



D. THOMÆ
SUMMA



II.



BX1749
T6
v.2
1765-66





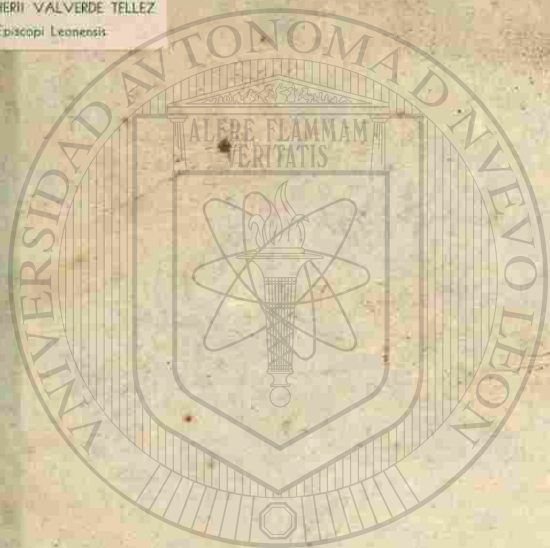
EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis



1080015893



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



D. THOMÆ
AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI
OPERA.

TOMUS SECUNDUS.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

D. T H O M Æ
A Q U I N A T I S,
D O C T O R I S A N G E L I C I,
O R D I N I S P R Æ D I C A T O R U M,
O P E R A,

JUXTA EDITIONEM VENETAM MDCCLV.
AD PLURIMA EXEMPLA COMPARATAM.

Editio prima Matritensis à quam pluribus mendis repurgata.

A C C E D U N T

F. JOANN. FRANC. BERNARD. MARIÆ DE RUBEIS

IN SINGULA OPERA ADMONITIONES PRÆVIÆ.

TOMUS SECUNDUS

complectens Summæ Theologicæ PRIMAM SECUNDÆ.



Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

SUPERIORUM PERMISSU.

MATRITI: MDCCLXV.

Ex Typographia Viduæ ELISÆI SANCHEZ.

44722

238
9.

Bx1749

D. THOMAS
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELEICIS

1765-66

ORDINIS PRÆDicatorum



MADRID: MDCCLXXV

FOT. JOSE METERIO
VALVERDE Y TELLEZ

ADMONITIO PRÆVIA

FR. JOANN. FRANC. BERNARDI MARIE DE RUBEIS, ORDINIS PRÆDicatorum, ADMONITIO PRÆVIA.

De præcipuis Summæ Theologiæ editionibus, cum mendorum correctione: deque genuino ejusdem textu, nunquam & nusquam depravato.

uacuo uacuo uacuo uacuo uacuo uacuo uacuo uacuo uacuo uacuo

CAPUT PRIMUM.

Typographiæ menda, aliæque id genus indicantur, quæ in vetustis ac Romanam anni 1570. editionis irreperunt. In ea mendis expurganda Francisci Garciae studium; ejusdemque vitia nonnulla. Dominici Nicolini Typographi Veneti oscitantia: diligentia vero Cosme Morelles.

I. **H**aud operæ dispèndium ullum, sed prærium utique fuerit, *Theologica* à Sancto Thoma Aquinate elucubrata *summa* præcipuas editiones, quæ prodierunt, recensere; menda etiam indicare, quæ sive prælo errante, sive Librariorum oscitantia, in Operis præstantissimi textum irreperunt; atque demum frequentius adhibitas à Viris peritissimis palam facere castigaciones: quin inde opponi quidpiam jure queat, quod invecæ interpolationis, corruptionisque suspicionem ullam ingerat. Nonnullos ergo vanos homines, qui corruptam vitiatamque *Divi Thomæ summam*, quam recentiores præsertim exhibent editiones, ut palam clamant, aut clam mulsitant, cohibendos adgreditur hæc nostra Dissertatio.

Ab artis Typographiæ incunabulis plurimæ, ac ferme innumeræ prodierunt Operis præclarissimi editiones: quarum aliæ per partes, integrum illud simulque totum præstant aliæ. Præcipuas recenset diligentissimus Jacobus Echardus, nominibus Typothetarum, locisque & annis editionum, ac Voluminum formis adnotatis: doctissime Viris commemoratis, qui easdem labore multo, summoque studio accurarunt. Post vetustas quamplures, sive nitidas, sive gothicis (ut ajunt) characteribus vulgatas, Romana prodiit anno 1570. tum *summa Theologica*, tum omnium & singulorum Angelici Doctoris Operum editio in folio, Tomis XVII. comprehensa, jussu Pii V. Pontificis Maximi: operam suam conferentibus, ut *expurgata undique, prorsusque splendida redderetur*, Vincentio Justiniano, & Thoma Manriquez, eximii Prædicatorum Ordinis alumnis.

Notis; curisque adhibitis haud bene celsit, cum eadem scateat non paucis mendis Romana editio: purioresque ferme sint, quæ jam antea prodierant. Menda nempe intelligo, quæ vel incuriam Typothetarum, vel eorum qui manuscriptos Codices transcribebant, oscitantiam aut imperitiam; causam habent. Rem nonnullis patefacere exemplis liceat, Romana *Summa Theologica* editione collata cum

238
9.

Bx1749

D. THOMAS
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

1765-66

ORDINIS PRÆDicatorum



FORO METRICO
VALVERDE Y TELLEZ

ADMONTIO PRÆVIA

FR. JOANN. FRANC. BERNARDI MARIE
DE RUBEIS,
ORDINIS PRÆDicatorum,
ADMONTIO PRÆVIA.

De præcipuis Summæ Theologiæ editionibus, cum mendorum correctione: deque genuino ejusdem textu, nunquam & nusquam depravato.

ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat ut emendat

CAPUT PRIMUM.

Typographiæ menda, aliæque id genus indicantur, quæ in vetustas ac Romanam anni 1570. editiones irrepserunt. In ea mendis expurganda Francisci Garciae studium; ejusdemque vitia nonnulla. Dominici Nicolini Typographi Veneti oscitantia: diligentia vero Cosmæ Morelles.

I. **A**ud operæ dispendium ullum, sed pretium utique fuerit, *Theologica* à Sancto Thoma Aquinate elucubrata *summa* præcipuas editiones, quæ prodierunt, recensere; menda etiam indicare, quæ sive prælo errante, sive Librariorum oscitantia, in Operis præstantissimi textum irrepserunt; atque demum frequentius adhibitas à Viris peritissimis palam facere castigaciones: quin inde opponi quidpiam jure queat, quod inverte interpolacionis, corruptionisque suspicionem ullam ingerat. Nonnullos ergo vanos homines, qui corruptam vitiatamque *Divi Thomæ summam*, quam recentiores præsertim exhibent editiones, ut palam clamant, aut clam musitant, cohibendos adgreditur hæc nostra Dissertatio.

Ab artis Typographiæ incunabilis plurimæ, ac ferme innumeræ prodierunt Operis præclarissimi editiones: quarum aliæ per partes, integrum illud simulque totum præstant aliæ. Præcipuas recenset diligentissimus Jacobus Echardus, nominibus Typothetarum, locisque & annis editionum, ac Voluminum formis adnotatis: doctisque Viris commemoratis, qui easdem labore multo, summoque studio accurarunt. Post vetustas quamplures, sive nitidas, sive gothicis (ut ajunt) characteribus vulgatas, Romana prodiit anno 1570. tum *summa Theologica*, tum omnium & singulorum Angelici Doctoris Operum editio in folio, Tomis XVII. comprehensa, jussu Pii V. Pontificis Maximi: operam suam conferentibus, ut *expurgata undique, prorsusque splendida redderetur*, Vincentio Justiniano, & Thoma Manriquez, eximii Prædicatorum Ordinis alumnis.

Votis, curisque adhibitis haud bene celsit, cum eadem scateat non paucis mendis Romana editio: purioresque ferme sint, quæ jam antea prodierant. Menda nempe intelligo, quæ vel incuriam Typothetarum, vel eorum qui manuscriptos Codices transcribebant, oscitantiam aut imperitiam; causam habent. Rem nonnullis patefacere exemplis liceat, Romana *Summa Theologica* editione collata cum

008041

cum vetusto exemplari, quod præsto est, gothicis characteribus Venetiis impresso per Antonium de Strata de Cremona, anno ab Incarnatione 1489. die 24. Decembris. Quæst. 1. art. 5. in c. legitur in Romana: *Prædicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem ordinatur.* Sphalma videtur esse, quo caret Veneta, in qua legitur, *Quæ ad ulteriorem finem non ordinatur.* Quæst. 3. art. 8. in c. sic habet illa in fine secundæ rationis: *unde Deus potest esse pars alicuius compositi; at vero, & catholico sensu Veneta: unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.* In illa quæst. 4. art. 1. arg. 1. sic habetur: *Non convenit esse factum, sed Deo: in ista: Sed Deo non convenit esse factum,* genuina scilicet verborum structura retenta. Quæst. 5. art. 5. ad 2. corruptam lectionem præstat Romana: *Sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa in aliquo sit: sed quia ipsa aliquid est secundum quid, ut album;* at germana lectio occurrit in Veneta: *Sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit: sed ens dicitur quia ipsa aliquid est secundum quid, ut album.* In prioris sententiæ membro, pronomen *ipsa* in recto accipiendum est, in obliquo & ablativo casu in posteriore. Quæst. 7. art. 4. in c. sic habet Romana: *quia augmentum multitudinis consequitur divisionem multitudinis;* sphalmate rejecto, sic legitur in Veneta, *quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis.*

Plurima passim occurrunt id genus errata; quorum plerisque, non omnibus, caent priores vetustæ editiones: inter quas memoratæ etiam liceat, quæ typis prædiit per Magistrum Albertum de Stendael anno Domini M. CCCC. LXXIII. die V. Mensis Octobris. Laudata Veneta superior editio reliquas *Theologica Summa* partes gothicis, ut adnotavimus, characteribus præstat: non eodem tamen anno impressas, nec eodem Typographo. Pars prima secundæ partis prodit per Joannem Ruben Vercellensem, anno ab Incarnatione Domini 1497. die ultimo Julii. Liber secundus partis secundæ, ejusdem Joannis Rubi Vercellensis cura 5. idus sextiles 1496. Tertia denique pars cum supplemento, per Philippum Pinzium Mantuanum anno salutis Dominicæ 1493. die 12. Septembris.

II. Hanc Romanam editionem, ne fucum ipsa lectoribus faceret, ac imposturam *Summa Theologica* ut mendis expurgata prodiret, corrigendam adgressus est Franciscus Garcia natione Castellanus in Hispania, professione Valentinus in Provincia Aragoniæ Ordinis Prædicatorum. Libellum *Tarraconæ apud Philippum Mey anno 1578.* vulgavit, Antonio Augustino Archiepiscopo Tarraconensi dicatum, cui titulus: *Emendatio eorum oratorum quæ Librariorum, aut Typographorum incuria in Summa Theologica S. Thomæ hætenus admissa reperiebantur.* Quid ipse præfiterit, quibusve subsidiis optatissimam perfecit emendationem, in Prologo narrat his verbis: „ Selegimus ergo ex omnibus exemplaribus illud, quod emendatius reputatur, & profecto est: illud scilicet, quod modo Romæ (anno 1570.) fuit excussum; ut illo penitus repurgato, ad illius rectitudinem, & normam alia possent repurgari omnia. In ista emendatione hanc rationem secuti sumus. Doctrinam traditam in Divo Thoma prius exacte intelligendam curabamus... Et scubi obscuritas, aut improprietas, aut dissonantia, quæ a vero, & germano litteræ sensu, & a S. Doctoris præclaro ingenio abhorreere videretur, occurrebat: statim exemplaria diversa consulebamus, præsertim quædam manuscripta, quæ in Bibliotheca Tarraconensi reperta sunt, antiquissima quidem illa, & quæ de primis archetypis esse videbantur. In consultationem quoque adhibebantur interdum *Tabulæ Bergami, Pantologia Rainerii,* aliorumque veterum libri, qui verbum & verbo ex operibus Divi Thomæ sumpti fuerent: in quibus aliquando lucem aliquam inveniebam ad veram, & germanam lectionem reperendam... In 1. 2. præsertim corrigenda, *Commentaria Conradi* multum lucis nobis attulisse, constat. In eadem præterea, pariter & 2. 2. repurganda, ad *speculum Morale Vincentii Bellovacensis* confugebamus: ex quo apertissimum est, S. Thomam mutuassee ferme omnia, quæ in his duobus Codicibus de virtutibus, & vitis scripta reliquit.

Garcia studium nemo impensus non commendat: quo sane factum, ut Co-

dicum Tarraconensium fide, editorumque plurium exemplarium collatione, doctrinæ Thomisticæ peritia, ac optima crisi, plurimum germanæ puritatis, quæ ab ipso prodit Auctore, *Summa Theologicæ* redderetur. At ipse vero, ut in alia luculentissimis argumentis ostensum est dissertatione, gravissime, turpissimeque hallucinatus est, seu cum *Speculum Morale* à Vincentio Bellovacensi fabricatum censuit: seu cum ipsum ornatisimum virum vita mortali anno 1240. functum putavit, qui ante annum 1264. ad plures non abiit: seu cum ex eo demum Sanctum Thomam primam secundam, & secundam secundam, nobilissimas Theologicae suæ summæ partes, utramque fere integram, destituisse, aut mutuassee, primus, & imprudens proferre ausus est. In eo rursum Garcias labitur, cum ait: *Sancti Thomæ Summam* ad manuscriptos *Speculi Moralis* Codices, typisque edita exempla corrigi oportere. Imo res esse contra omnino debet, ut verissime Echaridus animadvertit: *Ille namque falsarius Auctores, quos depeccatus est, identidem interpolat, & sua quadam immiscet: unde Summa Theologica fæderetur, & maculis oppleteretur potius quam expurgaretur, si ad Speculi Moralis lectionem exigeretur.*

Quæ tamen, tametsi reprehensione digna sint, justa demum ac debita Garciam laude fraudare non debent: illud quæ luce clarius constat, propositis ab eo emendationibus germanam quam plurimum in locis restitui *Summa Theologicæ* lectionem quæ in editione Romana, aliisque vetustis scatebat mendis. Sphalmatum exempla nonnulla jam attulimus, quæ in libello Garcia corrigenda jubentur. Pauca subijcio ex laudata Veneta editione, pariter & Romana, quæ in eodem libello notantur, & emendantur. Prima part. quæst. 1. art. 10. arg. 2. legitur: *Scriptura, quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum etymologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Corrige vocem alteram, & lege *secundum aetologiam.* Quæst. 8. art. 3. in arg. Sed contra: *Gre. seu Gregor. dicit Super Cantica Cantorum.* Corrige, *Glossa, &c.* Quæst. 60. art. 5. ad 4. *In quantum vero est bonum, beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine.* Corrige: *beatificans universaliter omnes, &c.* Prima 2. quæst. 2. art. 7. in fine corp. sic habet Veneta editio: *Unde dicendum, quod beatitudo est aliquid extra animam.* Tarraconensis Codex, emendatiorisque editiones legendum præbent: *Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid anima: sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.* Art. 8. in utraque editione: *Qui est universale subiectum beatitudinis omnium bonorum;* ubi pro *subiecto* reponi oportere nemo non videt, *objectum:* vocemque *bonorum* retinent alia exempla: habent alia *beatorum.* Hæc vero facta.

III. Garcia labores commendatione plurima dignos aut ignoravit, aut neglexit Dominicus Nicollus in sua Veneta operum Divi Thomæ editione anno 1593. 1594. quæ omnibus inquinata mendis est, quibus editio Romana scætet. At viri diligentissimi correctiones admisit, approbavitque Cosmas Morelles, qui patria Catalantus, & alumnus Cœnobii S. Honufri prope Valentiam Aragoniæ Provinciæ Ordinis Prædicatorum, novam operum S. Thomæ editionem curavit *Antwerpia* (vel potius Colonia) typis Joannis Keerbergii anno 1612. Tomis XVIII. in fol. Hæc differit ille in præfatione: „ Ad corrigendum vero *Summa Theologica*, loca plurima, excitavit me Correctorium industrie elaboratum, atque editum à perdocto viro F. Francisco Garcia, quondam apud Tarraconenses publico Theologiæ Professore, & postea Valentia Gymnasti Prædicatorii Regente. Cuius viri correctionem, etsi non in omnibus locis ab ipso designatis, pro majori tamen parte in principalioribus, cum manuscriptis tamen plerisque vetustioribus exemplaribus consonam deprehendi. “ Hinc patet, Garcia lectionibus, quas ipse ex Tarraconensi præsertim Codice sumpsit, quasve in suis *Mss. vetustioribus exemplaribus* legebat Morelles, fidem plurimam concillari.

CAPUT II.

Nova Rome à Gregorio Donato curata editio. Lovaniensium Doctorem, & Duacensium emendationes, & notæ: quarum aliquæ ad examen vocatæ. Parisiensis Joannis Nicolai accuratior editio: quid in ea videri possit minus laude dignum, indicatur. Reginaldi Lucarini emendationes aliquæ expensæ, & correctæ.

I. Partam hanc novis curis ornari posse existimavit, exornavitque Gregorius Donatus Romanus, Romanæ Ordinis Prædicatorum Provinciae alumnus, & Hyacinthi Petronii S. Apostolici Palatii Magistri Socius, nova Romana editione *sumptibus Andree Brugioti, apud Bartholomeum Zanetum anno 1619. accurata*, in Tomos XII. in 12. distributa. In Epistola ad *sincere veritatis candidam amatorem*, quæ Rome data legitur die 15. Octobris, anno 1618. hæc habentur: Ipsissimæ Angelici Auctoris menti, tuæque utilitati consulendum duxi: quod factum est castigatissima emendatione. Nullus quippe Codex, aut vetustas, eximius, aut fide insignis, in Italia, Gallia, Hispania, Germaniaque fuit, & veritas, quæ Romanam hanc tertiam plenissime non adjuverit editionem. Haec hic puram Thomæ mentem, cui nihil extraneum admixtum, nihil detractum, aut tuncque. Subrepticia nonnulla eliminavimus: si qua decerant, adjecimus.

Hæc eadem recula prostat editio Amstelodami sub ementis Coloniae Agrippinae typis Cornelii ab Egmond 1639. Voll. 12. & ibidem 1640. Tom. V. in 4. quas notat Echardus: & Lugduni sumptibus Joan. Baptiste Barbier 1688. Voll. 10. in 12. Errata plura, quæ non vidit, aut non adverterat Garcias, & in editione prostant Cosmæ Morelles, correctæ in hæc Romana editione sunt, & expurgata. Exempla profero nonnulla. Prima part. quæst. 5. art. 3. ad 4. hæc habentur verba: *Sunt autem Mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahunt ut a motu, & a materia: quæ emendata leguntur in editione Donati, prout abstrahuntur a motu, & a materia.* Quæst. 8. art. 4. in c. legit Donatus, *sicut si homo est albus dente: legunt alii, secundum dentem: & in editione Cosmæ Morelles albus dente.* Prima 2. Quæst. 1. art. 7. in c. sic habet postrema laudata editio, *habens effectum bene dispositum: recte vero Donatus, habens affectum bene dispositum.* Id genus plura innoscunt editiones diligentius invicem comparanti, & expendenti.

II. Operam suam, studiumque per hæc tempora contulere Doctores Lovanienses, & Duacenses, ut omnibus expurgata nævis, quorum genus & conditionem exemplis hæctenus patefecimus, *Summa Theologica Divi Thomæ* prodiret. Thomas Madalena in sua *Crisi Thomistica*, de qua inferius agendum, *Lugdunensem anni 1663.* editionem laudat, in qua *Observationem Theologorum Lovaniensium, & Duacensium circa litteram Divi Thomæ* typis editæ exhibentur: quarum aliæ Codice Tarraconensi à Garcia adhibito, & Codice Cameracensi ab eisdem Theologis collato innituntur: ab ipsa Theologorum conjectura, & crisi prodeunt aliæ. Parisina mihi præsto est editio, quæ sumptibus Dionysii Moreau prodit partim anno 1648. partim anno 1652. *quorundam Theologorum Lovaniensium opera mendis repurgata.* eorum criticis *observationibus* in calce uniuscujusque Voluminis munita. Lugdunensis etiam præsto est *annus 1677.* editio, in qua sic lego: *Summa Sancti Thomæ Aquinatis, divinæ voluntatis interpretis, Ordinis Prædicatorum. . . in tres partes ab Auctore suo distributa. Post Lovaniensium, atque Duacensium Theologorum, & insignem operam, novis adhuc mendis castigata, &c.*

De notis hujusmodi, quas laudati Theologi apposuerunt, latiore agunt calamo Joannes Nicolaus in suæ Parisinæ editionis Præfatione, & Thomas Madalena in Crisi Thomistica. Plurimas nempe laudant, rejiciunt alias, aliaque veluti superfluas insuper habent. Prima P. Q. 11. Art. 3. in c. legit Donatus, *Si ergo essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem*

hoc

hoc esset, perfectio alteri eorum deesset: & sic ille, in quo esset privatio; non esset simpliciter perfectus. Nitidam lectionem obsecrant Theologi Duacenses: *Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem esset perfectio, alteri eorum deesset.* Interpunctionem mutant Lovanienses, hoc modo: *Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset, &c. Q. 61. Art. 2. ad 2.* In editionibus, Romana Pii V. Antverpiensis Cosmæ Morelles, & Romana Gregorii Donati, hæc habentur: *Non tamen est (Angelus) supra tempus, quod est numerus successione esse ejus post non esse: & etiam quod est numerus successione, quæ est in operibus ejus: ubi perperam Theologi expungenda jubent, quod est numerus successione esse ejus post non esse.* Secunda 2. Qu. 24. Art. 10. ad 2. in his verbis: *est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per caritatem; negantem particulam desiderari censent Theologi, legendumque monent: qui a non semper diminuitur per caritatem. Q. 68. Art. 4. ad 2. sic habent frequentius editiones: Est ideo accusatus si innocens fuerit, potest et injuriam suam remittere, maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis (al. nocentis) desistat propter aliquam confusionem (al. confusionem) cum adversario, facit injuriam Republicæ. Quo loco Theologi Duacenses legunt: Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest et remitti ab eo, qui accusatur: si autem ab accusatione nocentis desistat propter aliquam confusionem &c. Ubi doctores observant, intrusa verba neque vetusta editione, neque Mss. Codicis fide niti, neque loco Sacra Scripturæ ex decimono capite Deuteronomii allegato consonare. Paucæ diligens Lector sedulo expendat loca, quæ protulimus, ut ex uno exemplo discat omnia, similemque aliorum conditionem pernoscant.*

III. Nondum satis emaculatum in lucem prodire visum est præstantissimum Opus. Novam curavit Parisiis anno 1663. editionem, *Societatis typis* in fol. Joannes Nicolaus: quem Virum clarissimum debito elogio non semel nostris in Dissertationibus exornavimus. Titulus est: *Summa Theologica S. Thomæ Aquinatis, quintæ Ecclesiæ Doctores, jure merito Anglici, post antea cæcis omnibus ubique terrarum ejus editionibus accuratius recognita: & tum à mendis expurgata, tum restituta quorumlibet Auctorum veris & legitimis Indicibus, & innumeris Patrum, Conciliorum, Scripturarum, ac Decretorum testimoniis, ad materias controversas vel ad moralem disciplinam pertinentibus, in margine locupletata: notisque historicis, ac dogmaticis undequaque adjectis aucta, ornata, illustrata, ut paulo post subjuncta Præfatio plenius indicabit.* Hæc eadem iterum lucem vidit editio Lugduni, typis Anisson, Posuel, & Rigaud anno 1685. fol. caractere nitido & eleganti: & ibidem sumptibus Anisson, & Posuel anno 1701. & 1702. in 12. Typographicis mendis textum se repurgasse, proficitur Nicolaus in Præfatione: historicam alicubi sinceritatem veritatis restituisse, hiatus plures, & latunas implese ad supplendam seriem textus: prætermittas non semel supplevisse aliquorum argumentorum solutiones, undecumque prætermittio illa videri possit contigisse: verosque demum indices Patrum, Conciliorum, Scripturarum, Glossarum, Decretorum, vel legum civilium, imo & prophanarum auctoritatum reposuisse.

Diligentia à Nicolajo hac in editione adhibita specimen habet lector in ejusdem Præfatione, ubi nonnulla offeruntur exempla. Ad veritatem historiarum restitutam pertinent, quæ sequuntur. Secunda 2. Q. 2. Art. 7. ad 3. *ex historiis Romanorum* adinvento refertur cuiusdam sepulchri, & aureæ laminæ cum epigraphæ, tempore Constantini Augusti & Helenæ matris ejus. Quo loco Irenæum reponit Nicolaus, matrem Constantini Sexti. Vide Theophanem apud Baronium ad An. 780. num. 8. Item Q. 108. Art. 1. ad 4. hæc habentur: *Et Sylvester Papa excommunicavit eos, qui cum in exilium miserunt: ubi Sylvester lege. Demum Q. 189. Art. 1. arg. 3. rejecta aliarum editionum lectione, sicut Gregorius scribit Anglorum Episcopo: hanc Vir peritissimus reponendam jubet: sicut Gregorius scribit Siagrius Gallorum Episcopo. Quæ utique subjiciuntur verba, partim in opere est, sin omnia, Libro 9. Epistolæ S. Thom. Oper. Tom. II.*

b

to-

tola 106. ad Syagrium, Ethevium Virgilium, & Desiderium Episcopos. Laudatam consule Epistolam in novissima Operum Sanctissimi Pontificis editione.

Additamenta vero, quæ supplenda censuit Doctissimus Editor, loco exempli hæc accipe. Prima p. Q. 1. Art. 5. in c. ubi *practicarum Scientiarum illa dignior dicebatur, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*; adjecta leguntur verba: *sed ad ipsam alie, sicut ad finem ordinantur*. Secunda 2. Q. 136. Art. 3. ad 1. sic habent editiones: *Et ideo prior est homo ad sustinenda mala, in quibus concupiscentia delictatur presentialiter*: addit ille, *propter bona, in quibus concupiscentia delictatur presentialiter*: (quod additamentum exposcit series textus,) *quam tolerare mala propter bona futura quæ secundum rationem appetuntur*. Præmissa demum solutionis ad argumenta prælo exemplum est 1. 2. Q. 102. Art. 6. ubi solutio ad 10. desideratur in editione Romana anni 1570. & Antverpiensi anni 1612. Hanc supplevit primus Franciscus Garcias: eademque nitidiorè stylo legitur in Romana editione Gregorii Donati, Italicis inclusa, cum adjecta marginali admonitione: quam demum & ipse adoptavit Nicolajus.

Curatam ergo à Viro clarissimo editionem cæteris accuratiorè vocat Jacobus Echardus: *præsertim quantum ad indices, ubi Sanctus Doctor in Articulo aliquo ad alium ejusdem Summæ Articulum remittit*. Maluisset idem Echardus, ut *quædam sua Vir doctus ipsi Divi Thomæ articulis uno contextu non addidisset: sed ea vel quædam charactere, vel in inferiori margine extra contextum poni curasset*. Unde diligenter de manu lectorem admonet, ut ad asteriscos attendat in principio, & sine assueti postea: quos atamen admoceo ego, nimia Typographi incuria prætermissos in Lugdunensi laudata editione anni 1702. & 1701. Sed & multo nimius videri Nicolajus potest in Solutione ad 3. quæ habetur 2. 2. Q. 11. Art. 2. quam scilicet prolixo adauxit additamento, Hieronymi & Cyrilli Alexandrini testimoniis adjectis: quæ, tametsi aptissima sint, è calamo tamen Divi Thomæ non proderunt.

IV. Paucis post hæc Editionem annis, anno videlicet 1666. lucem Romæ apud Successores Vitalis Mascardo viderunt Animadversiones quædam Reginaldi Lucarini, Sacri Palatii Apostolici Magistri, in *Textum Operum S. Thomæ Doctores Ecclesie*. Dolet ipse in Præfatione, Romanam anni 1570. editionem non paucis, errante prælo, inquinatam mendis prodidisse: studiumque se, operamque suam collocasse testatur, ut quæ sibi in Summa Theologica, præcipue impressionis Venetæ apud Dominicum Nicolinum 1564. (lege 1593.) sphalmata occurrerunt, vel corrigeret, vel suppleret: variatque demum admonet lectiones apud Sapienter, quas collegerat, in suo Libello communicasse.

Dolendum, illustrem Virum moliti novum correctionis opus voluisse, quod jam præstantissimi laudati Editores perfecerant: ipsorum labores dignissimos commendatione vel ignorasse, vel paullo confidentius neglexisse. De Libello ejus ferre satius erit judicium, quod Raymundus Capisuccus tulit in *Controversiis Theologicis selectis*, Romæ typis editis anno 1670. Hæc habet ille: *Controversia XXIV. De Proprietas pag. 372.* Non video, inquit, cur errorum existentium in Textu Summæ Theologicæ Venetæ impressionis apud Dominicum Nicolinum anni 1564. (1593.) catalogum illum proferre debuerit hic Auctor: cum errores illi fere omnes jam correcti sint in aliis editionibus; Romana scilicet, Lovaniensi, Coloniaensi, Parisina, ante illius Manualis (timulus est Operis, cui Animadversiones Lucarini adjecta sunt) editionem: nam hoc Manuale prodit anno 1666. Nec enim apparet, quid utilitatis Lectoribus, aut laudis Angelico Magistro, ejusque doctrinæ hujusmodi antiquorum errorum refutatio afferre possit. Refert quidem & Gregorius Donatus in principio Primæ Partis Summæ Divi Thomæ editionis Romæ ante anni 1619. errores, qui olim in eandem Summam irrepserant, sed eos ipsos emendatos monet, collatis undequaque ipsius Summæ variis codicibus, tum antiquis manuscriptis, tum in ipsa Typographica artis infantia impressis. At Lucarini errores antiquos recenset, & correctionis jam adhibita non meminit: imo

si quis errorum, cor-

corrigendos monet etiam illos, qui correcti sunt in Editione Romana anni 1619. quod certe illi notum fuit, vel notum esse debuit. Alios etiam errores profert, qui revera errores non sunt, illisque correctiones nullatenus ferendas præscribit. Plura etiam corrigi, quæ utroque modo aequè bene legi possunt.

Errantem Lucarinum in locis, quæ corrigenda censet, vel pauca produnt, quæ profero exempla. I. P. Q. 13. Art. 5. ad 1. *Agens vero univoctum non est esse: univoctus talis talis speciei. . . sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei consistit*. Legendum, ait ille, *consistit*: apertissimo scilicet sphalmate. Sententia namque Thomæ est: *Agens univoctum non agere in ipsam rationem speciei, sed individuum constituere in participatione speciei*. Q. 37. Art. 1. ad 2. *Per eundem modum potest intelligi, quod dicitur Deo sit cogitando intueri*. Aliam ipse præfert lectionem, *dicere de Deo*: absurdam sine dubio, & Angelico Doctore repugnantem, qui hæc addit: *in quantum scilicet intuitu cogitationis divine concipitur Verbum Dei*. Hinc vox illa, *Deo*, in dandi casu accipi debet. Verborumque Thomæ sensus est: *Dicere*, seu producere Verbum, quod convenit Deo, *est cogitando intueri*. Q. 46. Art. 2. ad 1. *Non enim mundum temporis volunt (quidam) habere, sed sui creationis initium*. Reponit ille *mundum temporis*: hoc est, volunt quidam, mundum non habere tempus. Non ita Augustinus, cujus verba adhibet Aquinas, qui Libro XI. de Civitate Dei, Capite 19. num. 2. sic ait: *Qui autem à Deo quidem factum Mundum fatentur; non tamen eum volunt temporis habere, sed sui creationis initium, ut modo quodam viæ intelligibili semper sit factus*. Minus attendi, & ipsi Patavini Editores vocem temporis mutarunt in tempus 1. 2. Q. 12. Art. 5. ad 3. *Bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem; quod est proprie intendenti, sed quasi concupiscentia, naturali instinctu moventur ad finem*. Quo loco legi jubet Lucarinus: *sed quasi concupiscentes finem, naturali instinctu moventur ad finem*. At animalia bruta si dicas concupiscentes finem, Prificianum egregie verberas: itaque retine, *concupiscentia*, ac subintellige, ut pervium est, *finem*.

Generis alterius lectionem, quas profus inutilis Capisuccus habet, duo, quæ sequuntur, exempla accipe. I. P. Q. 46. Art. 1. C. *Nihil potest præter Deum ab eterno fuisse*: & Q. 50. Art. 5. ad 3. *Omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur à Deo*. Loco potiore aliam Lucarini lectionem affert, *nihil oportet præter Deum*: & loco altero, *nisi conservarentur à Deo*. Nullius nempe momenti obtrudit lectiones.

CAPUT III.

Accuratissime editiones Patavinae duæ: quæ invicem comparantur, & expenduntur. Emendationes curari adhuc possunt. Novissima correctione Thomæ Madalena Ordinis Predicatorum, cum Animadversionibus.

I. Patavina sequitur editio, quæ anno 1698. prodit ex Typographia Seminarii, quinque Voluminibus comprehensa in folio. In Præfatione ad Lectorem hæc sunt Typographi monita. 1. Multa exemplaria diligentius collata esse, ut que in singulis dispersa venustatem aliquam singulis editionibus afferrent, ea in hæc simul collecta universa, illam præ cæteris illustriorem redderent, atque ornatiorem. 2. Tantum in erroribus corrigendis opere ac laboris positum, quantum ab homine navo atque industrio afferri potest: multoque certe in hæc Editione futura pauciora, quæ corrigi debeant, quam in quibusvis vel peregrinis editionibus: neque tamen omnia sublata. 3. Summorum Pontificum, Conciliorum, Sanctorum Patrum, aliorumque denique Scriptorum omnium testimonia, quorum plurima mendosis ad marginem notis in omnibus propemodum Editionibus legebantur, ad suos fontes revocata, laborem in quatuor maxime post primum voluminibus allevante Joannis Nicolai diligentia. Quæ disceit Typographus, accuratissime præfata fuisse inscribatur nemo, qui hæc sedula manu traiverit, ac attentis illustra-

§. Thom. Oper. Tom. II.

b 2

vca

verit oculis, expenditque editionem: quam revera illustrem ornatamque reddiderunt Patavini Editores, germanis à Francisco Garcia restitutis lectionibus adhibitis, collatisque vetustis ac recentibus insignioribus editis exemplaribus, locorumque indicibus (quantum patitur humana diligentia) ad suos fontes revocatis. Si qua varia occurrant lectiones, Divi Thomæ menti, ac doctrinæ contextui consonæ; eam retineri in textu visum est, quæ convenientior credebatur: in marginem alia alio caractere rejecta est. Si quæ demum suppleri aliquando oportuit, quæ desiderabantur; hæc asterisco, vel cruculis signis adnotata sunt, ut à germano Sancti Doctoris textu quæcumque distinguerentur auspicata: alia demum, ut pote superflua, prætermissa.

Iterum Patavii typis ejusdem Seminaris anno 1712. prodit *Theologica Summa*, in duodecim distributa volumina in 12. Quid operæ ac industriæ secundis curis præstitum fuerit, Typographus narrat. 1. Ad internam nitorem Operis quod attinet ac perfectionem, nec antehac in priore anni 1698. Editione Patavina, nec ab aliis unquam plus operæ ac studii emendationi ejus tributum. 2. Nullam non adhibitam diligentiam, ut non verba modo Divi Thomæ, sed ipsa illa per Divum Thomam aliunde accita, fideli suæ restituerentur. 3. Id porro maxime accuratum, ut omnia & probabilissima ubique lectio retineretur: tum si qua dubia visa est, adderetur altera: ceteraque, unde nullus est usus, omnino rejicerentur. 4. Idque non pro genio ingenioque à Patavinis Editoribus præstitum, sed inuito diligentiore vetulorum exemplarium examine, consultisque præstantissimorum Virorum lucubrationibus, quas editas ad id perficiendum correctionis opus jam memoravimus. Majoris adhibita in hac Editione à Patavinis diligentia pauca satis fuerint exempla. L. P. Qu. 5. Art. 5. c. Editio prior sic habet: *Ad hoc quod aliquid sit perfectum & bonum, necesse est quod formam habeat, & quæ consequuntur ad ipsam*: at posterior, & ea quæ præexistunt, & ea quæ consequuntur ad ipsam; ut in editione Gregorii Donati, ac Lovaniensium Theologorum, & Duacensium. Q. 15. Art. 1. c. in priore Editione *Mundus factus dicitur à Deo per intellectum agentem*: in altera, à Deo per intellectum agentem. Q. 46. Art. 2. ad 1. in illa: *Non enim mundum tempus volunt habere*: in illa, non enim mundum temporis (scilicet) volunt habere, ut apud Augustinum Lib. xi. de Civ. Dei Cap. iv. Sed hac præclara in Editione quis agre non ferat, cruculas, lineolas, asteriscos, ubi supplementa occurrunt, prætermisissos fuisse, ut l. 2. Q. 102. Art. 6. ad 10. Quo loco admonet Seraphinus Capponi à Porreca, solutionem illam ad argumentum decimum, quæ à Sancto Doctore data fuerat, negligentia nonnullorum excidisse: at dubio procul quæ modo legitur, non ipsum Aquinatem, sed Garciam, & Donatum auctores habet: unde asterisco, aut lineolis insignienda fuerat, ne pro germano Divi Thomæ textu acciperetur.

II. Neque tamen in his Patavinis editionibus inficias iverimus, adhuc aliqua extrare menda, quæ diligentioribus curis detergenda forent. Sphalmatum hujusmodi, ne velle videamur fucum facere, accipe exempla. II. 2. Q. 11. Art. 2. ad 2. hæc habentur in Editione Patavina fol. anni 1698. Unde Leo Papa in quadam Epistola ad Procerum (al. Proterium) Episcopum Alexandrinum dicit: *quod inimici Crucis Christi, &c.* In alia Editione anni 1712. in 8. legimus: Unde Leo Papa in quadam Epistola ad Proterium Episcopum Alexandrinum (quæ Epistola nunc non extat) dicit, quod inimici Crucis Christi, &c. Vox illa, Procerum; utpote corrupta, omnino rejicienda: Leonis vero Magni epistola, ad illum Alexandrinum Episcopum data, perperam dicitur nunc non extare; cum eam tot ante annos ex insigni Codice Dominici Grimani Patriarchæ Aquilejensis, & S. R. E. Cardinalis, typis vulgaverit Palchafius Quæfnelius. Allata ad Aquinate verba habentur Capite II.

Item 3. p. Q. 68. Art. 3. arg. 1. in utraque Editione legitur: Dicit enim Leo Papa (Epist. 4. cap. 5.) duo tempora, Pascha, & Pentecoste, ad baptizandum à Romano Pontifice legitime prefixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus, ut nisi los alios dies huic observationi misceatis. Admonendum fuerat, postrema tantum

apud Sanctum Leonem in Epistola 4. nunc 16. verba legi: cetera ad titulum pertinere Canonis præfixum; ut colligere facillime quisque potest ex Concilio Moguntino l. anno 847. celebrato Capite 111. Denique 2. 2. Q. 147. Art. 7. Sed contra in edit. in fol. Concilium Chalcedonense dicit: In Quadagesima, &c. (Habetur de Consecrat. Dist. 1. cap. 50. Solent.) Et in altera editione: Habetur in quodam Concilio Capitulari inerti Auctoris, loci, & temporis. Admonendum fuerat, Concilium Cabillonense legi apud Ivonem, & Gratianum, ipsamque Sanctum Thomam 4. Sent. Dist. 15. Q. 3. Art. 4. in arg. Sed contra Qu. 3. reponi vero demum oportere, ex Capitulari, non inerti Auctoris, loci, & temporis; sed Theodulphi Aurelianensis anno 797.

III. Emendatorem præterea, purioremque curari posse editionem, correctiones evincunt propositæ à Thoma Madalena Ordinis Prædicatorum, natione Hispano, Provincia Aragoniæ alumno, Conventus Alcantariensis Priore. Opusculum prostat abs Viro Doctissimo editum *Cæsar augustæ, apud Heredes Emmanuelis Romanæ Universitatis Typographi anno 1719.* In fronte Titulus legitur his verbis: *Crisis Theologica, & novissima literalis emendatio, Summe Theologica Anglici Doctoris Sancti Thomæ Aquinatis adjicienda. juxta antiqua Volumina manuscripta, quæ Dicus Vincencius Ferrerius tradidit Conventui Alcantariæ Ordinis Prædicatorum.* Adnotat Madalena in Præfatione: Codicem prædictum Mss. quatuor in Volumina distributum esse: & in cujusque Voluminis fronte hæc verba antiquo charactere scripta legi: *Istum librum dedit Conventui Alcantariæ Venerabilis Pater F. Vincentius Ferrerius, Saceres Theologia Magister, & Confessor Domini Papæ Benedicti XIII. Etatem voluminum non eandem esse: in primo quippe Libro, seu Prima parte Thomas appellatur Sanctus, in aliis tribus dicitur simpliciter Frater Thomas; ut hæc posteriora Volumina tria ante sacram ejus ejus Apotheosim manu fuerint exarata. Atqui vero Summam Theologia anno 1663. prelo Lugdunensi mandata, in qua observationes Theologorum Lovaniensium & Duacensium circa litteram Divi Thomæ obijciuntur, adhuc vitio preli ita mendis abundare, ut ipsa Theologorum emendatio sit novæ correctionis indiga. Hanc auspucato peragi, ac perfici posse opæ Codicis manuscripti Alcantariensis. Novam denique Editionem, quæ Joannis Nicolai annotationibus, aliisque locupletata anno 1698. prodit Patavii, consulto prætermitti, ne repetitione vicinarum editionum abiret Opusculum in volumen: & præsertim quis sensus, & ordo literalis Divi Thomæ potius ex Manuscriptis exemplaribus, quam ex Editionibus subsistere debet.*

Nemo laude plurima non celebret Madalenæ studium, qui germanum Thomæ textum in *Summa Theologica*, Manuscriptorum Codicum bonæ notæ fide & auctoritate, restitui curavit, ac frequentius restitutum comprobavit. Non ita fortasse videri dignus commendatione Auctor potest, quod Patavinam Editionem, quæ in ejus, ut ait, *venerat manus*, prætermiserit: ac sphalmata, quæ in eadem correctæ habentur, iterum sub oculis corrigenda ponat. Similium emendationum, quæ supervacaneæ sunt, exempla afferro. l. P. Qu. 6. Art. 3. ad 1. *Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum: non, seu indivisionis.* Qu. 8. Art. 4. ad 6. *Anima ejus esset ubique, primo quidem, sed per accidens; absque negante particula, non primo, ut ex collatione textus aperte colligitur.* Q. 14. Art. 9. ad 2. *Cum Deus sit ipsum esse: non, scilicet ipsum esse.* l. 2. Q. 4. Art. 1. ad 3. *Delectatio sensus, contraria rationi: impedit estimationem prudentia magis quam estimationem speculativi intellectus: quo loco aliquibus in Editionibus desiderantur ea verba, estimationem prudentia magis.* Q. 5. Art. 5. in arg. 1. *Quam, id per quod finem ultimum consequitur: ubi alia mendosa lectio, quam id, quod per finem.* II. 2. Quæst. 19. Art. 1. c. *Potest nobis malum quippe provenire: non, pæne.* Q. 24. Art. 10. ad 1. *Potest enim potest habere causam minuentem.* III. p. Q. 27. Art. 1. ad 3. *Non tamen fuit liberata... nisi per Christi hostiam: non, oblium.* Q. 29. Art. 2. c. *Finis autem matrimonii est proles generanda, & educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum conjuga-*

si quis adsumat, ut accipiem ac dubiam Sancti Thomæ mentem, ejusque doctrinæ sententiam objiciat, is nihil certe sapiat, imo desipiat oportet.

In ipsiſ Mſs. Codicibus, quos hæcenus lustrarunt *Summæ Theologiæ* editores, quidpiam excidiſſe primigenii textus, ulro & candide fateor; v. g. ſolutionem ad aliquod argumentum, ipſum interdum Proloſorium, quod vocant argumentum *Sed contra*: ac mutila hujusmodi loca, quæ pauciſſima ſunt, indigitarunt Garcias, Madalena, aliique Noſtrates. Hinc vero factum, ut *Supplementa* alicubi adjecta fuerint. Exemplum præſto eſt l. 2. quæſt. 102. art. 6. ubi quæ reſponſio ad 10. deſiderabatur, à Garcia, & à Donato ſuppleta legitur. At ipſum adſumentum inter *af-veriſcos*, aut *lineoſas* incluſerunt diligentes ac ſinceri Editores, ut ipſum crederet nemo partem eſſe primigenii textus; quamquam illud, & alia id genus ſupplementa, ex ipſa Aquinatis doctrina deſumpta ſunt. Sed in eo demum Joannis Nicolai, & Paravhorum Editorum maxime deſudavit induſtria ac diligentia, ut Scriptorum allegata teſtimonia ſuos ad fontes revocarentur. Indices corruptiſſimi in vetuſtis editis exemplis occurrunt: quorum vitium, (ſi partim exciderit ex ipſo Thomæ calamo, qui non omnia mutuari ex ipſo fonte potuit,) repeti ſine dubio debet, majorem quod attinet ad partem, ex Librariorum oſtiantia, & imperitia Typographorum. His detergi & expurgari *Summam Theologicam* mendis, non illam eſſe interpolari, ſed ornari & illuſtrari.

II Inſigne corruptionis, quod afferri ſolet, argumentum proterire piacularum foret quod ex quodam Joannis Bromiardi Ordinis Prædicatorum loco deſumitur. In *Summa prædicantium V. Mariæ* num. 10. ait ille: „ Ipſa vero tam eminenter ſanctificata fuit, quod nec mortaliter, nec venialiter peccavit; ſicut patet per Sanctum Thomam in tertia parte de Chriſto quæſt. 37. art. 6. In eadem etiam Quæſtione art. 2. ponit ejus ſanctificationis excellentiam, quantum ad temporis prioritatem, in hoc quod ſanctificata fuit in ſua animatione, id eſt in conjunctione animæ cum corpore in utero matris ſuæ, & non ante: quia ſanctificatio, & mundatio fit per gratiam, cujus ſubjectum eſt anima: nihil enim eſt capax gratiæ, niſi anima rationalis. “ Utor ergo Veneta editione apud Dominicum Nicolinum anni 1586.

Quod primo loco tradit Bromiardus de Virginis Deiparæ immunitate ab omni culpa, lethali, ac levi, jam Thomas luculentiffime docuerat in Tertia laudata *Summæ Theologiæ* parte: non 37. ſed 27. quæſtione: non articulo 6. ſed 4. ubi inquit: *Utrum per hujusmodi ſanctificationem fuerit conſentia, ut nunquam peccaret.* Hanc vero viceſimam ſeptimam Tertiæ Partis quæſtionem conferre mihi libuit cum vetuſtis pluribus editionibus, maximeque cum Veneta anni 1493. caſque omnes cum recentibus omnino conſonas deprehendi; quin adjectum quidpiam, aut imminutum: aut demum immutatum ſuſpicari quis valeat. At obſtare videntur alata Bromiardi verba. Nihil mehercle minus.

Quæ namque tradere loco citato pergit ille, partim in articulo 2. ejusdem quæſtionis proſtat: partim de ſuo adjecit ipſe, vel alius quilibet Bromiardi interpolator. Inquit Aquinas, *utrum Beata Virgo fuerit ſanctificata ante animationem.* Quæſtionem dirimit: *Dicendum*, inquit, quod ſanctificatio Beate Virginis non poſeſt intelligi ante ejus animationem. Primæ rationis momentum ſic habet: „ Quia ſanctificatio, de qua loquimur, non eſt niſi emundatio à peccato originali: ſanctificatio enim eſt perfecta munditia, ut Dionyſius dicit in 12. cap. de Divinis Nominibus. Culpa autem non poſeſt emundari, niſi per gratiam, cujus ſubjectum eſt ſola creatura rationalis: & ideo ante infuſionem animæ rationalis Beata Virgo ſanctificata non fuit. “ Hæc eadem apud Bromiardum transcripta leguntur, ſed interpolata. Thomas ait: *Sanctificatio, de qua loquimur, (de qua ſcilicet art. 1. egerat ipſe,) non eſt niſi emundatio à peccato originali. . . culpa autem non poſeſt emundari, niſi per gratiam.* Tres, quatuorve adſumit voces Bromiardus, cæteras omnes prætermittit: *Sanctificatio*, inquit, & *emundatio fit per gratiam.* Addit Aquinas: *Gratiæ ſubjectum eſſe ſolam creaturam rationalem.* Idem tradit Bromiardus ampliorem

bus verbis: *cujus ſubjectum eſt anima: nihil enim eſt capax gratiæ, niſi anima rationalis.* Concludit Thomas: *Er ideo ante infuſionem animæ rationalis, Beata Virgo ſanctificata non fuit.* Non ita Bromiardus, qui tum adnotat, ſanctificatam Deiparam fuiſſe non ante ejus animationem: tum addit hæc ejusdem præſatam ſanctificationem in ſua animatione, id eſt in conjunctione animæ cum corpore. Invicem diligentius textum Articuli 2. comparata cum verbis Bromiardi: non illum interpolatum, corruptumque dixeris; ſed iſta ita composita, ut perpetua ac mala fide textum ex-primant.

Textum iſtum ſido calamo eiſdem pene verbis deſcriptum legimus apud vetuſtimum auctorem Opusculi, quod Aquinati tributum proſtat num. lx. Sic habet ille, Articulo 111. *Tripliciter eſt hujus ſanctificationis effectus. Primus eſt culpa originaliſ expiatio, quia ſanctificatio eſt motus ad ſanctitatem. Sanctitas autem, ut dicit Dionyſius de Divinis Nominibus, eſt ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia. Hæc autem ſanctificatio non poſeſt intelligi ante animationem: tum quia ſanctificatio eſt emundatio à culpa, culpa autem non expellitur niſi per gratiam gratum facientem; cujus obiectum (ſubjectum) non eſt, niſi creatura rationalis: tum quia cum ſola creatura rationalis ſit ſuſceptiva culpe, ante infuſionem animæ proſe concepta non eſt culpa obnoxia. Hinc certo diſce, qualis olim fuerit, ac ſemper eſt iterit Sancti Thomæ textus, quem corruptum, ſuperis invitis, vellent ac jactant cenſores moroſiores aliqui.*

Venetam Bromiardi Editionem alia præceſſerunt, Lugdunenſis 1522. 4. Norimbergæ 1518. & 1489. fol. & alia antiquior abſque loco, & anno, & nomine Typographi: quibus in omnibus corruptiſſimus occidit index Tertiæ partis quæſt. 37. art. 6. & 2. An ita oſtitanter Thomæ locum, quem excidebat, indicaverit Bromiardus? Floreat Vir illuſtris cadente ſæculo, quattordécimo, ac vidit ſæculi inſequentis annum tertium decimum, ſi Ludovico Valleoleſiano fides. De loco, quem expendimus, ſic habet Jacobus Echardus in ejus Elogio: „ Nullum mihi dubium, quin interpolatus fuerit in Editionibus laudatis. Id enim ſibi permittunt, præſertim in Germania, in incunabulis Typographiæ ob Decretum Concilii Baſilienſis, ut videre eſt in *Summa Sancti Raymundi*, in Roberti Holkot Commentario ſuper *Librum Sapientiæ*, in aliis. “ *Quod an recte factum, (curſum ait ille in Elogio laudati Holkotii,) pene Summam Pontificum judicium eſto. Id non permiſit tamen Index Romanus in Auctoribus, Bulla Sixti IV. anterioribus: intactos manere jubens.* Hinc edita demum referre exempla, nihil prodeſt; ad antiquos Codices manuſcriptos recurrendum eſt, ut quid illi ſcripſerint hocce in argumento Auctores certo innotefcat.

CAPUT V. Lapidem in quo dicitur Propitiatorium Arce in quadam Summa loco dicitur lapideum, prolo errante.

Theophilus Raynaudus reſellitur in ſup. citato loco. DE mendo certo compertoque agendum eſt poſtremo loco, quod aliquas in editiones *Prime Secunde* irrepiſit, ubi *Arce Propitiatorium* dicitur *lapideum*. Illud nimia confidentiâ exaggerat Petrus à Valle clauſa, ſeu eo ſub nomine latens Theophilus Raynaudus: ac ſi ex mente, & calamo Sancti Thomæ excideret. Id vero ad examen vocandum eſt. Verba refero, quæ habentur in Diatriba YI. De Immunitate Cyriacorum: „ Dixerat Sanctus Thomas l. 2. quæſt. 102. art. 2. ad 5. 6. *Propitiatorium fuiſſe lapideum.* Hoc Thomas de Lemos, in Romana editione *Summæ* abſque ulla veterum Codicum fide, ex ſuo cæcero mutavit, facta lapidis mutatione in lignum. . . Quamvis quod Lemos erant, falſum eſt: & quod ipſe ſubſtituit, ſit veriſſimum: tamen mentitur qui ait, Sanctum Thomam in re propoſita dixiſſe veritatem, ut ei Thomas ſalfarius attribuit. “ Farcior ego, pleraque proſtate mendo vitata typis edita exempla, in quibus loco citato ita le-

gimus: *Hec autem Arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant: & super Arcam erat quedam Tabula Lapidea, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur.* At hocce mendum Thomæ Aquinatis auctori ascribendum esse, id est quod nihil hæsitans, & intrepidus inficior.

Tabulam hanc, non lapideam, verum de auro mundo, & de auro mundissimo constructam, luculentissime testatur sacer Exodi Liber Capite xxv. v. 17. & Capite xxxvii. v. 6. An ita perfunctorie, & oscitanter divina lustrasse eloquia Sanctum Thomam putaveris, ut imperitissime lapideam existimaverit Tabulam illam, quæ erat Propitiatorium? Calumniam amolitur omnem ipse Thomas Lectioe 1. in Caput ix. ad Hebræos, ubi hæc habet disertissima: *Inter duas autem alas, quibus tangebant se, erat Tabula aurea. . . . & erat supereminens: quæ dicitur Propitiatorium.* Causa finita est. Dignum vero animadvertione, Commentarios in hanc ad Hebræos epistolam elucubratos ab Aquinate eo videri tempore, quo priores partes Theologica Summæ scribebat, vel etiam postea, ut ex Lectioe 1. ad Caput iv. certo colligimus, ubi ait: „ De distinctione autem istorum dierum (in creatione mundi) diversimode loquuntur Sancti: aliter enim accipit Augustinus ab aliis. Sanctis sicut pater *Prima Parte Summæ* (Quæst. lxxiv. art. 11. & 111.) „ Iterum: „ Est enim in ipsis (operibus Dei) duplex perfectio: una secundum artes mundi, quæ sunt cælum, & quatuor elementa; & hæc attenditur penes earum essentiam, sicut habetur in *Prima Parte Summæ*. „ An ergo sui immemor scripserit in *Summa* Thomas, *Tabulam illam fuisse lapideam*, quam alibi eodem circiter tempore verissime vocat *auream*?

Typis edita exempla contra Auctoris mentem vitata prodidisse, negaverit prudens cordatusque nemo. An aliqui fuerint Codices manuscripti, ex quibus illa profecta sunt, imperiti Librari vitio depravata? An erraverint illi qui Codices vetustos transcribebant, tradebantque Typographis descripta folia? Servantur utique verusti plures in Bibliothecis, qui labes illa sunt immunes: *Salmaticensis* apud Bartholomæum à Medina, *Aleantensis* apud Thomam Madalenam, *Parisiensis* apud Joannem Nicolajum, *Vaticani* apud Gregorium Donatum, *Coloniensis* alique apud Thomam Gravinam, in quibus aut vox illa (*lapidea*) desideratur, aut legitur *aurea*. Adde Venerum optimæ notæ in Bibliotheca SS. Joannis & Pauli adscriptum, in quo vox eadem (*lapidea*) non comparere. Initium Codicis est: *Incipit Prima Secundæ Fratris Thomæ de Aquino de Ordine Fratrum Predicatorum*; ubi titulus ille, *Fratris* ætatem codicis indicat ante sacram ipsius Thomæ apotheosim. Ad hæc, labes illius, qua sive codices manuscripti, sive typis edita exempla vitata inventuntur, origo fortasse fuerit, quam pandit laudatus Nicolajus. Loco nempe citato sic ait S. Thomas: „ In tabernaculo tria continebantur: scilicet Arca Testamenti, in qua erat urna aurea habens manna; & virga Aaron, quæ fronderat, & *Tabula*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant: & super arcam erat quedam *Tabula* (lapidea, in mendosis editionibus, vel etiam codicibus,) quæ dicebatur *Propitiatorium*. „ Fieri potest ut vox, *lapidea*; in margine scripta & regione *Tabularum*, in quibus decem præcepta legis exarata fuerant, ab imperito librario, vel typographo in textum recepta fuerit, ac *Tabule* illi, quæ dicitur *Propitiatorium*, Imperite ac falso attributa.

Ille Jam error Thomæ Aquinatis impactus in auras abit. Quid est vero, quod Raynaudus refert, *Thomam de Lemos in editione Romani* quidpiam mutavisse? Nec Romanam, nec aliam alicubi Summæ Theologicae editionem accuravit umquam Lemosius. Romane quidem anni 1570. fol. non *Summæ* dumtaxat, sed *omnium Aquinatis Operum* editioni præfere Vincentius Justinianus ac Thomas Manriquez, ut præfixum docet Pii V. Romani Pontificis diploma: ac Romane anni 1619. quæ solam *Summam* præstat, suam adhibuit diligentiam Gregorius Donatus. Pergit Raynaudus: *Ex suo cerebro* ille qui Romane præfuit editioni, *mutavit: falsa lapidis*

mutatione in lignum. Immo suo ille ex cerebro hanc profert mutationem, quæ frustra in utraque recensita editione Romana quaritur, nec in aliis editis exemplis adhuc inventa est.

Fuerunt sacre Scripturæ Interpretes apud Tostatum ad caput xxv. Exodi quæst. xvii. quorum erat sententia: „ Arcam habuisse coopertorium suum quod esset de lignis serim, secundum quod ex illis compacta erat Arca, & esset deauratum intus & foris, sicut tota ipsa Arca; & *Propitiatorium* non fuisse coopertorium Arcæ, sed quamdam Tabulam auream positam ultra coopertorium Arcæ inter duos Cherubim, quasi ipsi Cherubim tenerent ipsam Tabulam Propitiatoris. In manibus suis. „ Frequentius vero docti Interpretes existimant, Propitiatorium non distingui ab ipso Arcæ operculo: quod alii tamen arbitrantur, adnotante Calmeto, veluti in aera suspensum, super alas Cherubim detentum fuisse, quin tangeret Arcam: ipsi Arcæ quam clauderet, ac tegeter, immediate superpositum alii, in cuius finibus duo Cherubim aurei confurgerent, unum cum ipso operculo constituentes opus. Aut illa sententia, quam refert Tostatus, aut prior alia quam memorat Calmetus, placuisse Divo Thomæ videtur, qui 1. 2. quæst. 102. art. 4. ad 6. docet: *Super arcam fuisse quamdam Tabulam, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur: & Lectioe 1. ad caput ix. ad Hebræos: inter duas alas, quibus tangebant se Cherubim, fuisse Tabulam auream... supereminentem, quæ dicebatur Propitiatorium.*

At quæcumque demum seligi debeat interpretatio; lignea nunquam, nisi falso & imperite, dici potest illa Tabula, quæ Propitiatorium vocabatur, sive ab Arcæ operimento distincta, sive ipsum operimentum fuerit, aut suspensum in aera, aut immediate tangens, & tegens arcam. Attamen supinum adeo errorem Thomæ Lemosio, locum Thomæ Aquinatis interpolanti, tribuit Raynaudus: ipsumque amplecti ipse videtur. Nimium certe obscura sunt, & implexa verba ejus. Ait enim: „ *Quamvis quod Lemos erasit (lapidea) esset falsum: & quod ipse substituit (lignea) sit verissimum; tamen mentitur qui ait, Sanctum Thomam in re proposita dixisse veritatem, ut et Lemus falsarius attribuit. „ Veritatem in re proposita ab Aquinate dictam, patefecimus: eidemque quidpiam in eadem re proposita ab Lemosio tributum, ipsius Raynandi somnium est. Immo aut ipse turpissime labitur, si Propitiatorium fuisse ligneum credat: aut certe scribit, loquiturque imperitissime. Falsum quippe est *Tabulam* illam, quæ erat Propitiatorium, fuisse lapideam: cur ergo ita loqueris, *quamvis esset falsum*? Æque abudit à vero, *Tabulam* eandem fuisse ligneam: cur ergo ita scribis, *quamvis sit verissimum*? Suspecte miscetur omnia.*

INDEX

QUÆSTIONUM, ET ARTICULORUM,
quæ in hoc volumine continentur.PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS
SUMMÆ THEOLOGICÆ

QUÆSTIO I.

De fine ultimo hominis in communi.

- 1 Utrum homini conveniat agere propter finem.
- 2 Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.
- 3 Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine.
- 4 Utrum sit aliquis finis ultimus humanæ vitæ.
- 5 Utrum unus hominis possint esse plures ultimi fines.
- 6 Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.
- 7 Utrum idem sit ultimus finis omnium hominum.
- 8 Utrum in illo ultimo fine alię creaturæ conveniant.

QUÆSTIO II.

De beatitudine hominis, in quibus consistat.

- 1 Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.
- 2 Utrum consistat in honoribus.
- 3 Utrum in fama, sive gloria.
- 4 Utrum in potestate.
- 5 Utrum in aliquo corporis bono.
- 6 Utrum in voluptate.
- 7 Utrum in aliquo bono animæ.
- 8 Utrum in aliquo bono creato.

QUÆSTIO III.

De beatitudine, quid sit.

- 1 Utrum beatitudo sit aliquid increatum.
- 2 Utrum, si est aliquid creatum, sit operatio.
- 3 Utrum sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.
- 4 Utrum, si est intellectivæ, sit operatio intellectus, an voluntatis.
- 5 Utrum, si est operatio intellectus sit operatio intellectus speculativi, aut practici.

- 6 Utrum, si est operatio intellectus speculativi, consistat in speculatione scientiarum speculatarum.
- 7 Utrum sit in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.
- 8 Utrum sit in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

QUÆSTIO IV.

De his que exiguntur ad beatitudinem.

- 1 Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.
- 2 Utrum in beatitudine sit principalis visio quam delectatio.
- 3 Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.
- 4 Utrum requiratur rectitudo voluntatis.
- 5 Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
- 6 Utrum requiratur ad eam perfectio corporis.
- 7 Utrum requirantur ad eam aliqua exteriora bona.
- 8 Utrum requiratur ad eam societas amicorum.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

- 1 Utrum homo possit consequi beatitudinem.
- 2 Utrum unus homo possit esse beator alio.
- 3 Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.
- 4 Utrum beatitudo habita possit amitti.
- 5 Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.
- 6 Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.
- 7 Utrum requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo.
- 8 Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

QUÆSTIO VI.

De voluntate, & involuntario.

- 1 Utrum in humanis actibus invenitur voluntarium.
- 2 Utrum inveniantur in animalibus brutis.
- 3 Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.
- 4 Utrum violentia voluntati possit inferri.
- 5 Utrum violentia causet involuntarium.
- 6 Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Utrum

- 7 Utrum concupiscentia causet involuntarium.
- 8 Utrum ignorantia causet involuntarium.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanæ voluntatis, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

- 1 Utrum circumstantia sit accedens actus humani, vel quid sit.
- 2 Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à Theologo.
- 3 Utrum conveniant enumerentur circumstantiæ in III. Ethicorum.
- 4 Utrum sint principales circumstantiæ propter quid, & ea in quibus est operatio, ut dicitur in III. Ethicorum.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate quorum sit ut voluntarium.

- 1 Utrum voluntas sit tantum boni.
- 2 Utrum voluntas sit tantum finis, an eorum quæ sunt ad finem.
- 3 Utrum voluntas, si est eorum quæ sunt ad finem, uno actu moveatur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis.

- 1 Utrum voluntas moveatur ab intellectu.
- 2 Utrum ab appetitu sensitivo.
- 3 Utrum moveatur seipsam.
- 4 Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.
- 5 Utrum moveatur à corpore cælesti.
- 6 Utrum moveatur à Deo solo sicut ab exteriori principio.

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas moveatur.

- 1 Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.
- 2 Utrum moveatur de necessitate à suo objecto.
- 3 Utrum moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.
- 4 Utrum moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

QUÆSTIO XI.

De fruitione qua est actus voluntatis.

- 1 Utrum frui sit actus appetitivæ potentie.
- 2 Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.
- 3 Utrum fructio sit tantum ultimi finis.
- 4 Utrum sit solum finis haberi.

QUÆSTIO XII.

De intentione, qua est actus voluntatis.

- 1 Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.
- 2 Utrum sit tantum ultimi finis.
- 3 Utrum aliquis possit simul duo intendere.
- 4 Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.
- 5 Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

QUÆSTIO XIII.

De electione, qua est actus voluntatis in comparatione ad ea quæ sunt ad finem.

- 1 Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.
- 2 Utrum electio conveniat brutis animalibus.
- 3 Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.
- 4 Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.
- 5 Utrum electio sit solum possibilem.
- 6 Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

QUÆSTIO XIV.

De consilio, quod præcedit electionem.

- 1 Utrum consilium sit inquisitio.
- 2 Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.
- 3 Utrum consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.
- 4 Utrum consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.
- 5 Utrum procedat ordine resolutorio.
- 6 Utrum consilium procedat in infinitum.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum quæ sunt ad finem.

- 1 Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.
- 2 Utrum conveniat brutis animalibus.
- 3 Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.
- 4 Utrum consensus in actum pertineat solum ad superioris animæ partem.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quæ sunt ad finem.

- 1 Utrum usi sit actus voluntatis.
- 2 Utrum conveniat brutis animalibus.
- 3 Utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.
- 4 Utrum usus præcedat, vel sequatur electionem.

QUÆS.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate.

- 1 Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.
- 2 Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.
- 3 Utrum imperium præcedat usum, vel è converso.
- 4 Utrum imperium, & actus imperatus sint actus unus, vel diversi.
- 5 Utrum actus voluntatis imperetur.
- 6 Utrum actus rationis imperetur.
- 7 Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.
- 8 Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.
- 9 Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali.

- 1 Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua sit mala.
- 2 Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.
- 3 Utrum hoc habeat ex circumstantia.
- 4 Utrum hoc habeat ex fine.
- 5 Utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.
- 6 Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.
- 7 Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel è converso.
- 8 Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.
- 9 Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

*10 Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.**11 Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.*

QUÆSTIO XIX.

De bonitate, & malitia humanorum actuum interioris voluntatis.

- 1 Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.
- 2 Utrum dependeat ex solo objecto.
- 3 Utrum dependeat ex ratione.
- 4 Utrum dependeat ex lege æterna.
- 5 Utrum ratio errans obliget.
- 6 Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.
- 7 Utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

*8 Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.**9 Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.**10 Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volitione ad hoc quod sit bona.*

QUÆSTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum.

- 1 Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.
- 2 Utrum tota bonitas & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.
- 3 Utrum bonitas, & malitia sit eadem interioris, & exterioris actus.
- 4 Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, & malitia supra actum interiozem.
- 5 Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.
- 6 Utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

QUÆSTIO XXI.

De his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiae.

- 1 Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.
- 2 Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.
- 3 Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.
- 4 Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

QUÆSTIO XXII.

De passionibus animæ in generali.

- 1 Utrum aliqua passio sit in anima.
- 2 Utrum magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.
- 3 Utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam in intellectivo, qui dicitur voluntas.

QUÆSTIO XXIII.

De differentiis passionum ab invicem.

- 1 Utrum passionibus, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.
- 2 Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, & mali.
- 3 Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.
- 4 Utrum sint aliquæ passionibus differentes specie

*10 Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.**9 Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.**10 Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volitione ad hoc quod sit bona.**cle in eadem potentia non contrariæ ad invicem.*

QUÆSTIO XXIV.

De bono, & malo circa passionem animæ.

- 1 Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.
- 2 Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.
- 3 Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.
- 4 Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem.

- 1 Utrum passionibus irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso.
- 2 Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.
- 3 Utrum spes sit prima inter passionibus irascibilis.
- 4 Utrum istæ quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes, & timor, sint principales passionibus.

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de amore.

- 1 Utrum amor sit in concupiscibili.
- 2 Utrum amor sit passio.
- 3 Utrum amor sit idem quod dilectio.
- 4 Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie, & amorem concupiscentie.

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris.

- 1 Utrum bonum sit sola causa amoris.
- 2 Utrum cognitio sit causa amoris.
- 3 Utrum similitudo sit causa amoris.
- 4 Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

QUÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

- 1 Utrum unio sit effectus amoris.
- 2 Utrum mutua inbatio sit ejus effectus.
- 3 Utrum extasis sit ejus effectus.
- 4 Utrum zelus sit ejus effectus.
- 5 Utrum amor sit passio lætiva amantis.
- 6 Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.

QUÆSTIO XXIX.

De odii.

- 1 Utrum causa, & objectum odii sit malum.

- 2 Utrum odium causetur ex amore.
- 3 Utrum odium sit fortius quam amor.
- 4 Utrum aliquis possit habere odio seipsum.
- 5 Utrum aliquis possit habere odio veritatem.
- 6 Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

QUÆSTIO XXX.

De concupiscentia.

- 1 Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.
- 2 Utrum concupiscentia sit passio specialis.
- 3 Utrum sint aliquæ concupiscentie naturales, & aliquæ non naturales.
- 4 Utrum concupiscentia sit infinita.

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione secundum se.

- 1 Utrum delectatio sit passio.
- 2 Utrum delectatio sit in tempore.
- 3 Utrum differat à gaudio.
- 4 Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.
- 5 Utrum delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus.
- 6 Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.
- 7 Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.
- 8 Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis.

- 1 Utrum operatio sit causa delectationis.
- 2 Utrum motus sit causa delectationis.
- 3 Utrum spes, & memoria fiat causa delectationis.
- 4 Utrum tristitia sit causa delectationis.
- 5 Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.
- 6 Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.
- 7 Utrum similitudo sit causa delectationis.
- 8 Utrum admiratio sit causa delectationis.

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis.

- 1 Utrum delectationis sit dilatare.
- 2 Utrum delectatio causet sui finem, vel desiderium.
- 3 Utrum delectatio impediatur usum rationis.
- 4 Utrum delectatio perficiat operationem.

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum.

- 1 Utrum omnis delectatio sit mala.
- 2 Utrum omnis delectatio sit bona.
- 3 Utrum aliqua delectatio sit optima.
- 4 Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

QUÆSTIO XXXV.

De tristitia, seu dolore secundum se.

- 1 Utrum dolor sit passio anime.
- 2 Utrum tristitia sit idem quod dolor.
- 3 Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.
- 4 Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.
- 5 Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.
- 6 Utrum magis sit fugienda, tristitia, quam delectatio appetenda.
- 7 Utrum dolor exterior sit major, quam interior.
- 8 Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris.

- 1 Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.
- 2 Utrum concupiscentia sit causa doloris.
- 3 Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.
- 4 Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, seu tristitiæ.

- 1 Utrum dolor auferat facultatem addiscendæ.
- 2 Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.
- 3 Utrum tristitia, vel dolor, debilitet omnem operationem.
- 4 Utrum tristitia magis noceat corpori, quam alia ultima passiones.

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris.

- 1 Utrum dolor, & tristitia mitigetur per quatuor delectationem.
- 2 Utrum mitigetur per solum.
- 3 Utrum mitigetur per compassionem amicorum.
- 4 Utrum per contemplationem veritatis.
- 5 Utrum per somnum, & balnea.

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitiæ, seu doloris.

- 1 Utrum omnis tristitia sit mala.
- 2 Utrum tristitia possit esse bonum honestum.
- 3 Utrum possit esse bonum utile.
- 4 Utrum dolor corporis, sit summum malum.

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilibus, & primo de ira, & de operatione.

- 1 Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.
- 2 Utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.
- 3 Utrum spes sit in brutis animalibus.
- 4 Utrum spes contrarietur desperatio.
- 5 Utrum causa spes sit experientia.
- 6 Utrum in juvenibus, & in ebriosis, fundat spes.
- 7 Utrum spes sit causa amoris.
- 8 Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se.

- 1 Utrum timor sit passio anime.
- 2 Utrum sit specialis passio.
- 3 Utrum sit aliquis timor naturalis.
- 4 De speciebus timoris.

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris.

- 1 Utrum objectum timoris sit bonum, vel malum.
- 2 Utrum malum nature sit objectum timoris.
- 3 Utrum timor sit de malo culpa.
- 4 Utrum ipse timor timeri possit.
- 5 Utrum repentina magis timeantur.
- 6 Utrum ea contra que non est remedium, magis timeantur.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris.

- 1 Utrum causa timoris sit amor.
- 2 Utrum causa timoris sit defectus.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris.

- 1 Utrum timor faciat contrariationem.
- 2 Utrum faciat consilarios.
- 3 Utrum faciat tremorem.
- 4 Utrum impediat operationem.

QUÆST.

QUÆSTIO XLV.

De audacia.

- 1 Utrum audacia sit contraria timori.
- 2 Utrum audacia sequatur spem.
- 3 De causa audaciæ.
- 4 De effectu audaciæ.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se.

- 1 Utrum sit specialis passio.
- 2 Utrum objectum iræ sit bonum, an malum.
- 3 Utrum ira sit in concupisibili.
- 4 Utrum ira sit cum ratione.
- 5 Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.
- 6 Utrum ira sit gravior quam odium.
- 7 Utrum, ira sit ad illos solum ad quos est iustitia.
- 8 Utrum res, mania, & furor sint species iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, & de remediis eius.

- 1 Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.
- 2 Utrum possit diminui, vel despectio sit motivum iræ.
- 3 Utrum excellentia irascens sit causa iræ.
- 4 Utrum defectus hominis sit causa quod contra eum aliquis irascatur.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ.

- 1 Utrum ira causet delectationem.
- 2 Utrum maxime causet fervorem in corde.
- 3 Utrum maxime impediat rationis ulum.
- 4 Utrum causet taciturnitatem.

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quantum ad substantiam eorum.

- 1 Utrum habitus sit qualitas.
- 2 Utrum habitus sit determinata species qualitatis.
- 3 Utrum habitus importet ordinem ad actum.
- 4 De necessitate habituum, utrum scilicet sit necessarium esse habitus.

QUÆSTIO L.

De subiecto habituum.

- 1 Utrum in corpore sit aliquis habitus.
- 2 Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

S. Th. Oper. Tom. II.

- 3 Utrum in potentia sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.
- 4 Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.
- 5 Utrum in voluntate sit aliquis habitus.
- 6 Utrum in substantiis separatis sit aliquis habitus.

QUÆSTIO LI.

De causis habituum quantum ad generationem ipsorum.

- 1 Utrum aliquis habitus sit à natura.
- 2 Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.
- 3 Utrum per unum actum possit generari habitus.
- 4 Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.

QUÆSTIO LII.

De causa habituum quantum ad augmentum.

- 1 Utrum habitus augmentur.
- 2 Utrum habitus augmentur per additionem.
- 3 Utrum quilibet actus augeat habitum.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

- 1 Ut unus habitus corrumpi possit.
- 2 Utrum possit diminui, vel despectio sit motivum iræ.
- 3 Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solum cessationem ab opere.

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum.

- 1 Utrum multi habitus possint esse in una potentia.
- 2 Utrum habitus distinguantur secundum sua objecta.
- 3 Utrum habitus distinguantur secundum bonum & malum.
- 4 Utrum unus habitus ex multis habitibus constituitur.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad suam essentiam.

- 1 Utrum virtus humana sit habitus.
- 2 Utrum sit habitus operativus.
- 3 Utrum sit habitus bonus.
- 4 De definitione virtutis.

QUÆSTIO LVI.

De subiecto virtutis.

- 1 Utrum virtus sit in potentia anime sicut in subiecto.
- 2 Utrum una virtus possit esse in pluribus potentis.
- 3 Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

Utrum

- 4 Utrum irascibilis, & concupiscibilis possit esse subiectum virtutis.
- 5 Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subiectum virtutis.
- 6 Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium.

- 1 Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.
- 2 Utrum sint tantum tres, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.
- 3 Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.
- 4 Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.
- 5 Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.
- 6 Utrum eubolia, synesis, & gnôme sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

- 1 Utrum omnis virtus sit virtus moralis.
- 2 Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.
- 3 Utrum sufficienter dividatur virtus per moralem, & intellectualem.
- 4 Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.
- 5 Utrum & converso intellectualis possit esse sine moralis.

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum comparationem ad passionem.

- 1 Utrum virtus moralis sit passio.
- 2 Utrum virtus moralis possit esse cum passione.
- 3 Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.
- 4 Utrum omnis virtus moralis sit circa passionem.
- 5 Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem.

- 1 Utrum sit una tantum virtus moralis.
- 2 Utrum virtutes morales, quæ sunt circa operationes, distinguantur ab iis quæ sunt circa passionem.
- 3 Utrum circa operationes sit una tantum virtus moralis.
- 4 Utrum circa diversas passionem sint diversæ virtutes morales.
- 5 Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus.

- 1 Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.
- 2 De numero earum, utrum scilicet sint tantum quatuor, scilicet prudentia, iustitia, temperantia, & fortitudo.
- 3 Utrum alie virtutes magis debeant dici principales, quam istæ.
- 4 Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.
- 5 Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus theologis.

- 1 Utrum sint aliquæ virtutes theologice.
- 2 Utrum virtutes theologice distinguantur ab intellectualibus, & moralibus.
- 3 Quot, & quæ sint huiusmodi virtutes.
- 4 De ordine earum, utrum scilicet fides sit prior spe, & spes sit prior caritate.

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum.

- 1 Utrum virtus sit in nobis à natura.
- 2 Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.
- 3 Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusioem.
- 4 Utrum virtus, quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum.

- 1 Utrum virtutes morales sint in medio.
- 2 Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis.
- 3 Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.
- 4 Utrum virtutes theologice consistant in medio.

QUÆSTIO LXV.

De conexione virtutum.

- 1 Utrum virtutes morales sint ab invicem connexæ.
- 2 Utrum virtutes morales possint esse sine caritate.
- 3 Utrum caritas possit esse sine eis.
- 4 Utrum fides, & spes possint esse sine caritate.
- 5 Utrum caritas possit esse sine eis, scilicet fide, & spe.

QUÆST.

QUÆSTIO LXVI.

De equalitate virtutum.

- 1 Utrum virtus possit esse major, vel minor.
- 2 Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.
- 3 De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.
- 4 De comparatione virtutum moralium ad invicem.
- 5 De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.
- 6 De comparatione virtutum theologiarum ad invicem.

QUÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam.

- 1 Utrum virtutes morales maneat post hanc vitam.
- 2 Utrum virtutes intellectuales maneat.
- 3 Utrum fides maneat.
- 4 Utrum remaneat spes.
- 5 Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat.
- 6 Utrum remaneat caritas.

QUÆSTIO LXVIII.

De donis.

- 1 Utrum dona differant à virtutibus.
- 2 De necessitate donorum, utrum scilicet dona necessaria sint homini ad salutem.
- 3 Utrum dona sint habitus.
- 4 Quæ, & quot sint.
- 5 Utrum dona sint connexa.
- 6 Utrum maneat in patria.
- 7 De comparatione eorum ad invicem.
- 8 De comparatione eorum ad virtutes.

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus.

- 1 Utrum beatitudines à donis, & virtutibus distinguantur.
- 2 Utrum præmia beatitudinum pertineant ad hanc vitam.
- 3 De numero beatitudinum.
- 4 De convenientia præmiorum, quæ eis attribuantur.

De Th. Op. Temp. II.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus.

- 1 Utrum fructus Spiritus sancti sint actus.
- 2 Utrum differant à beatitudinibus.
- 3 De numero eorum.
- 4 De oppositione eorum ad opera carnis.

QUÆSTIO LXXI.

De peccatis, & vitiis secundum se.

- 1 Utrum vitium contrarietur virtuti.
- 2 Utrum vitium sit contra naturam.
- 3 Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus.
- 4 Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.
- 5 Utrum in omni peccato sit aliquis actus vitiosus.
- 6 De definitione peccati, quam Augustinus ponit XXII. contra Faustum, scilicet, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, & vitiorum.

- 1 Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.
- 2 Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus.
- 3 Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.
- 4 Utrum secundum eos in quos peccatur, scilicet in Deum, proximum, & se ipsum.
- 5 Utrum veniale, & mortale differant specie.
- 6 Utrum secundum omissionem, & commissioem.
- 7 Utrum secundum diversum peccati proccesum.
- 8 Utrum secundum abundantiam, & defectum.
- 9 Utrum secundum diversas circumstantias.

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem.

- 1 Utrum omnia peccata, & vicia sint connexa.
- 2 Utrum omnia sint paria.
- 3 Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.
- 4 Utrum secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.
- 5 Utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.
- 6 Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas ipsorum.
- 7 Utrum secundum circumstantias.
- 8 Utrum secundum quantitatem nocentem.
- 9 Utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur.

42

Utrum

- 10 Utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

QUÆSTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum, sive vitiorum.

- 1 Utrum voluntas possit esse subiectum peccati.
- 2 Utrum sola voluntas possit esse subiectum peccati.
- 3 Utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.
- 4 Utrum possit esse subiectum peccati mortalis.
- 5 Utrum ratio possit esse subiectum peccati.
- 6 Utrum peccatum delectationis morosæ, vel non morosæ sit in ratione inferiori, sicut in subiecto.
- 7 Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori sicut in subiecto.
- 8 Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.
- 9 Utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.
- 10 Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum, id est secundum quod inspicit rationes æternas.

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali.

- 1 Utrum peccatum habeat causam.
- 2 Utrum habeat causam interiorem.
- 3 Utrum habeat causam externam.
- 4 Utrum peccatum sit causa peccati.

QUÆSTIO LXXVI.

De ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis.

- 1 Utrum ignorantia sit causa peccati.
- 2 Utrum ignorantia sit peccatum.
- 3 Utrum totaliter excuset à peccato.
- 4 Utrum diminuat peccatum.

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

- 1 Utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.
- 2 Utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.
- 3 Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.
- 4 Utrum hæc passio, quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.
- 5 de his tribus causis, quæ ponuntur I. Joan. 111. scilicet concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vitæ.
- 6 Utrum passio quæ est causa peccati, diminuat peccatum.

- 7 Utrum ipsam totaliter excuset.

- 8 Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

- 1 Utrum aliquis possit ex certa malitia, vel industria peccare.
- 2 Utrum quicumque peccat ex habitu, ex certa malitia peccet.
- 3 Utrum quicumque peccat ex certa malitia, ex habitu peccet.
- 4 Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati ex parte Dei.

- 1 Utrum Deus sit causa peccati.
- 2 Utrum à Deo sit actus peccati.
- 3 Utrum Deus sit causa excæcationis, & obdurationis.
- 4 Utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, & obdurantur.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli.

- 1 Utrum diabolus sit directè causa peccati.
- 2 Utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo.
- 3 Utrum diabolus possit necessitatem peccandi inducere.
- 4 Utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

QUÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis, & de traditione peccati originalis, cujus homo est causa per originem.

- 1 Utrum primum peccatum primi hominis in posteros derivetur per originem.
- 2 Utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur.
- 3 Utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam feminis generantur.
- 4 Utrum peccatum originale ad illos derivaretur qui miraculose ex aliqua parte hominis formarentur.
- 5 Utrum, si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur peccatum originale.

QUÆSTIO LXXXII.

De peccato originali quantum ad suam essentiam.

- 1 Utrum originale peccatum sit habitus.

Utrum

- 2 Utrum sit tantum unum in uno homine.

- 3 Utrum sit concupiscentia.

- 4 Utrum sit æqualiter in omnibus.

QUÆSTIO LXXXIII.

De subiecto originalis peccati.

- 1 Utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro, an anima.
- 2 Utrum sit anima per essentiam, vel per potentias suas.
- 3 Utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam alie potentie.
- 4 Utrum aliqua potentie animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupisibilis, & sensus tactus.

QUÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

- 1 Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.
- 2 Utrum superbia sit initium omnis peccati.
- 3 Utrum præter superbiam, & avaritiam, debeant dici capitalia vitia quædam alia specialia peccata.
- 4 quot, & quæ sint capitalia vitia.

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati quantum ad corruptionem boni nature.

- 1 Utrum peccatum diminuat bonum nature.
- 2 Utrum totaliter tolli possit.
- 3 de quatuor vulneribus, quæ Beda ponit, quibus humana natura vulnerata est propter peccatum.
- 4 Utrum privato modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.
- 5 Utrum mors, & alii defectus corporales sint effectus peccati.
- 6 Utrum mors, & alii defectus corporales sint homini aliquo modo naturales.

QUÆSTIO LXXXVI.

De effectibus peccati quantum ad maculam animæ.

- 1 Utrum macula animæ sit effectus peccati.
- 2 Utrum macula remaneat in anima post actum peccati.

QUÆSTIO LXXXVII.

De effectu peccati quantum ad reatum poenæ, & de ipso reatu poenæ.

- 1 Utrum reatus poenæ sit effectus peccati.
- 2 Utrum unum peccatum possit esse poena alterius peccati.
- 3 Utrum aliquod peccatum faciat reum poenæ æternæ.

- 4 Utrum faciat reum poenæ infinitæ secundum quantitatem.

- 5 Utrum omne peccatum faciat reum æternæ, & infinitæ poenæ.

- 6 Utrum reatus poenæ possit remanere post peccatum.

- 7 Utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.

- 8 Utrum unus puniatur pro peccato alterius.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De peccatis, quæ distinguuntur secundum reatum poenæ, & de venialibus per comparationem ad mortalia.

- 1 Utrum veniale peccatum dividatur convenienter contra mortale peccatum.
- 2 Utrum peccatum veniale, & mortale distinguantur genere.
- 3 Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.
- 4 Utrum veniale peccatum possit fieri mortale.
- 5 Utrum circumstantiæ aggravantes possit facere de veniali peccato mortale.
- 6 Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

QUÆSTIO LXXXIX.

De veniali peccato secundum se.

- 1 Utrum veniale peccatum causet maculam in anima.
- 2 De distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, fenum, & stipulam, I. ad Corinth. 11.
- 3 Utrum homo in statu innocentie poterit peccare venialiter.
- 4 Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.
- 5 Utrum primi motus sensualitatis infidelium sint peccata venialia.
- 6 Utrum peccatum veniale possit esse simul in aliquo cum solo peccato originali.

QUÆSTIO XC.

De exteriori principio actuum in ordine ad bonum, scilicet de lege in communi quantum ad ejus essentiam.

- 1 Utrum lex sit aliquid rationis.
- 2 De fine ejus, utrum scilicet lex ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem.
- 3 De causa ejus, utrum scilicet cujuslibet sit facere leges.
- 4 De promulgatione ipsius, utrum scilicet promulgatio sit de ratione legis.

QUÆSTIO XCI.

De legibus quantum ad earum differentiam.

- 1 Utrum sit aliqua lex æternæ.

Utrum

- 1 Utrum sit aliqua lex naturalis.
- 2 Utrum sit aliqua lex humana.
- 3 Utrum sit aliqua lex divina.
- 4 Utrum sit una tantum, vel plures.
- 5 Utrum sit aliqua lex peccati, seu fœditis.

QUÆSTIO XCII.

De lege quantum ad suos effectus.

- 1 Utrum effectus legis sit homines facere bonos.
- 2 Utrum effectus, seu actus legis sint imperare, vetare, permittere, & punire, ut Legis peritus dicit.

QUÆSTIO XCIII.

De legibus in speciali quantum ad legis singulares, & de ipsa lege æterna.

- 1 Quid sit lex æterna.
- 2 Utrum sit omnibus nota.
- 3 Utrum omnis lex ab ea derivetur.
- 4 Utrum necessaria, & æterna subjiciantur legi æternæ.
- 5 Utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ.
- 6 Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

De lege naturalis.

- 1 Quid sit lex naturalis.
- 2 Quæ sint præcepta legis naturalis.
- 3 Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali.
- 4 Utrum lex naturalis sit una apud omnes.
- 5 Utrum sit mutabilis.
- 6 Utrum possit à mente hominis delecti.

QUÆSTIO XCV.

De lege humana secundum se.

- 1 De utilitate legis humanæ.
- 2 De ejus origine, utrum scilicet derivetur à lege naturali.
- 3 De qualitate ejus.
- 4 De divisione ejusdem.

QUÆSTIO XCVI.

De lege humana quantum ad ejus potestatem.

- 1 Utrum lex humana debeat poni in communi.
- 2 Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.
- 3 Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.
- 4 Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientie.
- 5 Utrum omnes homines legi humanæ subdantur.

- 6 Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

QUÆSTIO XCVII.

De lege humana quantum ad ejus mutacionem.

- 1 Utrum lex humana sit mutabilis.
- 2 Utrum lex humana debeat semper mutari, quando aliquid melius occurrit.
- 3 Utrum lex humana per consuetudinem aboletur, & utrum consuetudo obtineat vim legis.
- 4 Utrum usus legis humanæ per dispensationem Rectorum debeat immutari.

QUÆSTIO XCVIII.

De veteri lege secundum se.

- 1 Utrum lex vetus sit bona.
- 2 Utrum sit à Deo.
- 3 Utrum sit à Deo mediantibus Angelis.
- 4 Utrum data sit omnibus.
- 5 Utrum omnes obliget.
- 6 Utrum congruo tempore fuerit data.

QUÆSTIO XCIX.

De lege veteri quantum ad præcepta ejus, scilicet de præceptorum ejus distinctione.

- 1 Utrum veteris legis sint plura præcepta, vel unum tantum.
- 2 Utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia.
- 3 Utrum præter moralia præcepta contineat aliqua ceremonialia.
- 4 Utrum præter hæc contineat aliqua judicialia præcepta.
- 5 Utrum præter præcepta moralia, ceremonialia, & judicialia contineat aliqua alia.
- 6 De modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

QUÆSTIO C.

De præceptis veteris legis, & primo de moralibus.

- 1 Utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ.
- 2 Utrum sint de actibus omnium virtutum.
- 3 Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.
- 4 De distinctione præceptorum decalogi.
- 5 De numero præceptorum decalogi.
- 6 De ordine eorundem.
- 7 De modo tradendi ipsa.
- 8 Utrum sint dispensabilia.
- 9 Utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto.
- 10 Utrum modus caritatis cadat sub præcepto.
- 11 De distinctione aliorum præceptorum moralium.
- 12 Utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

QUÆSTIO

QUÆSTIO CI.

De præceptis ceremonialibus veteris legis secundum se.

- 1 Quæ sit ratio præceptorum ceremonialium.
- 2 Utrum sint figuralia.
- 3 Utrum debuerint esse multa.
- 4 De distinctione ipsorum.

QUÆSTIO CII.

De præceptis ceremonialibus quantum ad suas causas.

- 1 Utrum præcepta ceremonialia habeant causam.
- 2 Utrum habeant causam litteralem, vel figuralem.
- 3 De causis sacrificiorum.
- 4 De causis sacramentorum.
- 5 De causis factorum.
- 6 De causis observantiarum.

QUÆSTIO CIII.

De præceptis ceremonialibus quantum ad eorum durationem.

- 1 Utrum præcepta ceremonialia fuerint ante legem.
- 2 Utrum in lege aliquam virtutem habuerint justificandi.
- 3 Utrum cessaverint, Christo veniente.
- 4 Utrum sit peccatum mortale ea observare post Christum.

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus in communi.

- 1 Quæ sint judicialia præcepta.
- 2 Utrum sint figuralia.
- 3 De duratione eorum, scilicet utrum obligent in perpetuum.
- 4 De distinctione ipsorum.

QUÆSTIO CV.

De præceptis judicialibus quantum ad ipsorum rationem.

- 1 De ratione præceptorum judicialium, quæ pertinent ad principes.
- 2 De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem.
- 3 De his quæ pertinent ad extraneos.
- 4 De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

QUÆSTIO CVI.

De lege nova, scilicet Evangelii, secundum se.

- 1 Utrum lex nova sit scripta, vel indita.

- 2 De virtute ejus, utrum justificet.
- 3 Utrum debeat dari à principio mundi.
- 4 Utrum sit duratura usque ad finem mundi, an debeat etiam lex succedere.

QUÆSTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem.

- 1 Utrum lex nova sit alia lex à lege veteri.
- 2 Utrum lex nova impleat veterem.
- 3 Utrum contineatur in veteri.
- 4 Quæ sit gravior, utrum lex nova, vel veteris.

QUÆSTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova.

- 1 Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere.
- 2 Utrum sufficienter exteriores actus ordinaverit.
- 3 Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus exteriores.
- 4 Utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

QUÆSTIO CIX.

De principio exteriori humanorum actuum, per quod juvantur ad velle agendum, scilicet de gratia quantum ad ejus necessitatem.

- 1 Utrum absque gratia possit homo aliquid verum cognoscere.
- 2 Utrum absque gratia Dei possit homo aliquid bonum facere, vel velle.
- 3 Utrum homo absque gratia possit Deum suum per omnia diligere.
- 4 Utrum homo absque gratia per sua naturalia possit præcepta legis observare.
- 5 Utrum homo absque gratia possit mereri vitam eternam.
- 6 Utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia.
- 7 Utrum absque gratia possit homo resurgere à peccato.
- 8 Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.
- 9 Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, & vitare peccatum.
- 10 Utrum possit perseverare in bono per se ipsum.

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

- 1 Utrum gratia ponat aliquid in anima.
- 2 Utrum gratia sit qualitas.
- 3 Utrum gratia differat à virtute infusa.
- 4 De subiecto gratiæ, utrum scilicet gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto.

QUÆSTIO

QUÆSTIO CXII.

De divisione gratiæ.

- 1 Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratis datam, & gratum facientem.
- 2 De divisione gratiæ gratum facientis per operantem, & cooperantem.
- 3 De divisione eundem per gratiam prævenientem, & subsequentem.
- 4 De divisione gratiæ gratis dare.
- 5 De comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis date.

QUÆSTIO CXIII.

De gratia quantum ad eius causam.

- 1 Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.
- 2 Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.
- 3 Utrum ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam.
- 4 Utrum gratia sit equalis in omnibus.
- 5 Utrum aliquis possit scire, se habere gratiam.

QUÆSTIO CXIV.

De gratia, quantum ad eius effectum, & primo de justificatione impii, que est effectus gratiæ operantis.

- 1 Quid sit justificatio impii.
- 2 Utrum ad eam requiratur gratia infusio.
- 3 Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

- 4 Utrum ad eam requiratur motus fidei.
- 5 Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.
- 6 Utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.
- 7 Utrum in justificatione impii sit ordo temporis, aut fiat subito.
- 8 De naturali ordine eorum que ad justificationem concurrunt.
- 9 Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.
- 10 Utrum justificatio impii sit miraculosa.

QUÆSTIO CXV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

- 1 Utrum homo possit aliquid mereri à Deo.
- 2 Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.
- 3 Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.
- 4 Utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter.
- 5 Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.
- 6 Utrum homo possit eam mereri alii.
- 7 Utrum aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum.
- 8 Utrum possit aliquis sibi mereri augmentum gratiæ, vel caritatis.
- 9 Utrum possit aliquis sibi mereri finalem perseverantiam.
- 10 Utrum bona temporalia cadant sub merito.



D I V I
T H O M Æ
A Q U I N A T I S
D O C T O R I S A N G E L I C I

S U M M Æ T H E O L O G I C Æ P R I M A S E C U N D Æ.

P R O L O G U S.

QUIA, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XII. à princ.) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem, & arbitrio liberum, & per se potestativum; postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, & de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, idest de homine, secundum quod & ipse est suorum operum principium quali liberum arbitrium habens, & suorum operum portitatem.

QUÆSTIO I.

*De ultimo fine hominis in communi,**in octo articulis divisæ.*

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ: & deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum que ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum hominis sit agere propter finem.

Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis nature.

Tertio, utrum actus hominis recipientis speciem à fine.

Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Quinto, utrum unus hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creature conveniant.

QUÆSTIO CXII.

De divisione gratiæ.

- 1 Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratis datam, & gratum facientem.
- 2 De divisione gratiæ gratum facientis per operantem, & cooperantem.
- 3 De divisione eundem per gratiam prævenientem, & subsequentem.
- 4 De divisione gratiæ gratis dare.
- 5 De comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis date.

QUÆSTIO CXIII.

De gratia quantum ad eius causam.

- 1 Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.
- 2 Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.
- 3 Utrum ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam.
- 4 Utrum gratia sit equalis in omnibus.
- 5 Utrum aliquis possit scire, se habere gratiam.

QUÆSTIO CXIV.

De gratia, quantum ad eius effectum, & primo de justificatione impii, que est effectus gratiæ operantis.

- 1 Quid sit justificatio impii.
- 2 Utrum ad eam requiratur gratia infusa.
- 3 Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

- 4 Utrum ad eam requiratur motus fidei.
- 5 Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.
- 6 Utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.
- 7 Utrum in justificatione impii sit ordo temporis, aut fiat subito.
- 8 De naturali ordine eorum que ad justificationem concurrunt.
- 9 Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.
- 10 Utrum justificatio impii sit miraculosa.

QUÆSTIO CXV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

- 1 Utrum homo possit aliquid mereri à Deo.
- 2 Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.
- 3 Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.
- 4 Utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter.
- 5 Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.
- 6 Utrum homo possit eam mereri alii.
- 7 Utrum aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum.
- 8 Utrum possit aliquis sibi mereri augmentum gratiæ, vel caritatis.
- 9 Utrum possit aliquis sibi mereri finalem perseverantiam.
- 10 Utrum bona temporalia cadant sub merito.



DIVI
THOMÆ
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

SUMMÆ THEOLOGICÆ PRIMA SECUNDÆ.

PROLOGUS.

QUIA, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XII. à princ.) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualis, & arbitrio liberum, & per se potestativum; postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, & de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, idest de homine, secundum quod & ipse est suorum operum principium quali liberum arbitrium habens, & suorum operum portitatem.

QUÆSTIO I.

*De ultimo fine hominis in communi,**in octo articulis divisæ.*

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ: & deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum que ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum hominis sit agere propter finem.

Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis nature.

Tertio, utrum actus hominis recipientis speciem à fine.

Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Quinto, utrum unus hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creature conveniant.

ARTICULUS I.

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Inf. art. 2. cor. & quest. vii. art. 1. cor. & quest. xxviii. art. vi. cor. & quest. xciv. art. 2. cor. & quest. cix. art. vi. cor. & III. con. cap. 11. & opus 11. cap. 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis; cum hae praepositio propter designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea. Illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actionibus sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. 1. in princ.). Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Praeterea. Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem, vel manum alius intentus, vel ficitur barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra. Omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in II. Phys. (text. 83. & 89.). Ergo homini continent omnia agere propter finem.

Respondetur dicendum, quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae quae sunt proprie hominis, in quantum est homo. Differt autem homo (a) ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem, & voluntatem; unde de liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis, & rationis*. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini continentur, possunt dici *quidem hominis actiones*, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo.

Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Ob-

(a) Ita ead. Alex. edit. Rom. & Patav. an. 1698. Theologi, Nicolajus, & edit. Patav. an. 1712. omittunt alius. (b) Ita Nicolajus. Editi plurimi ibi aliqua.

jectum autem voluntatis est finis, & bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit posterior in executione, est tamen primus in intentione agentis; & hoc modo habet rationem causae.

Ad secundum dicendum, quod si quae actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dicitur in corp. art. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui: alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius objecti visibile; ita impossibile est quod primum appetitum, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquatur quod si quae actio humana sit visus sui finis, ipsa sit imperata a voluntate; & ita (b) aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum; & ideo habent quasi finem imaginatum; non autem per rationem praestitutum.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae.

Inf. quest. l. art. 2. cor. & II. con. cap. xlvii. & III. cap. 1. vi. xvi. xxiv. cix. cx. & cxii. & de union. Verb. art. 5. cor. & II. Phys. lect. 4. cap. 11. princ. & lect. 10. princ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quae non cognoscuntur finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creature insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae agere propter finem.

2. Praeterea. Agere propter finem est ordi-

nare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quae ratione carent.

3. Praeterea. Bonum, & finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.). Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

Sed contra est quod Philosophus probat in II. Phys. (text. 49.) quod non solum intellectus, sed etiam aeterea agit propter finem.

Respondetur dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia (a) non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agentia. Nihil enim reducit se de potentia in actum: agens autem non movetur nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquam effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis, & rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis; cum non cognoscant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est (I. Phys. quest. xxxi. art. 2. & quest. cv. art. 5.).

Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.

Ad primum ergo (b) dicendum, quod quando homo per seipsum agit propter finem, S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Ita ead. & editi plurimi. Edit. Rom. non sequitur. (b) Ita editi ferè omnes. Theologi homo seipsum agit. Coe. Alex. dicendum, quod homo quando per se agit. (c) Ita ead. Alex. & Camera. cum editi pluribus. Edit. Rom. & Patav. an. 1698. omnia sua particularia.

cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; & ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem: quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod objectum voluntatis est finis, & bonum in universalibus. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione, & intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitivus determinatus ad aliquid bonum particulare. Manifestum autem est quod particularis causa movetur a causa universalis; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia (c) particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moventur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

ARTICULUS III.

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine.

Inf. art. 4. & quest. xvi. art. 2. & 3. & 4. & quest. lxxii. art. 1. & 3. & II. dist. xl. art. 2. cor. & mal. quest. 11. art. 4. ad 9.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Praeterea. Illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Praeterea. Idem non potest esse nisi in una specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de moribus Eccl. & Manichaeorum (de mor. Manich. cap. xiii. equiv.). *Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.*

Respondetur dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, & non secundum potentiam. Unde ea quae sunt composita ex materia, & forma, constituuntur in suis.

(a) Ita ead. & editi plurimi. Edit. Rom. non sequitur. (b) Ita editi ferè omnes. Theologi homo seipsum agit. Coe. Alex. dicendum, quod homo quando per se agit. (c) Ita ead. Alex. & Camera. cum editi pluribus. Edit. Rom. & Patav. an. 1698. omnia sua particularia.

fuit specibus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem, & passionem, utrumque horum ab actu principii sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam à calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo, actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem à fine sortiuntur. Utrouque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, & movetur à seipso. Dicitur enim supra (art. 1. hujus quæst.) quod actus dicuntur humani, in quantum procedunt à voluntate deliberata: obiectum autem voluntatis est bonum, & finis, & ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis, & similiter est terminus eorumdem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generata est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam (in prælat. prope fin.) *motus proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales, & actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus: & hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sic ab aliquo quantum ad actionem, & ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dicitur est (art. 1. hujus quæst. ad 1.) secundum hoc pertinet ad voluntatem: & hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiæ, & ad satisfaciendum iustitiæ: & ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturalis; & e converso ratio naturalis finis

accidit morali: & ideo nihil prohibet, actus qui sunt idem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, & e converso.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humane vite.

III. dist. 111. quæst. 11. art. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humane vite, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium 1v. cap. de div. Nom. (in princ. lect. 1.) Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum oportet quod illud bonum diffundat aliter bonum; & sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea. Ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: unde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur: species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinite, quia dato quolibet numero, alium majorem exigitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea. Bonum, & finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinites potest reflecti supra seipsum: possum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & sic in infinitum. Ergo in finibus humane voluntatis proceditur in infinitum, & non est aliquis ultimus finis humane voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit II. Metaph. (tex. 8.) quod *qui infinitum faciunt, asserunt naturam boni*. Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necessè est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in VIII. Physic. (tex. 34.) quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum: quia non esset primum movens, quod substracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur à primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, & ordo executionis; & in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde substracto principio, appetitus à nullo moveretur.

actum indifferenter semel, vel pluries supra seipsum voluntas reflectitur.

ARTICULUS V.

Utrum unus hominis possit esse plures ultimi fines.

Ius. quæst. xxi. art. 1. & quæst. xlii. art. 3. ad 2. & II. dist. xxiv. art. 3. cor. & III. dist. xxxi. quæst. 1. art. 1. cor. & mai. quæst. xiv. art. 2. cor. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. 1. & v.) quod *quidam ultimum hominis finem possunt in quantum, scilicet in voluptate, in quiete, in boni natura, & in virtute*. Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea. Quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea. Voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa sicut in ultimos fines.

Sed contra. Illud in quo quiescit aliquid sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vite suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur Philo. 113. 16. *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituent ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth. vi. 24. *nerve potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinari. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquid ut ultimum finem quod appetit (b) ut bonum

ver-

tur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio substracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea vero quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, & his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod (a) à fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profuere in causata; aliquid certum modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur Sap. xi. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ sunt per se, ratio incipit à principiis naturaliter notis, & ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in I. Posterior. (tex. 6.) quod in demonstrationibus non est processus in infinitum: quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, & non per accidens. In his autem quæ per accidens conneduntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, in quantum huiusmodi, quod est addatur quantitas aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsum per accidens se habet ad ordinem finium: quod patet ex hoc quod circa unum & eundem

(a) Theologi removeant præfessionem à; eam vero habent edicere, & editi fore amnes.

(b) Ita cum cod. Alean. editi plurimi, Theologi ex cod. Camer. & aliis ut sit bonum perfectum ipsius.

perfectum, & completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. 1. à princ.) *Finem boni nunc dicimus, non quo consistitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut (a) plene fit.* Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum (b) perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationali appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntarie ex fine speciem forantur, sic ut supra habitum est (art. 3. hujus quæst.) oportet quod à fine ultimo, qui est communis; forantur rationem generis: sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum: & præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. præc.)

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiuntur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponunt.

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei (c) extra ipsum.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul: quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet (in corp.)

(a) *Al. plenum.* (b) *Edic. Rom. perfectivum.* (c) *Al. extra ipsam.* (d) *Ita codd. Alcan. Omine. & Tarrac. cum edit. Pat. Edit. Rom. & Nicolai propter ultimum.* (e) *Edic. Rom. omittit nisi.*

RATICULUS VI.

Virum bonum omnia que vult, vult propter ultimum finem.

Inf. quæst. IX. art. 2. cor. & IV. dist. XLIX. quæst. 1. art. 3. quæst. 4. & I. con. cap. CX.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in princ. Metaphys. (cap. 11. in princ.) quod *scientia speculativa propter se ipsam queritur*: nec potest dici, quod qualibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, Quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit, aut facit. Non ergo omnia homo appetit, aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. 1. à princ.) *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter se ipsum.*

Respondeo dicendum, quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem: & hoc apparet duplici ratione.

Primo quidem quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ sunt à natura, quam in his quæ sunt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est (d) per ultimum finem.

Secundo quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causa secundæ moventes non movent, (e) nisi secundum quod moventur à primo movente: unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicæ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt de

lec-

lectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, & perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quodcumque aliquid appetit, vel operatur; sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium bonorum.

Sup. art. 5. cap. & I. Eth. lect. 9. fin.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam averuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, Secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi: quod patet esse falsum.

3. Præterea, Finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium, homines autem est convenient in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. iv. in princ.) quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5. hujus quæst.)

Sed quantum ad id in quo sita ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in

ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tamquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcumque aliud: sicut & omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile in quo maxime delectatur; qui habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum quod tamquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, averuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5. hujus quæst.)

ARTICULUS VIII.

Utrum in illo ultimo fine alia creatura conveniant.

Inf. quæst. CIII. art. 2. & II. dist. XXXVIII art. 1. & 2. cor. & I. con. cap. LXXV. & III. cap. XXV. XXV. & XXVII. fin. & XXVII. & ver. quæst. v. art. 6. ad 4.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. x. in princ. & cap. iv. lect. 1.) quod *Deus convertit omnia ad seipsum tamquam ad ultimum finem.* Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, Finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed (a) objectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (Lib. XIX. de civ. Dei cap.

(a) *Ita codd. Alcan. & Camerac. cum editis plurimis. Edit. Roman. bonum voluntatis.*

cap. 1. & XIII. de Trinit. cap. 14.) Sed non cadit in animalia experta rationis ut beata sit, sicut Augustinus dicit in Lib. LXXXI. 1. Qq. (quæst. v.) Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondendum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (a) in V. Metaph. (text. 22.) finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, & *quos* idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, & usus, sive adeptio illius rei: sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res: vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: & finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecunie, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis, & omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communiunt creature irrationales. Nam homo, & alie rationales creature consequuntur ultimum finem cognoscendo, & amando Deum quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit.

in octo articulis divisæ.

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possimus.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis.

Secundo, utrum in honoribus.

Tertio, utrum in fama, sive in gloria.

Quarto, utrum in potestate.

(a) *Cod. Camera. habet II. Physica sed neutro in loco tali distinctio invenitur, licet II. Physic. text. 24. aliqua finis distinctio proponatur.* (b) *Al. præcipue.* (c) *Ita veteri editione, & codice plurimi, quibus adhaeret editio Pat. an. 1698. Editio Nicolai inter cunctas, & editio Pat. an. 1712. cum hac nota: Hoc argumentum in pluribus codicibus deest: habens insuper sequens argumentum. Præterea. Beatitudo debet esse perfectum bonum, & sufficiens ad hominis desiderium satundum, vel ad illius indigentiam renovandam; & ita firmum, ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit in III. de consolat. (prosa 111.) inter abundantissimas opes aliqua semper animam confundit anxietas, & quod absens est, desideratur, qui desiderat autem, etiam qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est: ac proinde nibilo indigentem, sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsa vel invidiis auferri, vel amitti; ac propterea profusio indigent, ac serventur. Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest.*

Quinto, utrum in aliquo corporis bono. Sexto, utrum in voluptate. Septimo, utrum in aliquo bono animæ. Octavo, utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

III. cont. cap. xxx. & op. 11. cap. cviii. cclxiii. cclxiv. & op. xx. Lib. I. cap. viii. & Math. v. con. 3. 4. & 5. & I. Eth. 1. 5. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Hujusmodi autem finis proprie divitiæ dicitur enim Eccl. x. 1. Pecunia obediunt omnia. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea. Secundum Boetium in III. de consol. (prof. 11. à princ.) beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. & I. Polit. cap. 11.) ad hoc numerus est inventus, ut sit quasi filius habendi pro eo quodcumque bono voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea. Desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur: quia *avarus non impletur pecunia*, ut dicitur Eccl. v. 9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed, sicut Boetius in II. de consol. (pr. v. circa princ.) dicit, divitiis effundendo magis quam coarctando melius vivit: supsidem avaritiam semper odiosos, claros facit largitæ. Ergo in divitiis beatitudo non consistit. (c)

Respondendo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. vi.) scilicet naturales, & artificiales. Naturales quidem di-

vitæ sunt; quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut cibus, & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non juvat, ut denarii, sed ars humana eos advenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi (a) mensura rerum venalium.

Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Queruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis: & ideo non possunt esse ultimus finis (b) hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta, secundum illud Psal. viii. 8. Omnia subieci sub pedibus ejus.

Divitiæ autem artificiales non queruntur nisi propter naturales: non enim quererentur, nisi quia per eas emittuntur res ad usum vitæ necessitæ: unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecunie quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt: iudicium autem de bonis humanis non debet sumi à stultis, sed à sapientibus, sicut & iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene (c) moderatum.

Ad secundum dicendum, quod (d) pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur Prov. xvii. 16. Quid prodest stulto divitiis habere, cum sapientiam emere non possit?

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, qui secundum certam mensuram sufficit naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. vi à med.) Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, & desiderium (e) summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, & alia contemuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur: & ideo dicitur Eccl. xxiv. 29. Qui eduxit me, albus est vivens. Sed in appetitu divitiarum, & quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, (f) ipsa contemuntur, & alia appetuntur; secundum quod significatur Joan. iv. 13. cum Dominus dicit: Qui bibit aquam, & non bibet, & non sitit.

(a) *Al. mensura quardam* (b) *Ita cod. Veneris SS. Joannis, & Paris. B. d. est hominis.* (c) *Al. dispositum.* (d) *Al. pro pecunia.* (e) *Al. primi boni.* (f) *Al. tempore contemuntur.*

bibit ex hac aqua (per quam temporalia significatur) sicut iterum: & hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habeantur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

III. con. cap. xxviii. & op. 11. cap. cviii. & cclxiv. & Math. v. & I. Eth. 1. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas est premium virtutis, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. 11. in princ.) Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis premium, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 111.) Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea. Illud quod convenit Deo, & excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in VIII. Eth. (cap. xiv. & loc. nunc. cit.) & I. Tim. 1. 17. dicit Apostolus *Soli Deo honor, & gloria*. Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea. Illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ac patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra. Beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet beato, ut Philosophus dicit in I. Eth. (cap. v.) Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondendo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; & ita est signum, & testimonium quoddam illius excellentie, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; & secundum partes ejus, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est premium virtutis, propter quod virtuosus operatur; sed accipiunt honorem ab aliis.

(a) *Al. d. est hominis.* (b) *Al. dispositum.* (c) *Al. pro pecunia.* (d) *Al. primi boni.* (e) *Al. tempore contemuntur.*

hominibus loco premii, quasi à non habentibus ad dandum majors. Verum autem premium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuos operantur. Si autem propter honorem operantur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, & excellentissimis, in figuram, vel testimonium excellentiæ præsentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est (in corp. art.) contingit quod homines maxime honorem desiderant: unde querunt homines maxime honorari à sapientibus, quorum iudicio creduntur esse excellentes, vel felices.

ARTICULUS III. 11

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

III. con. cap. xxxix. & op. 11. cap. cviii. & cclxiv. & op. xx. lib. 1. cap. vii. & viii.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere quod redditur Sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apostolus Rom. vii. 18. *Non sunt condigne passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea. Bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium 1v. cap. de div. Nom. (circ. princ. lect. 1.) Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Aug. lib. III. cont. Maximin. cap. xiii. circ. med.) nihil aliud est quam *clara cum laude notitia.* Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea. Beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur: unde Boetius dicit in Lib. II. de consolat. (prof. vii. circ. med.) *Vi immortalitatem nobis propagare videmus, cum suavi famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria.

Sed contra. Beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse fallam: ut enim dicit Boetius in Lib. III. de consolat. (prof. vi. in princ.) *plurimi magnam sepe nomen falsi vulgi opinionibus*

(a) *Attulerunt.* (b) *Et ad Terrac. cum edit. plurimis. Edit Rom. bonum.*

(a) *attulerunt: quo quid turpius excogitari poterit? Nam qui falso prædicantur, sui ipsi necesse est laudibus trubeantur. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude*, ut Ambrosius dicit (August. loc. cit. in arg. 2.) Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, & aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio à rebus cognitis caulatur; sed divina cognitio est causa rerum cogitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest caulari à notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, & quodammodo caulatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Unde in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; & ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. xc. 19. *Eripiam eum, & glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutarem meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, & præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; & ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est: propter quod dicitur II. ad Cor. x. 18. *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est à Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Marc. vii. 38. *Filius hominis constituitur cum in gloria Patris sui coram Angelis ejus.*

Ad secundum dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam, vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur à bono existente in ipso homine; & sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; & sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem (b) beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur: si stabilitatem aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, & semper.

AR-

ARTICULUS IV. 12

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

III. con. cap. xxxix. & op. 11. cap. cviii. & cclxiv.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tamquam ultimo fini, & primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes: unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. xxii. 28. *Dii non detraheri.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea. Beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alio magis potest regere; quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea. Beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra. Beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta: ut enim dicit Boetius Lib. III. de consolat. (prof. vi. circ. med.) *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit; & postea: Potentem censes, qui satelire latus ambit? qui quos terret ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem quia potestas habet rationem principii, ut patet in V. Metaph. (text. 17.) Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo quia potestas se habet ad bonum, & ad malum; beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonum: unde magis potest consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat.

Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri & in bonis, & in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis fit quod sit per se sufficiens, ut patet in I. Eth. (cap. vii.) hoc necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit: adeptis autem singularis præmissorum, possunt adhuc multa bona

S. Thom. Op. Tom. II.

homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, & huiusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquid malum alicui provenire: quod non convenit præmissis: dicitur enim Eccl. v. 12. *quod dicitur interdum confessorum in malum domini sui; & simile patet in aliis tribus.*

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinatur: præmissa autem quatuor bona magis sunt à causis exterioribus, & ut plurimum à fortuna: unde & bona fortuna dicuntur.

Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas: unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur: & ita potestas se habet ad bonum, & ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impellendum boni usus potestatis: & ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quia in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V. 13

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf. quest. 111. art. 3. cor. & IV. dist. xlix. quest. 1. art. 1. quest. 1. & III. con. cap. xxxix. & xxxviii. princ. & op. 11. cap. cclxiv. & P. xxxii. & I. Eth. lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccl. xxx. 16. *Non est census supra census salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis bono.

2. Præterea. Dionysius dicit v. cap. de div. Nom. (à princ. lect. 1.) *quod esse est melius quam vivere, & vivere melius quam alia qua consequuntur.* Sed ad esse, vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertinet ad beatitudinem.

3. Præterea. Quanto aliquid est communius, tanto ab aliori principio dependet: quia quanto est causa superior, tanto ejus

B 2

vit-

virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causa efficiens consideratur secundum infinitatem, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quæ in omnibus insit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est quod secundum beatitudinem homo excedit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis à multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diturnitate vite, à leone in fortitudine, à cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondetur dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo.

Primo quidem quia impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est sine voluntati, & rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli. xv. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu constituti sui.* Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conservatio humani esse.

Secundo quia dato quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquid corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, & in corpore: & quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ anime non dependet à corpore, ut supra ostensum est (I. P. quæst. lxxv. art. 1. & xc. art. 4.) ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat: unde omnia bona corporis ordinantur ab bona anime sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus: & ideo rationabiliter bonum corporis præferitur bonis exterioribus, quæ per certum significantur, sicut & bonum anime præferitur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essentialem, præeminet vitæ, & omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia: & hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essentialem, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creature, sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde & Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, & intelligentia existentibus.*

Ad tertium dicendum, quod quia finis responderit principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium, scilicet, in quo est omnis essentia perfecta: cuius similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quedam quidem secundum esse tantum, quedam secundum esse vivens, quedam secundum esse vivens, & intelligentes, & beatum: & hoc paucorum est.

ARTICULUS VI. 14

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

IV. dist. XLV. quæst. 1. art. 3. quæst. 4. art. 3. & 4. III. cont. cap. xxvii. & xxxiii. & xxxv. opusc. 12. cap. cviii. & Ma. v. & II. Eth. lib. 1. & 10.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi: ridiculum est enim ab aliquo querere, propter quod velit delectari, ut dicitur in X. Ethic. (cap. 11.) Ergo beatitudo maxime in voluptate, & delectatione consistit.

2. Præterea. Causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in Lib. de causis propost. 1. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas: cuius signum est quod delectatio tantum alborbet hominis voluntatem, & rationem, quod alia bona continentere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea. Cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, & sapientes, & insipientes, & etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum: consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est quod Boetius dicit in III. de

de consol. (prof. vii.) *Tristes exitus esse voluptatum, quibus remissis libidinum suarum vultus intelligit: quæ si beatorum efficiere possent, nihil causa esset quin peccaretur quoque beatus esset dicatur.*

Respondetur dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, asumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII. Ethic. (cap. xxi. ad fin.) In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in unaqueque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius: sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Hunc autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo, si autem sit imperfectum, est beatitudo quedam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparsens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus anime corpore utens, bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materie corporalis, pars anime quæ est ab organo corpore absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis, & partium anime corpori concretarum: sicut in visibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitur: unde forma à materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis à materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum à materia, & consistit sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum anime. Unde Sapient. vii. 9. dicitur, quod *omne aurum in comparatione sapientie arena est exigua.* Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum, & quod ibi quietat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita & delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum, quod est delectationis objectum; & per consequens est principium ejus, & dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehementer appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostre cognitionis, sunt magis perceptibiles, unde etiam à pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut & appetunt bonum; & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non e converso, ut dictum est (in cor. art.) Unde non sequitur quod delectatio sit maximum, & per se bonum; sed quod unaqueque delectatio consequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio consequatur id quod est per se, & maximum bonum.

ARTICULUS VII. 15

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono anime.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono anime. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum: hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, & bona anime. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est (art. 5. & 6. hujus quæst.) Ergo consistit in bonis anime.

2. Præterea. Illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod est appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unumquodque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum (a) amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur, & desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis anime.

3. Præterea. Perfectio est aliquid ejusdem quod perficitur. Sed beatitudo est quodammodo perfectio anime, quæ est per se appet-

(a) Ita cod. Alcan. aliquæ cum editis plurimis. Theologi omnino amat.

perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est (art. 5. hujus quæst.). Ergo beatitudo est aliquid animæ; & ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de doctrina christiana (cap. xxii.) id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 8.) finis dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus; & usus, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: sit enim de potentia scientie actu sciens, & de potentia virtuosae actu virtuosae. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius: similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum (a) complexus appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quolibet autem bonum inhaerens ipsi animæ est bonum participatum, & per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquid eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ: quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, & quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & objectum, quod est extrinsecum: & hoc modo nihil prohibet di-

cere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tamquam bonum concupitum; amicus autem amatur tamquam id cui concupiscitur bonum: & sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitie aliquid homo supra se amet, est locus considerandi cum de caritate agetur (2. 2. quæst. xxv. art. 10. & quæst. xxvi. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhaerens; sed id in quo beatitudo consistit, quo scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS VIII. 16

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

I. P. quæst. xlii. art. 1. cor. & quæst. lxxxii. art. 2. cor. & 2. 2. quæst. lxxxv. art. 2. cor. & II. cor. cap. vii. §. 15. & cap. liv. & opusc. 11. cap. cviii. & cclxiv. & opusc. xxx.

Lib. I. cap. viii. & Psal. xxxii.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 14. cap. de divinis Nominibus (part. 1. lect. 3. & 6.) quod divina sapientia conjungit fines primorum principii secundarum: ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere inimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (quæst. lxxv. art. 7. & cviii. art. 8. & cx. art. 1.) videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea. Ultimus finis cujuslibet rei est (b) in suo perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universalitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, quod in VIII. Phys. (tex. 17.) dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universalitate creaturarum.

3. Præterea. Per hoc homo efficitur beatus per quod eius naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed

Ad primum dicendum, quod beatitudo in suo opere perfecta.

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo,

in octo articulis distinctis.

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, & quæ requirantur ad ipsam. Circa primum quarum ut octo.

Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio.

Tertio, utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.

Quarto, si est operatio sensitivæ partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis, Quinto, si est operatio speculativi intellectus, aut practici.

Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculatarum.

Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

Octavo, utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

I. P. quæst. xxvi. art. 3. & II. dist. xlii. quæst. 1. art. 2. quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III. de consol. (prola. 2. circa med.) *Esse dum ipsam beatitudinem necesse est consisti.*

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convocat Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea. Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tamquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tamquam in finem tendere debet nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit (Lib. I. de doctr. chrii. cap. 8. & xxii.) Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra. Nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum I. de doctr. chrii. (cap. 111. in princ.) *illis rebus fruendum est que nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Ref.

(a) Ita cod. Cambr. ex quo Theologi, Nicolaus & edit. Patav. sic legunt. Cod. Alcan. bonorum. Edit. Romæ subiectum beatitudinis omnium bonorum.

(a) Ita cod. Alcan. & Cambr. cum Nicolajo. Edit. Rom. & Patav. complexus boni appetitum.

(b) Ita cod. Alcan. Cambr. alique Editi plurimi

perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est (art. 5. hujus quæst.). Ergo beatitudo est aliquid animæ; & ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de doctrina christiana (cap. xxii.) id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 8.) finis dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus; & usus, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: sit enim de potentia scientie actu sciens, & de potentia virtuosæ actu virtuosæ. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius: similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum (a) complex appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quolibet autem bonum inhaerens ipsi animæ est bonum participatum, & per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquid eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ: quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, & quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & objectum, quod est extrinsecum: & hoc modo nihil prohibet di-

cere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tamquam bonum concupitum; amicus autem amatur tamquam id cui concupiscitur bonum: & sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitie aliquid homo supra se amet, est locus considerandi cum de caritate agetur (2. 2. quæst. xxv. art. 10. & quæst. xxvi. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhaerens; sed id in quo beatitudo consistit, quo scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS VIII. 16

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

I. P. quæst. xii. art. 1. cor. & quæst. lxxxii. art. 2. cor. & 2. 2. quæst. lxxxv. art. 2. cor. & II. cor. cap. vii. §. 15. & cap. liv. & opusc. 11. cap. cviii. & cclxiv. & opusc. xxx.

Lib. I. cap. viii. & Psal. xxxii.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 14. cap. de divinis Nominibus (part. 1. lect. 3. & 6.) quod divina sapientia conjungit fines primorum principii secundarum: ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere inimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (quæst. lxxv. art. 7. & cviii. art. 8. & cx. art. 1.) videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea. Ultimus finis cujuslibet rei est (b) in suo perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universalitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, quod in VIII. Phys. (tex. 17.) dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universalitate creaturarum.

3. Præterea. Per hoc homo efficitur beatus per quod eius naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed

Ad primum dicendum, quod beatitudo in suo opere perfecta.

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo,

in octo articulis distinctis.

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, & quæ requirantur ad ipsam. Circa primum quarum ut octo.

Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio.

Tertio, utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.

Quarto, si est operatio sensitivæ partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis.

Quinto, si est operatio speculativi intellectus, aut practici.

Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculatarum.

Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

Octavo, utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I. 17

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Inf. quæst. xxvi. art. 3. & II. dist. xlii. quæst. 1. art. 2. quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III. de consol. (prola. 2. circa med.) *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est consisti.*

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea. Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tamquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tamquam in finem tendere debet nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit (Lib. I. de doctr. chri. cap. 8. & xxii.) Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra. Nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum I. de doctr. chri. (cap. 111. in princ.) *illis rebus fruendum est que nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Ref.

(a) Ita cod. Cambr. ex quo Theologi, Nicolaus & edit. Patav. sic legunt. Cod. Alcan. bonorum. Edit. Romæ subiectum beatitudinis omnium bonorum.

(a) Ita cod. Alcan. & Cambr. cum Nicolajo. Edit. Rom. & Patav. complexus boni appetitum.

(b) Ita cod. Alcan. Cambr. alique Editi plurimi

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 8. & quæst. præc. art. 7.) finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fructus ejus rei quæ desideratur; sicut si dicatur, quod possessio pecunie est finis avari, & frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum incrementum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quam adeptio, vel fructus finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam; vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam: non enim per adeptionem, aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut & dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio, vel fructus summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II. 18

Utrum beatitudo sit operatio.

I. dist. 1. quæst. 1. art. 1. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 5. corp. & III. dist. xlix. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. & quæst. 1v. art. 2. & quæst. v. art. 19. cor. & I. Eth. lect. 1. & II. Meth. lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus Rom. vi. 22. *In beatis fructum vestrum in sanctificationem, sicut vero vitam æternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea. Boetius dicit in III. de consol. (prof. 11. circ. princ.) quod *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea. Beatitudo significat aliquid (a) in beato existentem, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat (b) aliquid ut existens in operante, sed magis ut aliquid procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea. Beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea. Unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multe. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea. Beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interruptitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. vii.) quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio.

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis: unde & actus secundus a Philosopho nominatur in II. de Anima (text. 2. 3. & 6.) nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus *vel in aqua que dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in II. de celo (text. 17.) Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis & sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim (quæst. 11. art. 5. & 7.) quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo: solus enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vite in actum reducitur; & sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; & hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis: quod patet per hoc quod dicitur Joan. xvii. 4. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te (c) Deum verum, & unum.*

Ad secundum dicendum, quod Boetius definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum: & hoc significavit, cum dixit,

xit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam: & ideo in I. Ethic. (loc. cit. in arg. Sed cont.) ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) duplex est actio. Una que procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut utere, & secare; & talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actus, & perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, & velle; & hujusmodi actio est perfectio, & actus agentis: & talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicatur quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis peringere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato: & hæc operatio est in eis unica, & sempiterna.

In hominibus autem secundum statum præsentis vite est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec unica est, quia operatio interfectione multiplicatur: & propter hoc in statu præsentis vite perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in I. Ethic. (cap. x.) ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*, post multa concludens: *Beati autem dicimus, ut homines.* Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *trinitas sicut Angeli in celo*, sicut dicitur Matth. xxii. 30.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objecto; quia una, & continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsentis vite quantum deficiunt ab unitate, & continue talis operationis, tantum deficiunt a beatitudinis perfectione, est tamen aliqua participatio beatitudinis; & quanto operatio potest esse magis continua, & una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, que circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita

S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Ita ex eod. Edit. Rom. García, Nicolajus, & edit. Patav. suppleendum putarunt ratione somni,

contemplativa, que versatur circa unum, ideo est circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: & quia etiam ipsam cessationem (puta a somni, vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videretur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum, & ad sextum.

ARTICULUS III. 19

Utrum beatitudo sit operatio sensitiva partis, aut intellectiva tantum.

II. cont. cap. xxxiii. & xxxvii. princ. & opus. 11. cap. cxxlv. & I. Eth. lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobiliori operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva: quia non possunt intelligere sinephantasmate, ut dicitur in III. de Anima (text. 30.) Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea. Boetius dicit in III. de Consol. (prof. 11. circ. princ.) quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed quedam bona sunt sensibilia, que attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea. Beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I. Eth. (cap. vii.) quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam lectionem omnes partes suas. Sed per operationem sensitivam quedam partes anime perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra. In operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter; alio modo antecedenter; tertio modo consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum incrementum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est (art. 1. hujus quæst.) cui homo conjungi non potest per sensus operationem: similiter etiam quia, sicut ostensum est (quæst. 11. art. 5.) in

C

cor-

(a) Ita eod. Alcan. Tarrac. & Camer cum editis fecerunt omnibus. Edit. Rom. in bono existens.
(b) Al. ut aliquid existens. (c) Vulgata solum Deum verum.

corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in presenti vita haberi potest: nam operatio intellectus præexistit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in celo: quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine anime, ut Augustinus dicit in epist. ad Diolocum, fit quoddam resurrexerunt in corpore, & in sensu corporali, ut in suis operationibus perfectior, ut infra (a) magis patebit, cum de resurrectione ageretur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur, à sensu dependit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vite.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori; in beatitudine autem imperfecta presentis vite à conversio à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV. 20

Utrum, si beatitudo est intellectiva pars, sit operatio intellectus, an voluntatis.

Inf. quæst. xxvi. art. 2. & 3. & II. cont. cap. xxv. xxvi. & xxvii. §. 2. & mal. quæst. xvi. art. 2. ad 6. & v. quæst. 1. art. 3. ad 3. & quæst. viii. art. 19. & epist. 11. cap. cvii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus X. de Civ. Dei (cap. x. & xi.) quod beatitudo hominis in pace consistit: unde in Psalm. c. lvi. 3. Qui posuit fines suos pacem. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

Præterea. Beatitudo est summum bonum.

(a) Edit. Patav. an. 1712. huic loco talem notam appingit. Quod hic citatur, S. D. non absolvit: habetur tamen aliquid simile III. P. quæst. 1. v. art. 3. ad 1.

num. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

Præterea. Primum moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitūs est victoria; quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas; quia movet alias vires, ut infra dicitur (quæst. ix. art. 1. & 3.) Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

Præterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum I. ad Cor. xii. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

Augustinus dicit in XIII. de Trin. (cap. v. in fin.) quod beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil vult male: & post pauca subdit (cap. vi. circ. med.) Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatorum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joann. xvii. 3. Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum suum. Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est (quæst. iiii. art. 2. ad 1.) Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Respondedo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est (quæst. 2. art. 6.) duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adjuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis (art. 1. huj. quæst.) quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem & absentem, cum ipsam desiderat, & presentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est presentis: non autem è converso ex hoc aliquid sit presentis, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse presentis voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed à principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit.

ARTICULUS V. 21

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

I. P. quæst. xx. art. 8. & IV. dist. xli. quæst. 1. art. 1. quæst. 3. & opus. 11. cap. cxi. & I. Eth. lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuilibet creature consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

Præterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum: unde & secundum perfectionem practici intellectus dicitur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicitur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

Præterea. Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, & passionem eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. x. in princ.) quod contemplatio promittitur nobis actionem omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.

Respondedo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici: quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optima potentia respectu optimi objecti: optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv. & viii.) & X. (cap. vii. ad fin.) ideo talis operatio est maxime propria homini, & maxime delectabilis.

hædit, vel aliquo huiusmodi; & tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur & circa intelligibilem finem contingit. Nam à principio voluntas consequi finem intelligibilem; consequitur autem ipsum per hoc quod sit presentis nobis per actum intellectus; & tunc voluntas delectata consequitur in fine jam adeptio. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxi. ante med.) quod beatitudo est gaudium de veritate, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter, & consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia, & impediencia ab ultimo fine, consequenter vero, in quantum jam homo, adeptio ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietatus.

Ad secundum dicendum, quod primum obiectum voluntatis non est actus eius, sicut nec primum obiectum visus est visio dei visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tamquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tamquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fructio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio præminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est delectationi in attingendo. Non enim diligitur nisi cogitatur, ut dicit Augustinus in X. de Trin. (cap. 1. & 11.) Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult: quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatitudo faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reductur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime queritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non queritur propter seipsam, sed propter actionem; ipse autem actio ordinatur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo, & Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliquantulum communicant, licet imperfecte.

Ex ideo ultima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, quæ hic haberi potest, primo quidem, (a) & principaliter consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passionis humanas, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VII. & VI. 11.)

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo practica intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio.

Et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicum cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis: & si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, & fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: nunc enim consideratio, & ordinatio actuum, & passionum eius esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

(a) In quibusdam codicibus desit & principaliter.

ARTICULUS VI.

22

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

1. 2. quæst. CLXVII. art. 1. ad 1. & opusc. 11. cap. CIV. CCLXII. & CCLXIV.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. X. Ethic. (cap. VII. in princ.) quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem: & distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam, & intellectum*; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea. Illud videtur esse ultima hominis beatitudo quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsam. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) *omnes homines natura scire desiderant*; & post pauca subditur (cap. 11. à princ.) quod *speculatio scientiarum propter seipsas queruntur*. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum: intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est quod dicitur Hierem. 1x. 23. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua*; & loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quæst. ad 4.) duplex est hominis beatitudo, una perfecta, & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem: sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilibus; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentie.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum

ARTICULUS VII.

23

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

I. P. quæst. LXXIV. art. 1. ad 2. & quæst. LXXXIX. art. 2. ad 3. & III. cont. cap. XLIV. & ver. quæst. 111. art. 3. ad 5. & opusc. 11 cap. CVIII. & CLXIV.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (xxvi. in Evang. parum à med.) *Nihil prodest interesse sibi hominum, si non contingat interesse sibi Angelorum*: per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea. Ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut conjungatur suo principio: unde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium, & finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius 1v. cap. de Celesti Hierarch. (parum à princ.) Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Præterea. Unaquæque natura perfecta est quando conjungitur superiori nature, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur nature spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine nature sunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut conjungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Hierem. 1x. 4. *In hoc gloriatur qui gloriatur, scire, & nosse me*. Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale.

Manifestum est autem quod unumquodque tantum est perfectio alicuius potentie, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentie: proprium autem objectum intellectus est verum. Quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in II. Metaphysic. (text. 4.) quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia filius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo of-

scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativa scientie non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientie: quia in principis scientie virtualiter tota scientia continentur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princ. Metaph. (à princ.) & in fine Poster. (text. ult.) Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilem cognitionem ducere potest. In cognitione autem sensibilem non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis est inferior homine: unde per formam lapidis non perficitur intellectus, in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem I. P. quæst. LXXXVIII. art. 2. quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquatur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quedam participatio veræ & perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst. ad 4.)

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam quæcumque similitudo, vel participatio eius.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum, & completum.

ostensum est (quæst. 111. art. 4. & quæst. 121. art. 1.) Unde relinquatur quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, & etiam altiore quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est (quæst. xc. art. 3.) Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium, & creationis anime, & illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est (quæst. cx. art. 1.) Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humana beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiores naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentie participantis; & sic ultima perfectio hominis est in hoc quod homo attingat ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut obiectum attingitur a potentia; & hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentie est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

ARTICULUS VIII. 24

Utrum beatitudo hominis sit in visione divina essentia.

Supra. art. 3. & I. P. quæst. xvi. art. 4. & quæst. xxvi. art. 2. & 3. & I. dist. 1. quæst. 1. art. 1. & II. dist. 14. & W. dist. xli. quæst. 1. art. 2. & quæst. xv. art. 3. quæst. 1. & III. cont. cap. xxxv. & xxxvii. & oppos. 111. cap. cvl. cvll. cvlll. clxli. clvi. & c.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divine essentia. Dicit enim Dionysius in 1. cap. Mystica Theologia (ad finem) quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo exornatur sicut omnia ignota. Sed id quod videtur per essentiam; non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam v. d. tur.

2. Præterea. Altioris naturæ perfectio al-

tior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur I. Joann. 111. 2. *Cum apparerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod ultima, & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divine essentia.

Ad cuius evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & querendum. Secundum est quod uniuscujusque potentie perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti.

Obiectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in III. c. Anima (text. 26.) unde instantum prædicat perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus alicui cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognoscere essentia causæ, ut scilicet sciat de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscat effectum, & scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 11. circ. med.) puta, si aliquis cognoscens eclypsim Solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est (artic. præc. & artic. 1. huj. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; & hoc modo idem est finis, & superioris, & inferioris naturæ, immo omnium rerum, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) Alio modo-

modo quantum ad consecutionem hujus rei; & sic diversus est finis superioris, & inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel Angeli videntis, & non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur,

in octo articulis divisa.

DEinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem: & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo, quid sit principalis in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.

Tertio, utrum requiratur comprehensio.

Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis.

Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Sexto, utrum perfectio corporis.

Septimo, utrum aliqua exteriora bona.

Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I. 25

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Supra. quæst. 111. art. 4. cor. & II. dist. xxxviii. art. 2. cor. & IV. dist. xlix. quæst. 111. art. 4. quæst. 3. & oppos. 11. cap. cvii. clxi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I. de Trinit. (cap. viii. à med.) quod *visio est tota merces fidei*. Sed id quod est premium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ix. in princ.) Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum: ut Philosophus dicit I. Eth. (cap. vii. circ. med.) Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (quæst. 111. art. 8.) videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

(a) *Preperam Edit. Rom.* sicut anima requiritur ad aliquid agendum. (b) *Ita dicitur Alcan. Camer. & Tarrac.* cum edit. *plurimis.* Al. impedit estimationem speculativi intellectus, intermedium misit. Item impedit estimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus.

3. Præterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in X. Ethic. (cap. viii.) Sed delectatio impedit actionem intellectus: *corrupti enim estimationem prudentiæ*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxi. ante mod.) quod *beatitudo est gaudium de veritate.*

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad beatitudinem. Uno modo sicut præambulum, vel preparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, (a) sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X. Ethic. (cap. iv.) Ea enim quæ delectabiliter facimus, atrentius, & perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est (hic sup.) ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; & dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intento retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi (b) impedit estimationem prudentiæ magis quam estimationem speculativi intellectus.

(a) *Ita dicitur Alcan. Camer. & Tarrac.* cum edit. *plurimis.* Al. impedit estimationem speculativi intellectus, intermedium misit. Item impedit estimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus.

ostensum est (quæst. 111. art. 4. & quæst. 121. art. 1.) Unde relinquatur quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, & etiam altiore quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est (quæst. 121. art. 1.) Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium, & creationis anime, & illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est (quæst. 121. art. 1.) Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humana beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiores naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentie participantis; & sic ultima perfectio hominis est in hoc quod homo attingat ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut obiectum attingitur a potentia; & hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentie est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

ARTICULUS VIII. 24

Utrum beatitudo hominis sit in visione divina essentia.

Supra art. 3. & 4. P. quæst. 111. art. 4. & quæst. 121. art. 1. & 3. & 4. I. dist. 1. quæst. 12. art. 1. & II. dist. 14. & 15. & III. dist. 18. quæst. 1. art. 2. & quæst. 14. art. 3. & quæst. 1. & III. cont. cap. xxxv. & xxxvii. & oppos. 111. cap. cvl. cvll. cvlll. clxli. clxvi. & c.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divine essentia. Dicit enim Dionysius in 1. cap. Mystica Theologia (ad finem) quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo exornatur sicut omnia ignota. Sed id quod videtur per essentiam; non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam v. d. tur.

2. Præterea. Altioris naturæ perfectio al-

tior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur I. Joann. 111. 2. *Cum apparerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod ultima, & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divine essentia.

Ad cuius evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & querendum. Secundum est quod uniuscujusque potentie perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti.

Obiectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in III. c. Anima (text. 26.) unde instantum prædicat perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus alicui cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognoscere essentia causæ, ut scilicet sciat de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscat effectum, & scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 11. circ. med.) puta, si aliquis cognoscens eclipticam Solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est (artic. præc. & artic. 1. huj. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; & hoc modo idem est finis, & superioris, & inferioris naturæ, immo omnium rerum, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) Alio modo-

modo quantum ad consecutionem hujus rei; & sic diversus est finis superioris, & inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel Angeli videntis, & non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur,

in octo articulis divisa.

DEinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem: & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo, quid sit principalis in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.

Tertio, utrum requiratur comprehensio.

Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis.

Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Sexto, utrum perfectio corporis.

Septimo, utrum aliqua exteriora bona.

Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I. 25

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Supra quæst. 111. art. 4. cor. & II. dist. xxxviii. art. 2. cor. & IV. dist. xlix. quæst. 111. art. 4. quæst. 3. & oppos. 11. cap. cvii. clxi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I. de Trinit. (cap. viii. à med.) quod *visio est tota merces fidei*. Sed id quod est premium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ix. in princ.) Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum: ut Philosophus dicit I. Eth. (cap. vii. circ. med.) Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (quæst. 111. art. 8.) videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

(a) *Preperam Edit. Rom.* sicut anima requiritur ad aliquid agendum. (b) *Ita dicitur Alcan. Camer. & Tarrac. cum edit. sicutin. Al.* impedit æstimationem speculativi intellectus, intermedium misit. Item impedit æstimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus.

3. Præterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in X. Ethic. (cap. viii.) Sed delectatio impedit actionem intellectus: *corrupti enim æstimationem prudentiæ*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxi. ante mod.) quod *beatitudo est gaudium de veritate.*

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad beatitudinem. Uno modo sicut præambulum, vel preparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, (a) sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adeptio. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X. Ethic. (cap. iv.) Ea enim quæ delectabiliter facimus, atrentius, & perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est (hic sup.) ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; & dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intento retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi (b) impedit æstimationem prudentiæ magis quam æstimationem speculativi intellectus.

ARTICULUS II. 26

Utrum in beatitudine sit principalis visio quam delectatio.

Sup. art. 1. & loci ibi notatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalis in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in X. Ethic. (cap. 1v. a med.) est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

Præterea. Illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde & natura in operationibus necessariis ad conservationem individuï, & speciei delectationem apponit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

Præterea. Visio respondet fidei: delectatio autem, siue fructio caritatis. Sed caritas est major fide, ut dicit Apostolus I. ad Corinth. xiii. Ergo delectatio, siue fructio est potior visione.

Sed contra. Causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam questionem movet Philosophus in X. Ethic. (cap. xv. in fin.) & eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas querit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis efficit finis, quod est contra præmissa quæst. 1. art. 1. ad 2. sed ideo querit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalis bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit (loc. cit. in arg.) delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem, qui est ad iuventutem consequens: unde delectatio est quadam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes querantur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio; unde principalis intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est instructor nature, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid estimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod caritas non querit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens ut delectetur in bono adepto, quod amat: & sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

ARTICULUS III. 27

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

1. dist. 1. quæst. 1. art. 1. corp. & IV. dist. XLII. quæst. IV. art. 1. quæst. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum (cap. ix. implic. sed expref. serm. xxxviii. de verb. Dom. cap. 111.) Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile. Ergo siue comprehensione est beatitudo.

Præterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt alie potentie quam intellectus, & voluntas, ut in primo dictum est (quæst. lxxix.) Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

Præterea. Beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta: objecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum: verum correspondet visioni, & bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. ix. 24. Sic currite ut comprehensatis. Sed spiritualis cursus terminatur ad

beatitudinem: unde ipse dicit II. ad Tim. ult. 7. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona iustitie. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

ARTICULUS IV. 28

Utrum ad beatitudinem requiratur restitudo voluntatis.

Inf. quæst. v. art. 4. & 7. cor. & opus. 11. cap. CLXXIII.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod restitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est (quæst. 111. art. 4.) Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur restitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Augustinus in Lib. I. Retractionum (cap. 1v. a princ.) Non approbo quod in oratione dixi Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti: respondere enim potest, multos etiam non mundos scire vera. Ergo restitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

Præterea. Prius non dependet à posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet à restitudo voluntatis.

Præterea. Quod ordinatur ad aliquod tamquam ad finem, non est necessarium adeptum jam sine, sicut navis, postquam pervenitur ad portum. Sed restitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tamquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria restitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Math. v. 8. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt: & Hebr. xii. 14. Facite sequimini cum cunctis, & sanctorum, sine qua nemo videbit Deum.

Respondeo dicendum, quod restitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter, & concomitanter.

Antecedenter quidem, quia restitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam: ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat restitudo voluntatis.

Concomitanter autem, quia, sicut dictum est (quæst. 111. art. 8.) beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentie, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ita voluntas videns Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videns Dei essentiam ex necessitate amat

beatitudinem: unde ipse dicit II. ad Tim. ult. 7. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona iustitie. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem: per intellectum quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinem amantis ad amicum: quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, & tunc jam non queritur: quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci; & tunc etiam non queritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem.

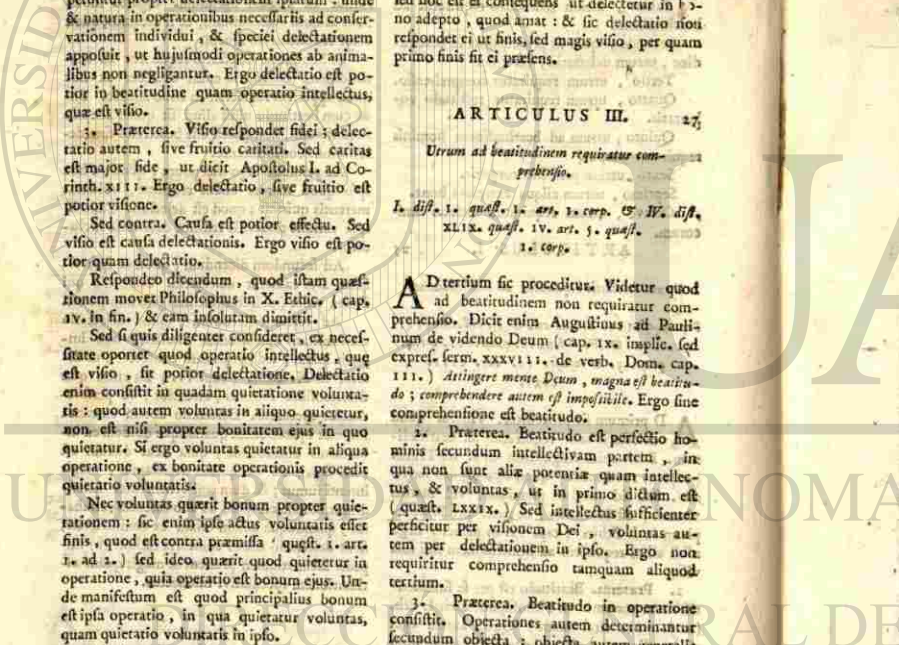
Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est (art. 1. h. quæst.) Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere; scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fructuionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensio in comprehendente; & sic omne quod comprehenditur à finito, est finitum: unde hoc modo Deus comprehendendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tenionem alicuius rei, quæ jam præsentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, quia ejusdem est amare aliquid, & rendere in illud non habitum: ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quadam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa quæ præ-

S. Thom. Op. Tom. II.



quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit: & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præcigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussorem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem, sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS V. 29

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

III. Part. quæst. v. 11. art. 4. ad 2. & quæst. xv. art. 10. cor. & ad 2. & IV. dist. xlix. quæst. xv. art. 5. quæst. 2. cor. & ad 1. & IV. cont. cap. xlviii. & pat. quæst. v. art. 10. cor. & apoc. 11. cap. cl. 11. & Job. xix. fin.

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratia præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis, & gratia: anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea. Beatitudo est operatio quadam perfecta, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 2.) Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea. Beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea. Secundum Philosophum in X. Eth. (cap. vii. & lect. 7. cap. xlii.) operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separata

est impedita: quia, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxv.) *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitus retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum celum, id est in visionem essentia divina. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.*

5. Præterea. Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separata: quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (loc. cit.) Ergo anima separata à corpore non est beata.

6. Præterea. Homo in beatitudine est Angelus æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut Augustinus dicit (ibid.) Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apocal. xiv. 13. *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

Respondetur dicendum, quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quæ habetur in hac vita; & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vite de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vite operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine plantamata, quod non est nisi in organo corporeo, ut in I. habitum est (quæst. lxxxv. art. 7.) Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ Sanctorum à corporibus separata ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora relinquant. Quod quidem apparet esse falsum & auctoritate, & ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit II. ad Corinth. v. 6. *Quantum sumus in corpore, peregrinamur à Domino: & quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: Per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Ex quo apparet quod quædam aliqui ambulant per fidem, & non per speciem, carens visione divine essentia, nondum est Deo præsens. Animæ autem Sanctorum à corporibus separatae sunt Deo præsentis: unde subditur: *Audemur autem, & voluntatem habemus hanc peregrinari à corpore, & presentes esse ad Deum.* Unde manifestum est quod animæ Sanctorum separatae à corporibus ambulanti per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter plantamata, in quibus veritatem intelligibilem convenitur, ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 7.) Manifestum est autem quod divina esse-

fen-

ARTICULUS IV. 26

Utrum fides informis possit fieri formata, vel à converso.

III. dist. xliii. quæst. 111. art. 4. & IV. dist. xviii. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. cor. & verit. quæst. xiv. art. 7. & ad Rom. 1. lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec à converso. Quia, ut dicitur I. ad Corinth. xlii. 10. *cum venerit quod perfectum est, evanescit quod ex parte est.* Sed fides informis imperfecta est respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea. Illud quod est mortuum non est vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Jac. 11. 20. *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea. Gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fidelis, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea. Sicut Boetius dicit, *accidentia alterari non possunt.* Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, & quandoque informis.

Sed contra est quod Jacob. 11. super illud, *Fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa (interlin.) „ quibus revivicit “ Ergo fides quæ erat prius mortua, & informis, fit formata, & vivens.

Respondetur dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod alius est habitus fidei formatae, & informis; sed adveniente fide formata, tollitur fides informis; & similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquid Dei donum excludat; neque etiam quod aliquid Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae, & informis; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

S. Th. Op. Tem. III.

(a) Ita eod. Textu. Alcan. & Canter. sed Nicolajus, & edit. Patav. fidei perfectæ. Al. fidei neque perfectæ, neque imperfectæ: item de ratione rei perfectæ. Theologi notant imperfectam esse possum à D. Thoma: quo fundamento? videntur tamen nostram lectionem.

Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatae, & informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem; ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatae, & informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata, & informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum, quando imperfectio est de ratione imperfecti; tunc enim oportet quod adveniente perfectio, imperfectio excludatur; sicut adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum; sicut pueritia non est de ratione hominis, & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione (a) fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est (in corp.) Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet animæ; & ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est quod est mortuum, & quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam, vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quando fides durat. Dicitur est enim supra (P. I. quæst. c. v. art. 1. & 12. quæst. c. 11. art. 9.) quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut Sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fidelis quam adveniens infidelis: quia in utroque operatur fidem: in uno quidem confirmando, & perficiendo; in alio de novo creando.

Vel potest dici, quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut è contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale peccandum.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod

D 2

quod fides formata sit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

ARTICULUS V. 27

Utrum fides sit virtus.

1. 2. quæst. lxxv. art. 2. & III. dist. xxv. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. & quæst. lxi. art. 1. quæst. 2. & xvi. quæst. xiv. art. 3. & 6.

AD quantum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam virtus est quod bonum facit habentem, ut dicit Philosophus in II. Ethic. (cap. vi.) Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea. Perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. vi.) circ. princ. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea. Fides formata, & informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est (art. præc.) Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea. Gratia gratis data, & fructus distinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas J. Corinth. xii. & similiter inter fructus, ad Galat. v. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quod homo per virtutes justificatur: nam *justitia est tota virtus*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Sed per fidem homo justificatur, secundum illud ad Rom. v. 1. *Justificati ergo ex fide pacem habeamus* &c. Ergo fides est virtus.

Respondendo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (1. 2. quæst. lxxv. art. 3. & 4.) virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas in-

falibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formata. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum: quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 3.) Ex caritate autem, quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: (a) quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibilis, & prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 4. & quæst. lxxv. art. 1.) quia ad actum temperantia requiritur & actus rationis, & actus (b) concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio: & ideo, in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius, in quantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humane non ex necessitate conclusioni, cui potest subesse falsum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divine, quæ est infallibilis, & ita non potest ei subesse falsum: & ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quod fides formata, & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertinet ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.)

Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt, quod fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Sed hoc non convenienter dicitur: quia gratia gratis data, quæ ibi enumeratur, non sunt communes omnibus membris Ecclesie. Unde Apostolus dicit: *Dispositio gratiarum sunt*: & iterum: *Alii datur hoc, ali datur illud*. Fides autem informis est communis omnibus mem-

(a) Ita ex codicibus editi omnes. Nicolaus cum Thologo sic ordinat: quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus &c. (b) Ita ead. Tarrac. Alean. Paris. cum Nicolaus & edit. Patav. Al. concupiscencia.

membris Ecclesie: quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum.

Unde dicendum est, quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia; sicut pro *confidentia fidei*, ut dicit Glossa (interl. ibid.) vel pro *sermone fidei*. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis: unde ad Galat. v. ubi enumerantur fructus, exponitur fides *de inviolabilibus certitudo*.

ARTICULUS VI. 28

Utrum fides sit una virtus.

III. dist. xxv. quæst. 11. art. 6. quæst. 2. & IV. dist. 1. quæst. 11. art. 2. quæst. 5. cor. & v. quæst. xiv. art. 12. & Rom. v. lxx. 5. fin. & lxx. 6. & II. Corinth. xiv. lxx. 1. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. v. ita etiam sapientia, & scientia inter dona Dei computantur, ut patet I. Cor. xii. Sed sapientia, & scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII. de Trinit. (cap. xix. ad princ.) Cum ergo fides sit de æternis, & de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) Sed non est una & eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet I. Cor. v. 11. 14. *Ecce virgo concepit*. Ergo non est una fides.

3. Præterea. Fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Ephes. iv. 5. *Unus Dominus, una fides*.

Respondendo dicendum, quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo ex parte objecti; & sic est una fides: objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subiecti; & sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut & quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo si

fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, & differens numero in diversis.

Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est quod ab omnibus creditur; & si sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) Et ideo fides una est de temporalibus, & æternis. Secus autem est de sapientia, & scientia, quæ considerant temporalia, & æterna secundum proprias rationes utroqueque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia præteriti, & futuri non contingit ex aliqua diversitate rei credite, sed ex diversitate habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (1. 2. quæst. cxi. art. 4. & quæst. cvii. art. 1. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS VII. 29

Utrum fides sit prima inter virtutes.

1. 2. quæst. xvi. art. 6. & III. dist. xlii. quæst. 11. art. 5. & v. quæst. xiv. art. 2. cor. & ad 1. & 2. & art. 3. ad 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. xii. in Glossa (ordin. Ambr.) super illud *Dico vobis amici mei*, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea. Quædam Glossa (interl. Calfiod.) dicit (a) super illum Psalm. *Noli amulari* (in ea verba *Spes in Domino* Psalm. xxxvi.) quod spes introducit ad fidem. Spes autem est virtus quedam, ut infra dicitur (quæst. xvi. art. 1.) Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea. Supradictum est (art. 2. huj. quæst.) quod intellectus credentis inclinatur ad assentientium his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quedam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea. Fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa (in-

(a) Ita ex codicibus editi veteres. Nicolaus & edit. Patav. super illud, *Spes in Domino* in Psalm. xxxvi. *Noli amulari*, quod spes &c. ex margine in textum traducta adnotatione.

(intellect. & ord. Ang. Lib. de fid. & operib. cap. xvii. sup. illud *Fundamentum in aedem* etc.) dicitur I. ad Corinth. 111. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) Ergo fides à caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est (s) magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars aedificii: & ita videtur quod sit prior fide.

2. Præterea. Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo caritas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. xi. 1. quod fides est substantia sperandarum rerum. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est (1. 2. quæst. x111. art. 3. & quæst. xxx1v. art. 4. ad 1.) necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem, & caritatem, in intellectu autem per fidem; necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, & caritas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. Phys. (text. 32.) Et secundum hoc aliqua virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum remouent impedimenta credendi; sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impediendum fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; & idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint vere virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum in Lib. iv. contra Iulianum (cap. 114.)

Unde patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. xi. art. 1.) Sed ex spe aliquis introductus potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adherat: & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divinam mandata; & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est (1. 2. quæst. c. art. 2.) Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; & sic obedientia est specialis virtus, & pars iustitiæ: reddit enim superiori debitum, obediendo (b) sibi: & hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes aedificii cohererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Colos. 111. 14. *Super omnia caritatem habete, quæ est vinculum perfectiõnis.* Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præcigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus; sed talis actus præsupponit fidem: in qua non potest voluntas perfecta amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII. 30

Utrum fides sit certior scientia & aliis virtutibus intellectualibus.

III. dist. xx111. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. & III. cont. cap. cl1v. & ver. quæst. x. art. 12. ad 1. & Joana. v. lect. 3. fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albus quod est nigrus impermixtus. Sed intellectus, & scientia, & etiam

(a) *De omni eidd. Tarrat. & Meano. edit. Patav. Al. majus.* (b) *Nicolajus ei; sed msi. & editi pasum ut hic.*

ARTICULUS II. 34

Utrum unus homo possit esse beator altero.

IV. dist. xlix. quæst. 1. art. 4. quæst. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beator. Beatitude enim est premium virtutis, ut Philosophus dicit in I. Ethic. cap. 1x. Sed pro operibus virtutum omnibus equalis merces redditur: dicitur enim Matth. xx. 10. quod omnes qui operati sunt in vineis, acceperunt singulis denarios: quia, ut dicit Gregorius (hom. xix. in Evang. ante med.) *equalem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beator alio.

2. Præterea. Beatitude est summum bonum. Sed summum non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudo unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea. Beatitude, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquid bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Joan. xiv. 2. *In domo Patris mei mansiones multe sunt:* per quas, ut Augustinus dicit (Lib. de S. virgin. cap. xxvi. in fin. & tract. lxxv. in Joan. circ. med.) *diverse meritum dignitates intelliguntur in vita æterna.* Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis; & non omnium est equalis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 8. & quæst. 11. art. 7.) in ratione beatitudinis duo includuntur; scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; & adeptio, vel fructio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum, & causa, non potest esse una beatitudo alia major: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus; cujus fructio homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fructioem, potest aliquis alio esse beator: quia quanto magis hoc bono fruatur, tanto beator est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium ex eo quod est melius dispositus, vel ordinatus ad ejus fructioem: & secundum hoc potest aliquis alio beator esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fructioem.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo

dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fructio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquid bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum in fructum, quod est bonum omnium boni, ut Augustinus dicit (XIII. de Trin. cap. vii.) Sed dicitur aliquis alio beator ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in V. Confess. (cap. 1v. circ. princ.) *Qui te, & illa novis, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS III. 35

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf. art. 3. cor. & quæst. lxxv. art. 1. cor. & III. dist. xxv11. quæst. 11. art. 2. cor. & IV. dist. xlix. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. ad 3. & ver. quæst. xiv. art. 2. cor. & 1. Eth. lect. 16. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psal. cxxv. 11. *Beati immaculati in vita, qui ambulavit in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea. Imperfecta participatio summi boni non admittit rationem beatitudinis: alioquin unus non esset beator alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, & amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. cxi. 1. *Beatum dixerunt populum cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona.* Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Job xiv. 1. *Homo natus de muliere, brevis vivens tempore, replietur malis miserii.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest perfecta autem, & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum omnem malum excludit, & omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi: multis enim malis præsentis vitæ subjacet, quæ vitari non possunt, & ignorantia ex parte intellectus, &

ARTICULUS III. 35

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf. art. 3. cor. & quæst. lxxv. art. 1. cor. & III. dist. xxv11. quæst. 11. art. 2. cor. & IV. dist. xlix. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. ad 3. & ver. quæst. xiv. art. 2. cor. & 1. Eth. lect. 16. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psal. cxxv. 11. Beati immaculati in vita, qui ambulavit in lege Domini. Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea. Imperfecta participatio summi boni non admittit rationem beatitudinis: alioquin unus non esset beator alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, & amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. cxi. 1. Beatum dixerunt populum cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Job xiv. 1. Homo natus de muliere, brevis vivens tempore, replietur malis miserii. Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest perfecta autem, & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum omnem malum excludit, & omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi: multis enim malis præsentis vitæ subjacet, quæ vitari non possunt, & ignorantia ex parte intellectus, &

Inordinate affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus penalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter persequitur XIX. de civit. Dei (cap. v. vi. vii. & viii.) Similiter enim boni desiderium in hac vita satari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem presentis vite transitoria sunt: cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentia, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in I. ostensum est (quæst. xii. art. 1.) Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primam ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. viii. 24. *Spes salutis facti sumus*; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summam boni fructuonem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruatur: & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quedam, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 2.) vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; & sic non ex toto in sua estimatione deficient.

ARTICULUS IV. 36

Utrum beatitudo habita possit amitti.

In P. quæst. lxxv. art. 2. cor. & I. dist. viii. quæst. 111. art. 2. cor. fin. & III. cor. cap. lxxix. lxi. & lxxii. & op. 11. cap. clxxix. & Jo. xi. lect. 50.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim

est perfectio quedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

Præterea. Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur; & ita homo desinet esse beatus.

Præterea. Principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. de iustis, quod *ibunt in vitam æternam*, quæ ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudinæ imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet per oblivionem, puta cum corrupti per scientiam ex aliqua aegritudine, vel per aliquas occupationes; quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vite amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus dicit in I. Eth. (cap. x. in fin.) *aliquis esse in hac vita beatus non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subiecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam; sciendum est, quod Origenes posuit (Lib. I. Periarch. cap. v.) quorundam Platoniorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum, & sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod ejus retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affigatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod

homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nonquam se amittitur: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI. Eth. (cap. 11.) Non igitur jam vere erit beatus, si aliquid malum ei inest.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (quæst. 111. art. 8.) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentia consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre: quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficientis, & queritur aliquid sufficientis loco ejus; aut habet aliquid incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentia replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psal. xvi. 15. *Satisbor, cum apparuerit gloria tua*; & Sap. vii. 11. dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientia. Similiter etiam non habet aliquid incommodum adjunctum: quia de contemplatione sapientia dicitur Sap. viii. 16. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec sedum consilium ejus*. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum substractio beatitudinis sit quedam pena, non potest talis substractio à Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt; cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur relictio voluntatis, ut supra ostensum est (quæst. xv. art. 4.) Similiter etiam nec aliquid aliud agens potest eam subtrahere: quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur; & sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum, transeat homo de beatitudine ad miseriam, & converso: quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent temporibus, & motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Ita Garcia, Theologi, Nicolaus, & editi plurimi. Codices, quidam, & editi Rom. quam id quod per finem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret sine propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

ARTICULUS V. 37

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem

In P. quæst. lxxii. art. 1. & 3. & I. P. q. xii. art. 4. & quæst. xciv. art. 1. & IV. dist. xl. quæst. 11. art. 6. & III. cor. cap. lxi.

cxlviii. clvi. & clx. & Rom.

1. lect. 9. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium (a) quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

Præterea. Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creature per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

Præterea. Beatitudo est operatio perfecta secundum philosophum (II. Eth. cap. vi.) Eisdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem; dicit enim Apostolus I. ad Corinth. 11. 9. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentiis suis*. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

E

Ref.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo & virtus, in cuius operatione consistit: de quo infra dicetur (quæst. xii. art. 1.)

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est (quæst. xii. art. 2.) consistit in visione divinæ essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est (quæst. xi. art. 4.) Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus sicut de intelligentia dicitur in Lib. de causis (profa. 8.) quod cognoscit ea quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ. Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creaturæ, deficit à visione divinæ essentiae, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creaturæ. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, & tegumenta, sicut aliis animalibus: quia dedit ei rationem, & manus quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi: hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit conversari ad Deum, qui cum faceret beatum. *Quæ est enim per amicos possumus, per nos aliquid possimus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11. post med.)*

Ad secundum dicendum quod, nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II. de celo (à text. 60. usque ad 66.) sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc fit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indiget ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis: quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, & perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt: non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quicquid potest causari dispositionem materiam, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potentati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo: cum operationis speciei dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo invenitur in rebus, unus partium universi ad invicem, aliusque totius universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in XII. Metaph. (text. 52. & 53.) sicut ordo partium exercitus ad ducem, sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creature agunt in inferiores, ut in I. dictum est (quæst. xxi. art. 1. ad 3.) Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est potentia tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 4.) Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est (quæst. cx1. art. 1.) Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. lxxxiii. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem, & actionem; illud quod excedit naturam creaturæ, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate à Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. præc.) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creaturæ. Unde impossibile est quod per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo

mo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, & de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentis activi ordinatis quod perducere ad ultimam finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentie coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab Angelis ad consecutionem ultimi finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimam finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum, & naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum; sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata, aut calefacta, possunt alia calefacere, & illuminare: sic enim illuminatio, & calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, & secundum esse similitudinarium, vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinarum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiae, ut in primo dictum est (quæst. cv1. art. 1. ad 2.) ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur à Deo.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo.

Insa. quæst. vi. & I. quæst. lxi. art. 5. ad 1. & opusc. 11. cap. clxxxiii.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dis-

positionem materiam, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est, art. præc. non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita & naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione precedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea. Apostolus dicit Rom. 14. beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Joan. x111. 17. *Si habetis scitis, beati estis, si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 14. art. 4. requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimam finem: quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat precedere ejus beatitudinem. Possit enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, & finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam.

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in II. de celo, text. lxx1. & seq. *eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid vero motu, & aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud.* Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creaturæ, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritorie, ut in primo expostum est, quæst. lxx1. art. 5. homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum; qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philo-

Iohannem (I. Eth. cap. IX. Et X. cap. VI. VII. & VIII.) beatitudo est premium virtuosorum operationum.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præxigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posterum. Et similiter quia per Christum, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 11. *Qui multos filios in gloriam adduxerat*: statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem: quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quod ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII. 40

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Inf. quæst. 2. art. 1. & 2. & I. quæst. XIX. art. 1. & quæst. LXXXI. art. 1. & 2. cor. & I. cont. cap. LXXXVIII. & III. cap. XCIII. & ver. quæst. XXII. art. 5. & 6. & mal. quæst. VI. art. 4. cor. & III. Ethic. com. 5.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 29. & 34.) Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. IV. circ. princ.) patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentia divinæ, ut dictum est (quæst. 111. art. 8.) Sed aliqui opinantur hoc esse impos-

(a) Ita editi passim. Edit Rom. cum cod. Alcan. minus ex superioribus apud ipsius subintelligitur.

sibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea. Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. v. in fin.) quod beatus est qui habet omnia que vult, & nihil male vult. Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. 111. circ. fin.) Si (a) minus dixerit: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis; dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis; & sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3. huius quæst. & quæst. 1. art. 5. & 7.) Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est aliquid quod totaliter eius voluntati satisfaciatur. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; & per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit quod aliud est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis: & sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in cor. art. & quæst. 1. art. 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentia operative, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia que vult, vel cui omnia optata succedunt*: quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est imper-

Si unus dixerit, Augustinus. Si dixerit; sed

perfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus que vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia que vult, est beatus: nihil enim fatiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his que homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam que homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum huiusmodi habitus impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, que impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil (a) male velit*: quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia que vult*.

QUÆSTIO VI.

De voluntario, & involuntario.

in isto articulo divisæ.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire; oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus quibus actibus perveniat ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singula sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur anime passionibus.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo (b) de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum

est de voluntario, & involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntariis quasi ab ipsa voluntate elicitis, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus qui sunt voluntariis, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentis. Et quia actus voluntarii habent quædam circumstantias, secundum quas judicantur; primo considerandum est de voluntario, & involuntario; & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

Secundo, utrum inveniantur in animalibus brutis.

Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, utrum metus causet involuntarium.

Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, utrum ignorantia.

ARTICULUS I. 41

Utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniantur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium Lib. de nat. hom. cap. xxxi. in princ.) & Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xxv.) & Aristotelem (Lib. III. Ethic. cap. 1.) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea. Philosophus in VIII. Phisic. (tex. 28.) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis (c) actus novus, qui non præveniatur (d) ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. xv. 5. *Sine me nihil potestis*

(a) Al. mali. (b) Al. de consideratione. (c) Ita cod. Alcan. cum aliis. Rom. Totlogi ex cod. Camer. & aliis editiones posteriores habent motus, (d) Forte ab aliquo.

Iohannem (I. Eth. cap. IX. Et X. cap. VI. VII. & VIII.) beatitudo est premium virtuosorum operationum.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præxigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posterum. Et similiter quia per Christum, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 11. *Qui multos filios in gloriam adduxerat*: statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem: quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quod ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII. 40

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Inf. quest. 2. art. 1. & 2. & I. quest. XIX. art. 1. & quest. LXXXI. art. 1. & 2. cor. & I. cont. cap. LXXXVIII. & III. cap. XCIII. & ver. quest. XXII. art. 5. & 6. & mal. quest. VI. art. 4. cor. & III. Ethic. com. 5.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 29. & 34.) Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. IV. circ. princ.) patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentia divinæ, ut dictum est (quest. 111. art. 8.) Sed aliqui opinantur hoc esse impos-

(a) Ita editi passim. Edit Rom. cum cod. Alcan. minus ex superioribus apud ipsius subintelligitur.

sibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea. Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. v. in fin.) quod beatus est qui habet omnia que vult, & nihil male vult. Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. 111. circ. fin.) Si (a) minus dixerit: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis; dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis; & sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3. huius quest. & quest. 1. art. 5. & 7.) Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est aliquid quod totaliter eius voluntati satisfaciatur. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; & per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis: & sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in cor. art. & quest. 1. art. 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentie operative, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia que vult, vel cui omnia optata succedunt*: quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est imper-

Si unus dixerit, Augustinus. Si dixerit; sed

perfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus que vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia que vult, est beatus: nihil enim fatiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his que homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam que homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum huiusmodi habitus impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, que impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil (a) male velit*: quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia que vult*.

QUÆSTIO VI.

De voluntario, & involuntario.

in isto articulo divisæ.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire; oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus quibus actibus pervenitur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singula sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur anime passionibus.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo (b) de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum

est de voluntario, & involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntariis quasi ab ipsa voluntate elicitis, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus qui sunt voluntariis, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentis. Et quia actus voluntarii habent quædam circumstantias, secundum quas judicantur; primo considerandum est de voluntario, & involuntario; & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

Secundo, utrum inveniantur in animalibus brutis.

Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, utrum metus causet involuntarium.

Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, utrum ignorantia.

ARTICULUS I. 41

Utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniantur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium Lib. de nat. hom. cap. xxxi. in princ.) & Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xxv.) & Aristotelem (Lib. III. Ethic. cap. 1.) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea. Philosophus in VIII. Phisic. (tex. 28.) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis (c) actus novus, qui non præveniatur (d) ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. xv. 5. *Sine me nihil potestis*

(a) Al. mali. (b) Al. de consideratione. (c) Ita cod. Alcan. cum aliis. Rom. Totilogi ex cod. Camer. & aliis editiones posteriores habent motus, (d) Forte ab aliquo.

efficitur. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxiv.) quod voluntarium est actus qui est operatio rationalis. Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium esse.

Respondetur dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quorundam actuum, (a) seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide.

Foram autem quæ à principio intrinseco movetur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 1.) illa perfecte moventur à principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliquis. Quodcumque igitur sic agit, vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, est in eo sic principium actionis, vel motus non tamen ejus quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri: quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo cum utrumque sit ab extrinseco principio, scilicet quod agant, & quod propter finem agant, horum motus, & actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus, & actus sit à propria inclinatione: & inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, & Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis in arg. 1. cit.) non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Li-

(a) In edit. Rom. deest. seu motuum.

cet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabiliū primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, & appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus prævenit quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo inquantum per motum exteriorum præsentatur sensui animalis aliquid sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorum motum incipit aliquo modo immutari naturali immutatione corporis animalis, puta per frigus, vel calorem corpori autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporis; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad arg. 1.) hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam nature ab eo procedit sicut à primo movente. Et sicut non est contra rationem nature quod motus nature sit à Deo sicut à primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit à Deo, inquantum voluntas à Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarii motus quod sint à principio intrinseco.

ARTICULUS. II.

Utrum voluntarium invenitur in animalibus brutis.

II. dist. xxv. art. 2. ad 6. & III. dist. xxvii. q. 1. art. 4. ad 3. & ver. quæst. xxiv. art. 2. ad 1. & III. Eth. lect. 4. & 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim à voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III. de anima (text. 42.) non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxvii.) Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit (ibid. cap. xxiv.) quod actus voluntarius sequitur laus vel vituperium. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. 1. prope fin.) quod pueri, & bruta animalia communicant voluntario: & idem dicunt Gregorius Nyssenus (vel Nemesius de nat. hom. cap. xxxii. circa med.) & Damascenus (loc. prox. cit.)

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præced.) ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum: & talis cognitio finis competit soli rationali nature. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, & estimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso sine aliquo potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali nature competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his quæ ratione carent: voluntarium autem denominative dicitur à voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod laus, & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III.

43

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf. quæst. lxxi. art. 5. ad 2. & II. dist. xxv. art. 3. corp. & ad 5. & mal. quæst. 11. art. 1. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est à voluntate. Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea. Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Præterea. De ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (art. præced.) Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra. Illud cuius dominus sumus dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere, & non agere, velle, & non velle. Ergo sicut agere, & velle est voluntarium, ita & non agere, & non velle.

Respondetur dicendum, quod voluntarium dicitur quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio à calore: alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore, inquantum desistit à gubernando.

Sed sciendum, quod non semper id quod

sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest, & debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc quod est non velle, & non agere, & aliquando debet; hoc quod est non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens: & sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit à voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut à non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi *Nolo*: unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Solo non legere*; ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere*: & sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; & tunc non affirmatur actus voluntatis: & huiusmodi non velle non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, & velle, & agere: & tunc sicut non velle, & non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

ARTICULUS. IV. 44

Utrum violentia voluntati possit inferri.

I. quæst. LXXXI. art. 1. cor. & ad 1. & IV. dist. XXIX. art. 1. & ver. quæst. LXXXI. art. 3. & 8. & quæst. XXIV. art. 4. & Rem. vi. lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est (a) humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

Præterea. Omne passivum cogitur à suo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva: est enim movens motum, ut dicitur in III. de Anima (text. 54.)

(a) Ita codd. & editi passim. Alii humanæ voluntati. (b) In edit. Rem. deest. humanam.

Cum ergo aliquando moveatur à suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

Præterea. Motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit (IV. orth. Fid. cap. XXI.). Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in V. de civit. Dei (cap. x.) quod, si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius qui est actus voluntatis à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, ut ambulare, & loqui; qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impeditur possunt ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio, & sine cognitione: quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod fit coactus, vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus fit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc fit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem (b) humanam movere, secundum illud Proverb. XXI. 1. *Cor Regis in manu Dei est; & quocumque voluerit, inclinabit illud*. Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur à suo activo; sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi: alioquin omnes alterationes, & generationes simplicium corporum essent innaturales, & violentiæ.

sed sunt autem naturales propter naturalem appetitum interiorem matæ, vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, & contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum, (a) & conveniens naturæ, in quantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus; vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V. 45

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup. art. 4. cor. & inf. art. 6. ad 1. & q. LXXXI. art. 6. cor. & 2. & quæst. LXXXVII. art. 6. ad 1. & univ. quæst. vi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim, & involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (art. præc.). Ergo violentia involuntarium causare non potest.

Præterea. Id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus Lib. II. orth. Fid. cap. XXI. & Philosophus (III. Eth. cap. 1.) dicitur. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

Præterea. Id quod est à voluntate non potest esse involuntarium. Sed aliqua violentia sunt à voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus, & Damascenus dicunt (locis in arg. 2. cit.) quod aliquid est involuntarium per violentiam.

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam & naturali. Commune est enim voluntario, & naturali quod utrumque sit à principio interiusco; violentum autem est à principio extrinseco, sicut illud quod movetur à motu.

Et propter hoc sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid fieri contra naturam; ita in rebus cognoscensibus fieri aliquid esse contra voluntatem: quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale;

S. T. Op. Tom. II.

(a) Ita codd. Aican. Canonis Aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom. Danteschi, Coloniensis & conveniens homini secundum aliquam delectationem &c. intermedium consilium sicut in

& similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dicitur est autem supra (art. præc.) quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est (art. præc.) violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ; ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo quia est à natura sicut à principio activo, sicut calcificare est naturale igni. Alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco; sicut motus calidi dicitur esse naturalis propter appetitum naturalem caliditatis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio inferatur ab aliquo exteriori, maneat in eo qui patitur voluntate patienda, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati: unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII. Physic. (text. 27.) motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quoddammodo naturalis animali; cui naturale est quod secundum appetitum movetur: & ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid; scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

F. AR.

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Inf. art. 7. ad 1. & 2. & 11. dist. xxxix. quæst. 1. art. 2. & quodlibet art. 10. & 11. Carinth. cap. 1x. con. 3. & 111. Ethic. con. 2. & 4. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur presenti aliter voluntati; ita metus est respectu futuri mali; quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo & metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea. Quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuiuscumque conjugatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniēte metu est involuntarium.

3. Præterea. Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxx.) & etiam Philosophus (Lib. III. Eth. cap. 1. non procul a princ.) quod huiusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Eth. (ibid.) & idem dicit Gregorius Nyssenus in Lib. suo de homine (ibid.) huiusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, & involuntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium; sed sit voluntarium in causa, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod

fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum huiusmodi, est hic & nunc; secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quod est hic & nunc, & sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic & nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali, quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi: unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est: unde & competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati; hoc non est nisi secundum rationem tantum: & ideo est involuntarium secundum quid, id est prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum, & per vim, non solum differunt secundum præsens, & futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, sit voluntarium ideo est, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; (a) sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur, quod violentum est cuius principium est extra, sed additur (b) nihil consentiente vim passio: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid consentit.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum, & album; sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa: quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem (c) ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est

VO-

(a) Ita cod. Alex. & Comar. cum Nicolajo. Edit. Rom. & Pat. expungunt ex textu sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. (b) Esperam citio Duacensi, aliquid nullam. (c) An ad illud? an vero redundat per comparationem ad aliud?

voluntarium, id est secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

2. 2. quæst. cxlii. art. 1. cor. & 11. Eth. lect. 3. con. 5. & lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita & concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea. Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo & concupiscentia.

3. Præterea. Ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in VI. Ethicor. cap. v. quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit estimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, Lib. II. Fid. orth. cap. xxiv. Involuntarium est misericordia, vel indignitas dignum, & cum tristitia agitur. Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium. Sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit: & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid fit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnancia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam

3. Thom. Oper. Tom. II.

modo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam sunt amentes, lequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie esset ibi involuntarium; quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio: quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; & tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere, & non velle; similiter autem & considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicitur, quæst. lxxvii. art. 6. & 7.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Inf. quæst. xix. art. 6. cor. & quæst. lxxvi. art. 3. & 4. & I. dist. xxxix. quæst. 1. art. 1. ad 3. & dist. xl. art. 1. ad 2. & mal. quæst. lxi. art. 8. cor.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit, Lib. II. orth. Fid. cap. xxiv. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud I. ad Corinth. xiv. 38. Si quis ignorat, ignorabitur. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea. Omne peccatum est cum ignorantia, secundum Illud Prov. xiv. 22. Error est qui operatur in malum. Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium: quod est contra Augustinum dicentem, Lib. I. Retract. cap. xv. cir. med. quod omne peccatum est voluntarium.

3. Præterea. Involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.) Sed quædam ignorantem aguntur, & sine tristitia; puta si aliquis occidit hostem, quem querit occidere putans occidere certum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus (loc. nunc dicto) & Philosophus (III. Eth. cap. 1.) dicunt, quod involuntarium quoddam est per ignorantiam.

Respondeo dicendum, quod ignorantia

F 2

ha-

habet causare involuntarium ex ratione qua privat cognitionem quæ præxigitur ad voluntarium ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) non tamen qualibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo concomitantem, alio modo consequentem, tertio modo antecedentem. Concomitantem quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur; tamen etiam sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum, & ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit (loc. prox. cit.) quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actum volitum quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntariam, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria; & hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos, art. 3. hujus quæst. ad 1. Uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundum illud Job. xxi. 14. *Scientiam vitarum tuarum nolimus*; & hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius: quod quis potest scire, & debet: sic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est (art. 3. huj. quæst.). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest, & debet, quæ est ignorantia male electionis, vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere, & secundum hunc modum ignorantia universalium iurium, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsentem.

Antecedenter autem se habet ad voluntariam ignorantiam; quando non est voluntaria, & tamen est causa volendi quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret: puta enim aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per

viam, proicit sagittam, quæ interfecit transeuntem: & talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est, in cor. art. Tertia vero de ignorantia quæ concomitantem se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum.

in quatuor articulis divisæ.

D E inde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, quid sit circumstantia.

Secundo, utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à Theologo.

Tertio, quot sint circumstantiæ.

Quarto, quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I.

Utrum circumstantiæ sit accidentis actus humani.

In 3. art. 3. cor. & quæst. xviii. art. 3. & IV. dist. xxi. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. & mal. quæst. 11. art. 4. ad 5. & art. 5. in corp. & III. Eth. lect. 5. con.

2. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidentis actus humani, dicit enim Tullius in Rhetorica (quid simile habet I. de Invent.) quod circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem, & firmitatem adiungit oratio. Sed oratio dat firmitatem argumentationi præcipue ad hæc (a) quæ sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, & alia huiusmodi, à quibus etiam Tullius, in Topicis ad Trebat. orationem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidentis humani actus.

2. Præterea. Accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea. Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra. Particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus in III. Ethic. cap. 1. ante med. circumstantias nominat particularis, id est particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Ref-

(2) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolajus, & edit. Patav. Edit. Retn. quæ sunt subiecta rei.

Respondeo dicendum, quod quia nomina, secundum Philosophum, Lib. I. Peribet, cap. 1. sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota: & ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X. Metaphys. tex. 13. & 14. ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantie ad omnia contraria: & similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumferuntur, sunt in xime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiæ ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiæ dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidentis ejus dicitur. Unde circumstantia actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmitatem argumentationi primo ex substantia actus, secundario vero ex his quæ circumstant actum: sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit; secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid huiusmodi. Et ideo signanter dicit, quod per circumstantiam oratio argumentationi firmitatem adiungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens aliquis dupliciter: uno modo quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur, quod album accidit musico, in quantum conveniunt, & quodammodo se contingunt in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in solut. præc. accidens dicitur accidens accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut album, & musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie: & sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicitur enim colorem esse in superficie. Utro-

que autem modo circumstantiæ se habent ad actus: nam aliquid circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus, & conditio persone; aliquid vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à Theologo.

IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. ad 2. & quæst. 2. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à Theologo. Non enim considerantur à Theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est boni, vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt à Theologo considerandæ.

2. Præterea. Circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; & ideo, ut dicitur in VI. Metaph. tex. 4. nulla ars, vel scientia est circa unum per accidens, nisi sola philosophia. Ergo Theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea. Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem. Rhetorica autem non est pars Theologie. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad Theologum, sed contra. Ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus, Lib. II. ort. Fid. cap. xxv. & Gregorius Nyssenus, vel Nemesios. Lib. de nat. hom. cap. xxxi. dicunt. Sed involuntarium excusatur à culpa, cujus consideratio pertinet ad Theologum. Ergo & consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione.

Primo quidem quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum hui; actus autem proportionatur hui secundum commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Secundo quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis inventur bonum, & malum, melius, & pejus: & hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit; quæst. xviii. art. 10. & 11. & quæst. lxxiii. art. 7.

Tertio quia Theologus considerat actus

humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius, vel involuntarius secundum cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est, in arg. *Sed contra*. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. vi. circa princ.), quod in ad aliquid bonum est utile. In his autem que ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest; sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet; ut patet in dextro, & sinistro, aequali, & inæquali, & similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua que exterius adjacet.

Ad secundum dicendum, quod accidentia que omnino propter accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem, & infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ: quia, ut dictum est, art. præc. sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinare ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus, & passionibus: ad Politicum autem, & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles. Diverfimo- de tamen: nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat; ad Theologum autem, cui omnes alie artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiis cum Morali; & considerat actum, secundum quod merentur penam, vel præmium, cum Rhetore, & Politico.

ARTICULUS III. 51

Utrum conveniatur enumerari circumstantiæ in III. Ethicorum.

IV. dist. XVI. quæst. 111. art. 1. quæst. 2. & 3. & mal. quæst. 11. art. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in III. Ethic. cap. 1. à med. Circum-

(a) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi possim. Cod. Alean. & edit. Rom. ex substantia.

tantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus, & locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet quando, & ubi.

2. Præterea. Ex circumstantiis accipitur quid bene, vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, que est modus agendi.

3. Præterea. Circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur cause ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi (a) ex causa ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid sunt circumstantiæ: nam quis pertinet ad causam efficientem propter quid ad finalem, circa quid ad materiam.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III. Ethicor. loc. sup. cit.

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica æquivalentes I. de Invent. assignat septem circumstantiis, que hoc verba continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis, vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, & quando fecerit. Sed Aristoteles in III. Ethic. loc. cit. addit aliam, scilicet circa quid, que à Tullio comprehenditur sub quid.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, in quantum attingit ipsum actum; alio modo, in quantum attingit causam actus; tertio modo, in quantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus, & locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero cause actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem cause materialis, sive objecti accipitur circa quid; ex parte vero cause agentis principalis accipitur quis egerit; ex parte vero cause agentis instrumentalis accipitur quibus auxiliis.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus, & locus circumstantiam actum per modum mensuræ; sed alia circumstantiam actum, in quantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus

us qui est bene, vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulat velociter, vel tarde; & quod aliquis percutit fortiter, vel remisse; & sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio cause, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit altum; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum, vel parvum: & similiter est de aliis circumstantiis, que accipiuntur ex parte aliam causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum futurum, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, (a) vel propter Christum, vel aliquid huiusmodi, (b) similiter etiam ex parte ejus quod est quid; nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutio; sed quod abluendo infrigit, vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV. 52

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, & ea in quibus est operatio.

IV. dist. XVI. quæst. 111. art. 2. quæst. 2. & dist. XXXIII. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. ad 4. &

III. Ethic. lib. 3. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint principales circumstantiæ propter quid, & ea in quibus est operatio, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. à med.). Ea enim in quibus est operatio, videtur esse locus, & tempus; que non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinsecæ ab actus. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea. Finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, & forma. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. xxx. i.) dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt

(a) Ita edit. Patavi. Edit. Rom. & Nicolajus vel Tarac. cum editi possim. Edit. Rom. cum aliis

cujus gratia agitur, & quid est quod agitur.

Respondeo dicendum, quod actus propria dicuntur humani, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum, & objectum est finis.

Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa que attingit actum ex parte finis, scilicet ejus gratia; secundaria vero que attingit ipsam substantiam actus, id est quid fecit.

Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus, & locum, sed ea que adiunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (loc. sup. cit.) quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit quid agitur.

Ad secundum dicendum, quod finis est non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet agentem ad agendum. Unde & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; & secundum hoc principaliter ordinatur ad actum; aliæ vero conditiones persone non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem, & terminum); sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quærum sit ut volitorum,

in tres articulos divisiva.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali: & primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis à voluntate. Voluntas autem movetur & in finem, & in ea que sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem; & deinde de actibus ejus quibus movetur in ea que sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet volere, frui, & intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem, quorum voluntas sit. Secundo, à quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

(a) Ita edit. Patavi. Edit. Rom. & Nicolajus vel Tarac. cum editi possim. Edit. Rom. cum aliis

Circa primum queruntur tria.
Primo, utrum voluntas sit tantum boni.
Secundo, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.
Tertio, si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit tantum boni.

I. P. quæst. xxi. art. 9. corp. & I. dist. xlv. art. 2. ad 2. & II. dist. xxi. quæst. iv. ad 2. & II. dist. xxi. quæst. v. art. 3. quæst. v. corp. & I. cont. cap. xcvi. §. 2. & ver. q. xiv. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi, & nigri. Sed bonum & malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea. Potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum (Lib. IX. Meth. text. 3.) Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.) Ergo voluntas se habet ad opposita: non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea. Bonum, & ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare, & non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (sect. 9. & 22.) quod malum est præter voluntatem & quod omnia bonum appetunt.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quadam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile, & conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et hinc est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (in princ.) quod bonum est quod omnia appetunt.

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita

in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni: & propter hoc Philosophus dicit in II. Physic. (text. 31.) quod finis est bonum, vel appareat bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet & ad bonum, & ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod voluntas nominatur actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur voluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita voluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum convenientem objectum. Objectum autem voluntatis est bonum: unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri, & quietescere, loqui, & tacere, & alia hujusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione: unde negationes, & privationes entia dicuntur rationis: per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; & sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. à princ.) quod carere malo habet rationem boni.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ver. quæst. xxii. art. 3. ad 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. 11. quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

2. Præterea. Ad ea quæ sunt diversæ genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1. à med.) Sed finis, & ea quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est

est in ad aliquid, ut dicitur in I. Ethic. (cap. vi.) Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Habitus proportionantur potentis cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid petrantur media, & pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatur à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum, & volitum, est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis; sicut & intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. viii.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diversæ genere, ex æquo se habentia, or-

S. To Opor. Tom II.

dinantur diversæ potentiæ; sicut sonus, & color sunt diversæ genera sensibilibus, ad quæ ordinantur auditus, & visus. Sed visus, & honestum non ex æquo se habent, sed sicut quod est secundum se, & secundum alterum. Hujusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur & color, & lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat & finem, & id quod est ad finem: nam ars gubernatoris considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat; è contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est ad finem.

Inf. quæst. xii. art. 4. cor. & III. dist. xiv. art. 2. quæst. 4. cor. & ver. quæst. 11. art. 24. cor. & ad 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem. Quia secundum Philosophum (III. Topic. cap. 11. in explicat. loci 22.) ubi est unum propter alterum, illi est unum tantum. Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea. Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen, & color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, & ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra. Actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis, & id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitum, id autem quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non sit volitum

G. tum

tum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea que sunt ad finem. Sed in ea que sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur; uno modo absolute secundum se; alio modo sicut (a) in rationem volendi ea que sunt ad finem.

Manifestum est ergo quod unus & idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea que sunt ad finem, & in ipsa que sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, & quandoque precedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea que sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandoque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: & similiter quandoque quis vult ea que sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea que sunt ad finem, habent se ut media, & finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, & tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea que sunt ad finem, sicut & intellectus devenit in conclusiones per principia, que media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem; & similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obicitur, patet solutio per ea que supra dicta sunt (art. præc. ad 2.) Nam *utile*, & *beneficium* non sunt species boni ex æquo divise; sed se habent sicut *propter se*, & *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

(a) *Al.* in ratione.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis,

in sex articulis divisa.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio, utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto, utrum moveatur a corpore celesti.

Sexto, utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I. 56

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. quæst. xviii. art. 1. & quæst. lxxxiii. art. 4. & v. quæst. xiv. art. 1. & 2. & quæst. xxii. art. 11. & mal. quæst. iv. art. 2. cor. & ad 13. & quæst. vi. cor. & ad 10. & 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. *cxviii. Concupivi anima mea desiderare justificationes tuas (conc. viiii. prope fin.)*, Prævolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetitum sensitivum. Sed imaginatio demonstrans appetibile, non movet appetitum sensitivum; immo quandoque ita nos habemus ad ea que imaginamur, sicut ad ea que in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 154.) Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens, & motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 54.) quod *appetitibus intellectibus est moventi non motum, voluntas autem est movens motum.*

Respondeo dicendum, quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid

quid quod est actu; & hoc est moveri. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere; vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud: sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt; & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium, vel usum actus, & quantum ad determinationem actus: quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, supra ostensum est (quæst. 1. art. 2.) principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet id quod est ad imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navigantibus, ut in II. Physic. (text. 25.) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis: & ideo ex hac parte voluntas movet potentiam animæ ad suos actus. Utitur enim aliis potentis, cum volumus. Nam fines, & perfectiones omnium artium potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quedam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, & verum universale, quod est objectum intellectus: & ideo isto modo motio intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III. de Anima (text. 46. & seq.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia & ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad

determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quoddam speciale rationem comprehendendam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens, & motum secundum idem.

ARTICULUS II. 57

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. art. 5. cor. & quæst. 2. art. 3. & quæst. lxxxviii. art. 1. & v. quæst. v. art. 10. cor. & quæst. xxiii. art. 9. ad 3. & 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, & agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xv.) circa med. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectus. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velur consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in VIII. Physic. (text. 40.) movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Jacobus 1. 14. *Unusquisque tentatur à concupiscentiis suis abstractis, & illis.* Non autem abstraheret quis à concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitum est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) id quod apprehenditur sub ratione boni, & convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videtur bonum, & convenientis, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, & ejus cui proponitur: convenientis enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut convenientis, & ut non convenientis. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. à med.) *Qualis unusquisque est, tali finis videtur ei.*

tum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea que sunt ad finem. Sed in ea que sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur; uno modo absolute secundum se; alio modo sicut (a) in rationem volendi ea que sunt ad finem.

Manifestum est ergo quod unus & idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea que sunt ad finem, & in ipsa que sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, & quandoque precedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea que sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandoque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: & similiter quandoque quis vult ea que sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea que sunt ad finem, habent se ut media, & finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, & tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea que sunt ad finem, sicut & intellectus devenit in conclusiones per principia, que media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem; & similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obicitur, patet solutio per ea que supra dicta sunt (art. præc. ad 2.) Nam *utile*, & *beneficium* non sunt species boni ex æquo divise; sed se habent sicut *propter se*, & *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

(a) *Al.* in ratione.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis,

in sex articulis divisa.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio, utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto, utrum moveatur a corpore celesti.

Sexto, utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I. 56

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. quæst. xviii. art. 1. & quæst. lxxxiii. art. 4. & ver. quæst. xiv. art. 1. & 2. & quæst. xxii. art. 11. & mal. quæst. iv. art. 2. cor. & ad 13. & quæst. vi. cor. & ad 10. & 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. cxy. *Concupivi anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. viii. prop. fin.), *Prævolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetitum sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile, non movet appetitum sensitivum; immo quandoque ita nos habemus ad ea que imaginamur, sicut ad ea que in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 154.) Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens, & motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 54.) *quod appetitibus intellectum est moventi non motum, voluntas autem est movens motum.*

Respondeo dicendum, quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid

quid quod est actu; & hoc est moveri. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere; vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud: sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt; & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium, vel usum actus, & quantum ad determinationem actus: quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, supra ostensum est (quæst. 1. art. 2.) principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navigantibus, ut in II. Physic. (text. 25.) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis: & ideo ex hac parte voluntas movet potentiam animæ ad suos actus. Utitur enim aliis potentis, cum volumus. Nam fines, & perfectiones omnium artium potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quedam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, & verum universale, quod est objectum intellectus: & ideo isto modo motio intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III. de Anima (text. 46. & seq.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia & ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad

determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quoddam speciale rationem comprehendendam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens, & motum secundum idem.

ARTICULUS II. 57

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. art. 5. cor. & quæst. 2. art. 3. & quæst. lxxxviii. art. 1. & ver. quæst. v. art. 10. cor. & quæst. xxiii. art. 9. ad 3. & 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, & agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xv.) circa med. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectus. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velur consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in VIII. Physic. (text. 40.) movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Jacobus 1. 14. *Unusquisque tentatur à concupiscentiis suis abstractis, & illis.* Non autem abstraheret quis à concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitum est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) id quod apprehenditur sub ratione boni, & convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videtur bonum, & convenientis, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, & ejus cui proponitur: convenientis enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut convenientis, & ut non convenientis. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. à med.) *Qualis unusquisque est, tali finis videtur ei.*

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto: & per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter, & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia: unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 3. 1. post med.) ratio in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, & concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus à domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: & sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur seipsam.

Ver. quæst. xxiii. art. 9. cor. 5. ad 1. & mal. quæst. 111. art. 3. & quæst. vi. cor. 4. ad 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur seipsam. Omne enim movens in quantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia: nam motus est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi. Sed non est idem in potentia, & in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet se ipsam: neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea. Mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Voluntas movetur ab intellectu ut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur à duobus motoribus im-

mediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & non velle: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2.) hoc modo se habet finis in appetitibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; & hoc modo movet seipsum: & similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet, & movetur: unde nec secundum idem est in actu, & in potentia: sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet acta ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate: per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam movet.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, & à seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; à seipsa vero quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. quæst. xviii. art. 5. ad 2. & quæst. lxxx. art. 1. cor. 5. quæst. cv. art. 4. & quæst. cvii. art. 2. cor. 5. quæst. cxl. art. 2. cor. 5. III. cont. cap. lxxxviii. & lxxxix.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit à principio intrinseco, sicut & de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (quæst. vi. art. 4.) Sed

Sed violentum est ejus principium est extra. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra. Voluntas movetur ab objecto, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Sed objectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non velle. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. præc.) ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; & per talem cogitationem prevenit ad hoc quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. (a) Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ (cap. xviii. circ. princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut & primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod (b) nihil conferat vim patiens: quod non contin-

(a) A. Hoc autem non est. (b) A. nullam conferat vim. (c) Ita edd. Rom. cum P. Nav. Nicolajus proximo.

git, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est que vult, ab alio tamen mota. Effet autem motus iste violentus, si effeto contrarius motus voluntatis: quod in proposito esse non potest, quia sic idem velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, & in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in corp. art.) unde indiget moveri ab alio, sicut (c) à primo movente.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur à corpore celesti.

1. part. quæ. cxv. art. 3. & 4. & 2. 2. quæst. xcv. art. 5. 6. & 7. & II. d. xv. quæst. 1. art. 2. & 3. & III. cont. cap. lxxxiv. usque xciii. & ceteri. quæst. v. art. 9. & 10. & opus. 11. cap. cxxx. cxxx. & clix. & opus. x. art. 19. & opus. xxv. cap. v. & opus. xxvi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana à corpore celesti moveatur. Omnes enim motus varii, & multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cæli, ut probatur in VIII. Physic. (tex. 76. & Lib IV. tex. 133.) Sed motus humani sunt varii, & multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cæli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea. Secundum Augustinum in III. de Trin. (cap. iv. in princ.) corpora inferiora moventur per corpora superiora. Sed motus humani corporis, qui causatur à voluntate, non potest reduci in motum cæli sicut in causam, nisi etiam voluntas à celo moveretur. Ergo cælium movet voluntatem humanam.

3. Præterea. Per observationem celestium corporum Astrologi quedam vera præannuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt à voluntate: quod non esset, si corpora celestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana à celesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orb. Fid cap. vi. 1. parum ante med.) quod corpora celestia non sunt causa nostrorum actuum. Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, à corporibus celestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas à corporibus celestibus.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, man-

festum est quod voluntas potest moveri à corporibus caelestibus, in quantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, & etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus caelestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam potuerunt, corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquuntur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis, & incorporea. Manifestum est autem quod nulum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius è converso: eo quod res incorporea, & immaterialis sunt formalioris, & universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum, aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles in Lib. II. de Anima (tex. 150.) recitans opinionem dicentium, quod talis est voluntas in hominibus, (a) qualem in diebus inducit pater dorsum, virorumque (scilicet Jupiter, per quem totum cælum intelligunt) attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporali-um, per accidens moveri possunt à caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est (art. 2. hujus quæst.) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundant motus caelestium corporum in voluntatem, in quantum scilicet per passionem appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, (b) quæ est tamen intellectus, & voluntate superior: quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cæli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis sicut in causam, in quantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualem ex impressione caelestium corporum; & in quantum etiam appetitus sensitivus comovetur ex impressione caelestium corporum;

(a) Ita opinio ex Græco edit. Pat. an. 1712. Edit. Rom. Patav. an. 1698. siquæ qualem in eis inducit. Nicolaus in dies. Cod. Alcan. in die ducit pater dictorum virorum. (b) Ita ex MS. restituit Nicolaus. Aliæ editiones quas vidimus: quæ est in intellectu, & voluntate superiorum (c) Ita edit. Alcan. Editi passim cum cod. Cantar. addunt, & non velle.

& ulterius in quantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, (c) sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterioris præsentari, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst. & I. P. quæst. LXXX. & LXXXI.) appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles ad ascendendum, vel concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut & ex complexione naturali plures hominum sequuntur passionem, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificatur quæ proponitur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemeus dicit in Centiloquio (parum à princ.) sapienter dicitur astris, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui caelesti subjectam, hujusmodi caelestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit. (cap. XVI. circ. fin.) fatendum est, quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctus quodam occultissimis dicit, quem necientes humana mentes patiuntur: quod cum ab decipiendum homines sit, spirituum seductorum operatio est.

ARTICULUS VI. 61

Utrum voluntas movetur à Deo solo sicut ab exteriori principio.

Inf. quæst. LXXX. art. 1. & I. quæst. cv. art. 4. & quæst. cxii. art. 2. & III. cont. cap. LXXXVII. LXXXIX. xc. & xcii. princ. & mal. quæst. cxii. art. 3. corp. & quæst. xvi. art. 3. cor. & ad 13.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non à solo Deo movetur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori, sicut corpora inferiora à corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea. Actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum à Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (cap. 14. de div. Nom. lect. 1. & 6.) Ergo eadem ratione, & voluntas.

Præ-

3. Præterea. Deus non est causa nisi bonorum secundum illud Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta que fecerat; & erant valde bona.* Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit quæ peccatur, & recte vivitur, ut Augustinus dicit (II. Retract. cap. 1x. ante med.)

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 11. 13. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere.*

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ; tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliquateer causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII. Physic. (tex. 29. 30. 31. & 32.) quod generari movet secundum locum gravia, & levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut in I. dictum est (quæst. xc. art. 2. & 3.) Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum: unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem: unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum: & sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (art. 4. hujus quæst.)

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: & sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud,

quod est vere bonum, vel apparet bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur (quæst. cix. & cxii.)

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur,

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo, utrum de necessitate moveatur à suo objecto.

Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I. 62

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

I. P. quæst. XLII. art. 2. cor. & ver. quæst. XXII. art. 5. & 9. & mal. quæst. XLII. art. 4. ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II. Physic. (& text. 49.) Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea. Id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntatis semper. Ergo nullus motus est naturaliter voluntatis.

3. Præterea. Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (partum à princ.) & Philo sophus in V. Metaph. (tex. 5.) natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; & talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet in II. Physic. (tex. 4.) Alio modo dicitur natura qualibet substantia, vel quodlibet ens: & secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei.

ei secundum suam substantiam : & hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quæ non per se inest, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectum principia intellectuales cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium (a) motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, & etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; & universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias, & ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam illa quæ conveniunt aliis potentis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui, & esse, & vivere, & huiusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturam: quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quædam enim sunt naturaliter, & quædam sunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participet à voluntate, sicut quod est prioris causæ, participat à posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; & inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum: nam forma est actus, materia vero potentia; motus autem est actus existens in potentia; & ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper inest; sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur,

(a) Ita cod. Alcan. & Camer. cum Nicolajo. Al. motivum. (b) Ita Cod. Alcan. cum aliis, & editi passim. Editi. Rom. aliquid bonum.

dum aliquid vult, semper actu velle, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ responderet unum proportionatum naturæ: naturæ enim in genere responderet aliquid unum in genere, & naturæ in specie acceptæ responderet unum in specie, naturæ autem individualitæ responderet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut & intellectus, responderet sibi naturaliter aliquid unum commune, scilicet bonum: sicut etiam intellectui (b) aliquid unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULUS II. 63

Utrum voluntas moveatur de necessitate à suo objecto.

Inq. quest. lxxx. art. 1. cor. fin. & 1. quest. lxxxii. art. 1. & 2. & cor. quest. xxii. art. 5. & 6. & mal. quest. vi. art. 9. & 10.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motum ad mobile, ut patet in III. de Anima (tex. 54.) Sed motum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea. Sicut voluntas est vis immaterialis, ita & intellectus; & utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (ar. præ. ad 3.) Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto. Ergo & voluntas à suo.

3. Præterea. Omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur: quia est sicut principium in speculationibus, cui ex necessitate assentimus: finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem; & sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed contra est quod potentia rationales secundum Philosophum (IX. Metaph. tex. 3.) sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondendo dicendum, quod voluntas move-

venit dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, & per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentia à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non operibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale; non ex necessitate visus tale objectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquid objectum voluntatis quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquid objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; & secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motum aliquid potentia non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficit, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur à tali objecto, quod est semper, & ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum, & falsum, scilicet à contingenti, sicut & de bono dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; & similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & vivere, & huiusmodi.

St. Thom. Op. Tut. II.

Alla vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III. 64

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitus inferioris. Dicit enim Apollolus Rom. vi. 19. Non enim quod volo habeo, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio: quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2. Præterea. Sicut dicitur in III. Ethicor. (cap. 5.) qualis visusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea. Causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari: unde ratio universalis non movet nisi mediante estimatione particulari, ut dicitur in III. de Anima (tex. 38.) Sed sicut se habet ratio universalis ad estimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquid particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Genes. iv. 7. Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illi. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. præ. art. 2.) passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliquoties dispositus per passionem iudicat aliquid esse convenienti, & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo illum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes sunt, sicut & propter aliquam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem

H

est ratio sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur imperium passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, & per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum: & secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

In quantum ergo ratio manet libera, & passioni non subiecta, tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat: & sic autem motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. VII. 19. *Quod est malum, illud facio*, id est concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire: & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint nature, intellectualis scilicet, & sensitiva; quandoque quidem est homo aliquis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel è converso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, est ratio obnubilata à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum: & secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum: & ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus, & operamur absque passione per solum appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV. 65

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex

(a) *Ua Theologi cum posterioribus editis. Cod. Alcan. cum Edit. Rom. consequuntur. (b) Ita N. colajni cum edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & Camer. cum edit. Pat. an. 1698. impossibile est huic positioni. Edit. Rom. alique impossibile est poni quod, &c.*

necessitate movetur. Sed Deo, cum sit infinite virtutis, resisti non potest: unde dicitur Rom. IX. 19. *Voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea. Voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Sed hoc est unicum naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit XXVI. contra Faustum (cap. 111. ante med.) Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

3. Præterea. Possibile est quod postro non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet: quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xv. 14. *Dei ab initio constituitur hominem, & reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de Div. Nom. (lect. 23.) ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam a) sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, & non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per tem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit nature ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ nature non competit, quam si moveretur, libere, prout competit suæ nature.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, pura quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestari divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, (b) impossibile est

est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas à Deo ex necessitate moveatur.

QUÆSTIO XL

De frustione, quæ est actus voluntatis,

in quatuor articulis diversa.

DEinde considerandum est de frustione: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum frui sit actus appetitivæ potentie.

Secundo, utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio, utrum fructio sit tantum ultimi finis.

Quarto, utrum sit solum finis habitus.

ARTICULUS I. 66

Utrum frui sit actus appetitivæ potentie.

Inf. art. 2. corp. & I. dist. 1. quæst. 1. art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentie. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (quæst. 112. art. 8.) Ergo frui non est appetitivæ potentie, sed intellectus.

2. Præterea. Quælibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentie cuiuslibet, & non solum appetitivæ.

3. Præterea. Fructio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fructio pertinet ad apprehensivam potentiam, & non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Doctr. Christ. cap. 14. in princ. & in X. de Trin. (cap. 2. parum à princ.) *Finis est amor inhaerere alicui rei propter seipsum.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo & frui est actus appetitivæ potentie.

Respondeo dicendum, quod fructio, & fructus ad idem pertinere videntur, & unum ex altero derivari: quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur quod id quod magis est manifestum, S. Thom. Op. Tom. II.

prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia: namque unde à sensibilibus fructibus nomen fructio- nis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimam ex amore expectatur, & cum quadam suavitate percipitur. Unde fructio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem, & bonum est objectum appetitivæ potentie. Unde manifestum est quod fructio est actus appetitivæ potentie.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum & idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus; in quantum autem est bonum, & finis, est voluntatis objectum; & hoc modo est eius fructio. Et finem hunc intellectus consequitur tantquam potentia agens, voluntas autem tantquam potentia movens ad finem, & fructus sine jam adeptus.

Ad secundum dicendum, quod perfectio, & finis cuiuslibet alterius potentie constituitur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (quæst. 11. art. 1.) Unde perfectio, & finis cuiuslibet potentie, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam: propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finem, quando quælibet altorum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam; & complacentia eius quod offertur ut convenientis, & hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICULUS II. 67

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Inf. quæst. XIII. art. 5. ad 2. & I. dist. 1. quæst. IV. art. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I. de Doctrina Christiana (cap. 111. & 112.) quod *non homines sumus, qui fruimur, & vivimus.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea. Frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertinere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

H 2 Præ-

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere: quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui; & ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXI. Q. (quæst. xxx. circ. med.) *Frui quidem esse, & qualiter corporali voluptate non absquæ existantur & bestia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis habetur (art. præc. ad 2.) frui non est actus potentie perveniens ad finem sicut executionis, sed potentie imperantis executionem. Dicitur enim (ibid.) quod est appetitivæ potentie. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum executionis, sicut grave tendit deorsum; & leve sursum; sed potentia ad quam pertinet frui per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fructio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex; perfecta, & imperfecta. Perfecta quidem, quæ non solum cognoscitur id quod est finis, & bonum, sed ratio universalis finis, & boni; & talis cognitio est solius rationalis nature. Imperfecta autem cognitio est, quæ cognoscitur particulariter finis, & bonum; & talis cognitio est in brutis animalibus, quorum & virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali nature convenit fructio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fructione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod fructio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fructione imperfecta; quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim, quod frui non adeo absurde existantur & bestia, scilicet sicut ut absurdissime dicentur.

ARTICULUS III. 68

Utrum fructio sit tantum ultimi finis.

Inse. quæst. xlii. art. 2. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fructio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philimonem 20. *Itaque frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea. Fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad Galat. v. 22. *Fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, & humilitas, quæ non habent rationem ultimi finis.* Non ergo fructio est tantum ultimi finis.

3. Præterea. Actus voluntatis supra seipsum reflectuntur; volo enim me velle, & amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas enim est per quam fruimur*, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. x. ante med.) Ergo aliquis fruitur sua fructione. Sed fructio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum incrementum, quod est Deus. Non ergo fructio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. xi. ante med.) quod non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit. Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solus ultimus finis est fructio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, & secundum quid: simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, & eo proprie dicitur aliquis frui: quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetit in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest: quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie, & secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus in X. de Trinit. (cap. x. ante med.) dicit, quod fruimur cogitanti, in quibus voluntas delectata conquiescit. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo; quia quædam aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspensio, licet jam ad aliud pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit.

fit principium, & finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in L. de Doctr. Christ. (cap. xxx. i. post med.) si dixisset, *Te fruar*, & non addidisset, *In Domino*, videretur suam delectationis in eo posuisse; sed quia addidit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, usque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tamquam termino, sed tamquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum, & delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus, *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in quibus unde & *fructus Spiritus* dicuntur non autem ita quod eis fruamur tamquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium (ut citatur in L. Sent. dist. 1. & habetur in Gloss. interl. ad Gal. sup. illud: *Fructus autem Spiritus*) quia propter se petenda sunt, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 8. & quæst. 11. art. 7.) finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res; alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo queritur; fructio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, & fructio Dei; ita eadem ratio fructio est quæ fruimur Deo, & quæ fruimur divina fructione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fructione consistit.

ARTICULUS IV. 69

Utrum fructio sit solum finis habitus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fructio non sit nisi finis habitus. Dicit enim Augustinus X. de Trinit. (cap. xi. ante med.) quod frui est cum gaudio uti, non ad hunc speciem, sed jam rei. Sed quædam non habetur, non est gaudium rei, sed speciem. Ergo fructio non est nisi finis habitus.

2. Præterea. Sicut dictum est (art. 3. hujus quæst.) fructio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fructio, proprie loquendo, non est nisi finis habitus.

3. Præterea. Frui est capere fructum, sed

non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fructio non est nisi finis habitus.

Sed contra. Frui est amore in amore alieni rei propter seipsum, ut Augustinus dicit (lib. L. de Doctr. Christ. cap. 19. in princ.). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habitus.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter, uno modo perfecte, & alio modo imperfecte. Perfecite quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fructio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fructione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Uno modo, ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis. Est ideo ejus quod non est ultimus finis, fructio est imperfecta, quasi deficiens a specie fructio finis; finis autem ultimi non habiti est fructio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in corp. art.)

QUÆSTIO XII.

De intentione,

in quinque articulis divisa.

Deinde considerandum est de intentione, & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo, utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I. 70

Utrum intentio sit actus in eis actus, vel voluntatis.

2. 2. quæst. cxxxviii. art. 1. corp. & II. dist. xxxviii. art. 3. & ver. quæst. xxxviii. art. 13. & mal. quæst. xvi. art. 11. ad 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Math. vi. 22. *Si oculus tuus fuerit sicut lux, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in Lib. II. de ferm. Dom. in monte (cap. xlii. circ. med.). Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentie, sed apprehensivæ.

1. Præterea. Ibidem Augustinus dicit (in fin. cap.) quod intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit (Math. vi. 23.) *Si lumen quod in te est, tenebra fuerit*. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo & intentio.

2. Præterea. Intentio designat ordinationem quantum ad finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

3. Præterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fructio, respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, à quibus differit intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. vii. circ. fin. & Lib. XI. cap. ix.) quod voluntatis intentio copulatur corpori visum visum, & sentit speciem in memoria existentem ad actum animi interioris cogitantis. Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondet dicendum, quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit & actio movens, & motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicitur architectorem, & omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires anime ad finem, ut supra habitum est (quæst. ix. art. 1.) Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur *velut* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio

dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde & opera dicuntur *tenebra*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit. in arg.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute, & sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; & hoc modo fructio respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur; & sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicitur voluntatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II. 71

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

2. 2. quæst. cxxxix. art. 1. cor. & II. dist. xxxviii. art. 3. & ver. quæst. xxxviii. art. 13. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in Lib. Sententiarum Prosperi (sent. 100.) *Clamor ad Deum est intentio cordis*. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea. Intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est (art. præc. ad 4.) Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea. Sicut intentio respicit finem, ita & fructio. Sed fructio semper est ultimi finis. Ergo & intentio.

Sed contra. Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatusque supra dictum est (quæst. 1. art. 7.) Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversa hominum intentiones: quod patet esse falsum.

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ul-

ultimus: & utriusque potest esse intentio. Unde est semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio cordis dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fructio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 72

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Verit. quæst. xlii. art. 15. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. II. de Serm. Domini in monte (cap. xiv. xvii. xviii. & xxii.) quod non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale. Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

1. Præterea. Intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

2. Præterea. Intentio præsupponit actum rationis, sive intellectus. Sed non contingit simul plura intelligere, secundum Philosophum (II. Topic. cap. iv. in declaratione loci 33.) Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra. Ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, & ad locutionem, ut dicitur in III. de Anima (in fin. & lib. II. text. 88.) Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; & ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondet dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2. huius quæst.) quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (ibid.) sed etiam finis medi. Simul autem intendit aliquis & finem proximum, & ultimum, sicut confessionem medicinz, & sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri præterit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid præterit alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, & commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (quæst. 1. art. 3.) non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unus motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad altum ordinatur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1. huius quæst. ad 3.) Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor, & frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini, & velis coniecturæ sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. lxxxv. art. 4.) contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV. 73

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Sup. quæst. viii. art. 3. & II. dist. xxxviii. art. 4. & III. dist. xlvii. art. 1. quæst. 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus & idem motus, intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in XI. de Trinit. (cap. vii. circ. princ.) quod voluntas videtur fenestram finem habere fenestram voluntatem, & aliter est voluntas nisi per fenestram videndi transiret. Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transire per fenestram; hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis, in-

Intentio finis, & alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea. Actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, & id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea. Voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, & intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo & in rebus voluntatis idem motus est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Allo modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem: & sic unus & idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem. Cum enim dico, *volens medicinam propter sanitatem* non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea que sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, & super rationem objecti: sicut eadem visio est coloris, & luminis, ut supra dictum est (quæst. v. art. 3. ad 2.). Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, & conclusionem considerare, diversâ est consideratio utriusque: in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestæ, & visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem: sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum & idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differere secundum principium, & finem, ut ascensio, & descensio, sicut dicitur in III. Physic. (text. 21.). Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea que sunt ad finem, vocatur intentio: cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam

non dum determinatis his que sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V. 74

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

2. 2. quæst. cx. art. 1. corp. & II. dist. xxxviii. art. 3. corp. & ad 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendunt finem. Natura enim in his que cognitione carent, magis dicitur à rationali natura, quam natura sensitiva, que est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his que cognitione carent, ut probatur in II. Physic. (text. 87. & seq.). Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

1. Præterea. Sicut intentio est finis, ita & fructio. Sed fructio convenit brutis animalibus, ut dictum est (quæst. xi. art. 2.). Ergo & intentio.

3. Præterea. Ejus est intendere finem cuius est agere propter finem; cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: moventur enim animal, vel ad cibum querendum, vel ad aliquod humilmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videntur quod non intendunt finem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) intendere est in aliud tendere: quod quidem est & moventis, & moti.

Secundum (a) quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod moventur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagitante: & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie, & principaliter intendere, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est ejus quod moventur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fructio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi confi-

(a) Ita cod. Alcan. cum Edit. Rom. & Patav. an. 1698. Theologi, Nicolajus, antiquè universitatis quidem.

derantia, quod per motum suum (a) possint consequi finem, quod est proprie intendenti; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, sicut & cætera que moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum que sunt ad finem,

in sex articulis divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea que sunt ad finem; & sunt tres, eligere, consentire, & uti. Electionem autem precedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa electionem queruntur sex.

Primo, cujus potentia sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum electio sit solum eorum que sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto, utrum electio sit tatum eorum que per nos aguntur.

Quinto, utrum electio sit solum possibilem.

Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I. 75

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

I. 2. quæst. viii. art. 3. cor. & II. dist. xxiv. quæst. 1. art. 2. & ver. quæst. xxii. art. 15. & III. Eth. lect. 6. & VI. lect.

2. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præferitur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea. Eiusdem est syllogizare, & concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII. Eth. (cap. 11.) videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quedam ignorantia electionis, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1. versus fin.) Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

S. Thom. Opera, Tom. II.

(a) Ita cod. Cambr. Rom. alique, & editi passim: tantum edit. Rom. post verbum concupiscentia omittit finem. Cod. Alcan. possunt consequi finem, quod est proprie intendenti; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, &c.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 111. prope fin.) quod electio est desiderium eorum que sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo & electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (c. 11.) quod electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quodcumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxxiii. prope fin.) dicit, quod electio neque est appetitus secundum seipsum, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus, animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse, secundum seipsum, neque animam solum, sed utrumque; ita & electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unus potentia, vel habitus, recipit formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferioris à superiori. Si enim aliquis actus fortitudinis exerceat propter Dei amorem, & quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitive suum objectum representat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentia: & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitive potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, que fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *sententia*, vel *judicium*, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tantamquam ad consequens.

I Ad

Intentio finis, & alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea. Actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, & id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea. Voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, & intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo & in rebus voluntatis idem motus est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Allo modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem: & sic unus & idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem. Cum enim dico, *volens medicinam propter sanitatem* non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea que sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, & super rationem objecti: sicut eadem visio est coloris, & luminis, ut supra dictum est (quæst. vii. art. 3. ad 2.). Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, & conclusionem considerare, diversâ est consideratio utriusque: in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestæ, & visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, in quantum est res quadam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem: sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum & idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differere secundum principium, & finem, ut ascensio, & descensio, sicut dicitur in III. Physic. (text. 21.). Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea que sunt ad finem, vocatur intentio: cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam

nondum determinatis his que sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V. 74

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

2. 2. quæst. cx. art. 1. corp. & II. dist. xxxviii. art. 3. corp. & ad 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendunt finem. Natura enim in his que cognitione carent, magis dicitur à rationali natura, quam natura sensitiva, que est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his que cognitione carent, ut probatur in II. Physic. (text. 87. & seq.). Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

1. Præterea. Sicut intentio est finis, ita & fructio. Sed fructio convenit brutis animalibus, ut dictum est (quæst. xi. art. 2.). Ergo & intentio.

3. Præterea. Ejus est intendere finem cuius est agere propter finem; cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: moventur enim animal, vel ad cibum querendum, vel ad aliquod humilmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videntur quod non intendunt finem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) intendere est in aliud tendere: quod quidem est & moventis, & moti.

Secundum (a) quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod moventur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagitante: & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie, & principaliter intendere, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est ejus quod moventur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fructio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi confi-

(a) Ita cod. Alcan. cum Edit. Rom. & Patav. an. 1698. Theologi, Nicolajus, antiquè univ. quædam.

derantia, quod per motum suum (a) possint consequi finem, quod est proprie intendenti; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, sicut & cætera que moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum que sunt ad finem,

in sex articulis divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea que sunt ad finem; & sunt tres, eligere, consentire, & uti. Electionem autem precedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa electionem queruntur sex.

Primo, cujus potentia sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum electio sit solum eorum que sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto, utrum electio sit tatum eorum que per nos aguntur.

Quinto, utrum electio sit solum possibilem.

Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I. 75

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

I. 2. quæst. vii. art. 3. cor. & II. dist. xxiv. quæst. 1. art. 2. & ver. quæst. xxii. art. 15. & III. Eth. lect. 6. & VI. lect.

2. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præferitur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea. Eiusdem est syllogizare, & concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII. Eth. (cap. 11.) videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quedam ignorantia electionis, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1. versus fin.) Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

S. Thom. Opera, Tom. II.

(a) Ita cod. Cambr. Rom. alique, & editi passim: tantum edit. Rom. post verbum concupiscentia omittit finem. Cod. Alcan. possunt consequi finem, quod est proprie intendenti; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, &c.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 111. prope fin.) quod electio est desiderium eorum que sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo & electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (c. 11.) quod electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quodcumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constitutum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxxiii. prope fin.) dicit, quod electio neque est appetitus secundum seipsum, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus, animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse, secundum seipsum, neque animam solum, sed utrumque; ita & electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unus potentia, vel habitus, recipit formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferioris à superiori. Si enim aliquis actus fortitudinis exerceat propter Dei amorem, & quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitive suum objectum representat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentia: & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitive potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, que fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *sententia*, vel *judicium*, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tantum quam ad consequens.

I Ad

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICULUS II. 76

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

II. dist. xxv. art. 1. ad 6. & 7. & V. Met. lect. 33. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 111. circ. fin.) Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, & ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea. Ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipitur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea. Ut dicitur in VI. Eth. (cap. XII. in med.) ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia convenit brutis animalibus: unde dicitur in principio Metaph. (cap. 1. parum ad princ.) quod prudentia sunt sine disciplina quæcumque sensus audire non potentia sunt, ut apes. Et hoc etiam sensu manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, & araneorum, & canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium veniat, odoratu quidem explorat an cervus primam, vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset, cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxxi. in princ.) dicit, quod pueri, & irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligunt. Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondetur dicendum, quod cum electio sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt: & ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum, & voluntatem: quia, ut ex prædictis patet (quæst. 1. art. 2. ad 3.) appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est

quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus: & propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretionem unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum præ alio; quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum: unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in III. Physic. (tex. 16. & seq.) motus est actus mobilis à movente: & ideo virtus moventis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ à ratione moventur, rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum quæ arte sunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut & in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur in II. Physic. (tex. 49.) Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote à summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quedam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio: quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

AR-

ARTICULUS III. 77

Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Inf. art. 4. & 6. cor. & III. Part. 9. xviii. art. 4. cor. & IV. cont. cap. xcv. fin. & apud 11. cap. clxxvii. & III. Eth. lect. 1. & I. Perib. lect. 14. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in VI. Ethicor. (cap. XII. post med.) quod electionem rectam facit virtus: quæcumque autem virtus gratia nata sunt fieri, non sunt virtutes, sed a virtutibus potentia. Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea. Electio importat præceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præcipi alteri, ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut & illorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 11.) quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

Respondetur dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 2.) electio consequitur sententiam, vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, & non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 89.) Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis, vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis, vel scientiæ: ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; & hoc modo sub electione cadit: sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit II. ad Corinth. xii. 10. Cum enim infirmus, tunc potest sanus. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem: & hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. 1. art. 3.) ultimus

S. Thom. Op. Tom. II.

finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV. 78

Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Inf. art. 3. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed ea quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in II. Physic. (tex. 84. & seq.) Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea. Actio à contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præcigitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea. Eliguntur homines ad aliqua officia vel secularia, vel ecclesiastica; ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 11.) quod multa eligi vult ea quæ existimant fieri per ipsum.

Respondetur dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat; vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus); unde & facere sanitatem dicitur finis medici; vel in quantum homo aliquo modo utitur, vel fruatur re quæ est finis; sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecunie.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam fiat id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, in quantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni, vel illi; actio vero exterior est, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit Episcopum, vel Principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem Episcopi, vel Principis, non competere ei electio. Et similiter dicendum

I 3 est

est. quod quodcumque dicitur aliqua res præligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS IV. 79

Utrum electio sit solum possibilium.

Veri. quæst. XXII. art. 1. ad 1. & III. Eth. lib. 3. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Sed voluntas est possibilium, & impossibile, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11.) Ergo & electio.

2. Præterea. Electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. præc.) Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus; & sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibile.

3. Præterea. Nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit (in suis Regulis ad Mon. cap. LXV. 11.) quod si Prælati aliquid impossibile præceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibile.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (loc. nunc. cit.) quod electio non est impossibile.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. hujus quæst.) electiones nostras referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilis. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium.

Similiter etiam (a) ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem: cuius signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedentis. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id

(a) Ita editi. possum; edit. Rom. vel ex hoc quod ducit. Sec. Cod. Alcan. ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem, interceptis quibusdam.

quod est ad finem, esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum, & exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem; & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; & ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam velletur dicitur; quia scilicet aliquid vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est (b) huc agendum; & ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione: & ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditum non debet suo iudicio definire; sed in unoquoque iudicio superioris stare.

ARTICULUS VI. 80

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

I. P. quæst. xxv. art. 1. cor. 1. 2. quæst. civ. art. 1. cor. 1. Veri. quæst. XXII. art. 6. 2. quæst. XXIV. art. 1. 3. mal. 1. cor. 1. 1. cor. 1. quæst. 6.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in VII. Ethic. (cap. viii. in fin.) Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea. Sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) electio consequitur iudicium rationis.

(a) Ita editi. possum; edit. Rom. vel ex hoc quod ducit. Sec. Cod. Alcan. ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem, interceptis quibusdam. (b) Ali. hic agendum.

nis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea. Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, & secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in II. de celo (tex. 75. & 90.) Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquid aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est quod electio est actus potentie rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum (Lib. IX. Met. tex. 3.)

Respondetur dicendum, quod homo non ex necessitate eligi: & hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere; potest etiam velle hoc, aut illud; cuius ratio est ipsa virtute rationis accipitur. Quæ ratio enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, & non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni; quod habet rationem mali: & secundum hoc potest unumquoque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus: & ideo ex necessitate beatitudinem homo vult; nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est (art. 3. hujus quæst.) non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligi.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper in fine sit homini necessitas ad eligendum: ea quæ sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem,

tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia, sive iudicium rationis de rebus æqualibus est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absolutè necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin altera alterum consideretur aliqua conditione per quam emineat, & magis sedatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUÆSTIO XIV.

De consilio, quod electionem præcedit.

in sex articulis distincta.

Deinde considerandum est de consilio: & circa hoc quaeruntur sex: 1. quod sit consilio: 2. quod sit consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.

Primo, utrum consilium sit inquisitio. Secundo utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.

Tertio, utrum consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.

Quarto, utrum consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.

Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I.

Utrum consilium sit inquisitio.

2. quæst. XLIX. art. 1. cor. 1. III. dist. XXXV. quæst. 11. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XXI.) quod consilium est appetitus. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea. Inquirere intellectus dicitur: & sic non convenit, cuius cognitio non est discursiva; ut in primo habitum est (quæst. XI. art. 7.) Sed consilium Deo attribuitur: dicitur enim ad Eph. 1. 11. quod operatur omnia secundum consilium voluntatis sue. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea. Inquisitio est de rebus dubis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa secundum illud Apostoli I. ad Cor. VII. 25.

De virginibus autem preceptum Domini non habeo, consilium autem habeo. Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxxiv. in princ.) dicit: *Omne quidem consilium questio est, non autem omnis questio consilium.*

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est (quæst. præc. artic. 1.) consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingencia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis, & incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente: & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et hæc inquisitio *consilium* vocatur: propter quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 11. circ. fin.) quod *electio est appetitus præconsciatus.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentia: & ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, & actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde & in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo: & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, (a) & etiam sicut motivum: quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 11.) quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat: ita Damascenus dicit (loc. sup. cit.) quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem, circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu, qui invenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusivum per discursum à causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae, vel iudicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: & ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxxi.) quod *Deus non consiliatur: operantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet (a) Al. & est sicut motivum.

bet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum, & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum: & ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II. 82

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

2. 2. quæst. xxxiiii. art. 1. ad 2. & quæst. XLVII. art. 1. ad 2. & III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. corp. & III. Eth. lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod a consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea. Materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in I. Ethic. (in princ. cap. 1.) Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxxiv. in med.) dicit, quod *non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.*

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit questio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.

Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem: sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut finis in alia inquisitione: & sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quando habetur ut dubium, non habetur ut finis: & ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum huiusmodi, non est consilium.

AR-

ARTICULUS III. 83

Utrum consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.

2. 2. quæst. XLVI. art. 2. corp. & III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. corp. & III. Eth. lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quandam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non sunt à nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

2. Præterea. Homines interdum consilia querunt de his quæ sunt lege statuta, unde & *Jurisperiti* dicuntur; & tamen eorum qui querunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis aguntur.

3. Præterea. Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

4. Præterea. Si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius de nat. hom. cap. xxxiv.) dicit: *Consiliamus de his (a) quæ sunt in nobis, & per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: quod & ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *considium*, eo quod multi confidunt ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingitibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrat. In necessariis autem, & universalibus est absolutior, & simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest: & ideo inquisitio consilii, proprie pertinet ad contingencia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium, & necessariorum; sed appetitur, secundum quod est

(a) Al. quæ fiunt. (b) Ita editi passim. Cod. Alcan. Edit. Rom. & Græcia omittunt scilicet (c) Ita editi omnes quæ vidimus. Cod. Alcan. & Camer. quæ per nos aguntur.

utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingencia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione querentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, (b) scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes: & propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium querimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale, & instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum: & sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV. 84

Utrum consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.

III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. corp. & Fal. XIX. & III. Eth. lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus (c) quæ sunt per nos agenda. Electio enim est appetitus præconsciatus, ut dictum est (ar. 1. huius quæst.) Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo & consilium.

2. Præterea. Consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis, est consilium.

3. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 11. in med.) quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime, & optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum, vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt à nobis, est consilium.

Sed

(c) Ita editi omnes quæ vidimus. Cod. Alcan. & Camer. quæ per nos aguntur.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxxiv.) dicit, quod de his que secundum disciplinam, vel artem sunt operibus non est consilium.

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quadam, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) De illis autem inquirere solemus que in dubium veniunt. Unde & ratio inquisitiva, que dicitur *argumentum*, est *rei dubie faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus que habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multum refert utrum sic, vel sic fiat; & ista sunt minima, que parum adjuvant, vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliatur: quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit (Lib. III. Ethic. cap. 111.) scilicet de rebus parvis, & de his que sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) ut puta medicinalis, negotiativa, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione iudicii vel sententie. Unde quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirat, sed statim iudicat: & ideo non oportet in omnibus que ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura; & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V. 85

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his que a nobis aguntur. Sed operationes nostre non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo (a) consilium non semper procedit modo resolutorio.

(a) Ita codex & editi fere omnes. Edit. Rom. compositi consilium.

2. Præterea. Consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, & ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora presentibus, & præterita priora futuris; in consiliando videtur esse procedendum a presentibus, & præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea. Consilium non est nisi de his que sunt nobis possibilia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 111. paulo post princ.) Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a presentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 111. post med.) quod illa qui consiliatur, videtur querere, & resolvere.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio: quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam cause sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius; utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniat ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine: & ideo ordo rationandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini: & ideo prius oportet inquirere, an conveniat ad eundem in finem, quam consideretur an sit possibile.

AR-

ARTICULUS VI. 85

Utrum consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus; in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea. Sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quilibet humana actio potest infinite impediri; & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet querere de impedimentis tollendis.

3. Præterea. Inquisitio scientie demonstrativa non procedit in infinitum: qui est devenire in aliqua principia per se nota, que omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, que sunt variabilia, & incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra. Nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I. de celo (tex. 58.) Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, & ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium; & hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut & in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirunt.

Huiusmodi autem principia, que in inquisitione consilii supponuntur, sunt quecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis, vel ferrum; & quecumque sunt per aliquam scientiam speculativam, vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, & quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti: & de illis non inquirunt consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia

infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum: & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, est non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed cum sedere, dum sedet est necessarium: & hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum que sunt ad finem.

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de consensu: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum consensus sit actus appetitive, vel apprehensive virtutis.

Secundo, utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum sit de fine, vel de his que sunt ad finem.

Quarto, utrum consensus in actum pertinet solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I. 87

Utrum consensus sit actus appetitivus, vel apprehensivus virtutis.

Inf. quæst. lxxiv. art. 7. ad 1. & IV. dist. xxix. art. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim XII. de Trinit. (cap. 111.) consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea. Consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentie. Ergo & consentire.

3. Præterea. Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliqua, ita & consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo & consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxii.) quod si aliqua iudicat, & non diligit, non est sententia, id est consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo & consensus.

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est au-

K

8018

tem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum presentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter & presentibus, & absentibus singularibus. (2) Et quia actus appetitive virtutis est quedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitive virtutis ad rem, secundum quod ei inheret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inheret, in quantum complaceat sibi in ea. Unde Sapient. 1. 1. dicitur: *Sensire de Domino in hominibus*. Et secundum hoc *consentire* est actus appetitive virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III de Anima (text. 424) voluntas in ratione consistit. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem, secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod *sentire* proprie dicitur ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundum similitudinem cuiusdam experientie pertinet ad appetitivam, ut dicitur est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod *assentire* est quasi ad aliud *sentire*; & sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simile sentire*; & sic importat quandam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius de converso, ut in primo dictum est (quæst. xv. art. 1. & quæst. xxvii. art. 4. & quæst. lxx. art. 2.) magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici, quod intellectus assentit, in quantum ad voluntate movetur.

ARTICULUS II. 88

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

Inf. quæst. xvi. art. 2. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea. Remoto priori, removeretur

(a) Ita codd. & editi passim. Edit. Rom. Et quia actus appetitive virtutis est quedam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem (edit. Colon. conjunctionem) hinc est quod ipsa applicatio appetitive virtutis ad rem, secundum quam ei inheret, &c.

posterior. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia, vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. ort. Fidei cap. xxii.) quod *post iudicium homo disponit, & amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia, id est consensus*. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu nature: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, que habet in potestate sua appetitivum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum: consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, removeretur posterior, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterior removeretur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri & à calido, & frigido (nam lateres indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet quod, remoto calore, removeretur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passione non sequi, non autem bruta animalia: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 89

Utrum consensus sit de fine, vel de his que sunt ad finem.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine. Quia *propter quod unumquodque, & illud magis*. Sed his que sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea. Actio intemperati est finis eius, sicut & actio virtuosus est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

Præterea. Appetitus eorum que sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est (quæst. x. art. 3.) Si igitur consensus esset solum de his que sunt ad finem, in nullo de electione differre videretur: quod patet esse falsum per Damascenum qui dicit (Lib. II. de ortu. Fid. cap. xxii.) (quod post (a) affectionem, quam vocaverat *sententiam*, sit electio. Non ergo consensus est solum de his que sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus (sive sententia) est quando homo disponit, & amat quod ex consilio iudicatum est*. Sed consilium non est nisi de his que sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid: præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitivum finis, deinde consilium de his que sunt ad finem, deinde appetitum eorum que sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter: unde & applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

(b) Que autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: & sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitivum finis; sed appetitus eorum que sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus.

S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Ita edit. Par. an. 1698. optime ex textu Damasceni. Edit. Rom. disputationem. Garcia, Nicolaus: & edit. Par. an. 1712. affectionem. Cod. Alcan. disputationem. (b) d. De his autem que sunt, &c. (c) Ita codd. Tarræ. & Camer. quibus addunt Garcia, & Theologi. Cod. Alcan. delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quam in ipsam operationem, Edit. Rom. Nicolai & Parav. operis & mox in ipsam operationem addunt Pavia, al. delectationem.

Unde cum consilium non sit nisi de his que sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his que sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut conclusiones sciuntur per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus; ita consentimus his que sunt ad finem propter finem; cuius tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine (e) delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur: & ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura decentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentit; sed ex multis que placent, præcipuum unum eligendo. Sed si inveniantur unum solum quod placeat, non differunt re consensus, & electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præferretur his que non placent.

ARTICULUS IV. 90

Utrum consensus in actum pertinet solum ad superiorem animæ partem.

2. 2. quæst. cx. art. 1. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertinet ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, & perfecti eam, sicut decor juvenutem, sicut dicitur in X. Ethic. (cap. 1. v. post med.) Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII. de Trinit. (cap. xii.) Ergo consensus in actum non pertinet ad solum superiorem rationem.

2. Præterea. Actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentialium est producere actiones voluntarias. Ergo non solum superior ratio consentit in actum.

3. Præterea. Superior ratio intendit *terminis inspicendis, & consulendis*, ut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. vii. in fin.)

K 2

fin.) Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XII. de Trin. (cap. xxi. circ. med.) *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mens intentione, penes quam summa potestas est in omnia in opus movendi, vel ab opere cavendi, male autem edat, & servat.*

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare. Quamdiu enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quæ habet de omnibus iudicare: quia de sensibilibus (a) per rationem iudicamus; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent iudicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu iudicandum est an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententiæ de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut & consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare: & tamen de hoc ipso quod est cogitare, vel non cogitare, in quantum consideratur ut actio quædam, habet iudicium superior ratio, & similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatam, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur: unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntarie ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cuilibet potentie, sed voluntatis à qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est (quæst. vi. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper (b) movet ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

(a) Ita cod. Alcan. alique cum editis plurimis Theologi. per rationes humanas. (b) Al. moveat, Item moveat, & moveatur.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem,

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de usu: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum uti sit actus voluntatis.

Secundo, utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.

Quarto de ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

Utrum uti sit actus voluntatis.

I. dist. 1. quæst. 1. art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus in I. de doctr. Christ. (cap. 19. in princ. & Lib. X. de Trin. cap. x. à princ.) quod uti est id quod in usum venit, ad aliud ordinandum referre. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre, & ordinare. Ergo uti est actus rationis: non ergo voluntatis.

2. Præterea. Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxii.) quod homo impetrat factis ad operationem, & dicitur impetrare, deinde utitur, & dicitur usum. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentie, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. LXXXI. Q. (quæst. xxx. in fin.) Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur ratio, iudicando ea quæ hominibus data sunt. Sed iudicare de rebus à Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X. de Trin. (cap. xi. ante med.) Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

Respondeo dicendum, quod usus rei allicujus importat applicationem, rei illius ad aliquam operationem: unde & operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, & percurrere est usus baculi.

Ad-

Ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum; & res exteriores, sicut baculum ad percipiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentie animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra.

Ostensum est autem supra (quæst. ix. art. 1.) quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus: & hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo & principaliter est voluntatis tamquam primi movens, rationis autem tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti sicut edificatio edificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem: & secundum hoc dicitur, quod uti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi à voluntate: & ideo intellectus speculativus uti dicitur, tamquam à voluntate motus, sicut aliz executivæ potentie.

ARTICULUS II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

Sup. quæst. xi. art. 1. ad 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilitas quam uti: quia, ut Augustinus dicit in X. de Trin. (cap. x. post princ.) utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est. Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (quæst. xi. art. 2.) Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea. Applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percipiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXI. Q. (quæst. xxx. circa med.) Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) uti est applicare, aliquid principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetituum ad aliquid appetendum, ut dictum est (quæst. præc. art. 1. 2. & 3.) Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale & consentit, & utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparantur uti & frui, quantum ad objecta, sic frui est nobilitas quam uti: quam id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparantur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus: quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu nature, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULUS III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in X. de Trin. (cap. xi. ante med.) Omnis qui fruatur, utitur. Sed ultimo fine fruatur aliquis. Ergo ultimo fine utitur.

2. Præterea. Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, ut ibidem dicitur aliquis. Sed nihil magis assumitur à voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea. Hilarius dicit in II. de Trin. (circ. prin.) quod æternitas est in Patre, species in imagine, id est in Filio, usus in manere, id est in Spiritu Sancto. Sed Spiritus Sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. LXXXI. Q. (quæst. xxx. circ. fin.) Deo nullus rebus utitur, (a) sed fruatur. Sed solus Deus

(a) Ita ex Augustino cod. & editi passim. In edit. Rom. omnino sed fruatur.

Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem: & ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem: propter quod & ea quæ sunt ad finem accomoda, *utilia* dicuntur, & ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo quoad aliquid. Cum enim finis, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8. quæst. 11. art. 7. & q. 7. art. 2.) dicitur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avato finis est vel pecunia, vel possessio pecunie); manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecunie est bona, nisi propter bonum pecunie; sed quoad hunc adeptio pecunie est finis ultimus, non enim quereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo & proprie, pecunia homo aliquis fructus, quia in ea ultimum finem constituit; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur *uti* ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis querit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quietetur: unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quietescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur *uti* fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in cor. & ad 1.) Unde Augustinus in VI. de Trinit. (cap. x. circa med.) dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

ARTICULUS IV. 94

Utrum usus precedat electionem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod usus precedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, precedit executionem. Ergo precedit etiam electionem.

2. Præterea, Absolutum est ante relatam,

Ergo minus relatam est ante magis relatam. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, Voluntas utitur aliis potentiis, in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (quæst. 1x. art. 3.) Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensu præcedit electionem, ut dictum est (quæst. xv. art. 3. ad 3.) Ergo & usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xx11.) quod *voluntas post electionem imperium facit ad operationem, & postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quoddammodo in volente per quamdam proportionem, vel ordinem ad volitum. Unde & res quæ naturaliter sunt proportionate ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum: & hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, quæ tendit ad consequendum rem volitam, Unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipitur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quoddammodo rationem movet, & utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: & sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem, & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatam, posterius est absoluto; sed id cui attribuitur relationes, non oportet

oportet quod sit posterius; immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, & electio, & usus; ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, & consentit se consentire, & utitur se ad consentiendum, & eligendum: & semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate,

in novem articulos divisa.

DEinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate: & circa hoc queruntur novem.

Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio, de ordine imperii ad usum.

Quarto, utrum imperium, & actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto, utrum actus voluntatis imperetur.

Sexto, utrum actus rationis.

Septimo, utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo, utrum actus animæ vegetabilis.

Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I. 95

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf. quæst. 1x. art. 1. cor. fin. & 2. quæst. lxxx11. art. 1. & 10. cor. & ver. quæst. xx11. art. 12. ad 4. & quodl. 1x. art. 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperari enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna, quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens, disponens, imperans, & consilians.* Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (quæst. 1x. art. 1.) Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xvi.) dicit, & etiam Philosophus (I. Ethic. cap. x111. in fin.) quod *appetitus obedit rationi.* Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, & e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quæst. xvi. art. 1.) & electio (quæst. x111. art. 1.) & e converso aliquid est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: sic autem ordinat per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare, vel denuntiare dupliciter. Uno modo absolute: quæ quidem intimitio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem scio intimitat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: & talis intimitio exprimitur per verbum imperativi modi, pura cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (quæst. 1x art. 1.) Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperandum, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum: quod est rationis.

Ad secundum dicendum; quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo

Phi-

Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem: & ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem: propter quod & ea quæ sunt ad finem accommodata, *utitur* dicitur, & ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo quoad aliquid. Cum enim finis, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8. quæst. 11. art. 7. & q. 7. art. 2.) dicitur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avato finis est vel pecunia, vel possessio pecunie); manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecunie est bona, nisi propter bonum pecunie; sed quoad hunc adeptio pecunie est finis ultimus, non enim quereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo & proprie, pecunia homo aliquis fructur, quia in ea ultimum finem constituit; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur *uti* ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis querit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quietetur: unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo *usus* finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quietescit.

Ad tertium dicendum, quod *usus* accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur *uti* fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in cor. & ad 1.) Unde Augustinus in VI. de Trinitate (cap. x. circa med.) dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

ARTICULUS IV. 94

Utrum usus precedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus precedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, precedit executionem. Ergo precedit etiam electionem.

2. Præterea, Absolutum est ante relatam,

Ergo minus relatam est ante magis relatam. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui prælegitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, Voluntas utitur aliis potentiis, in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (quæst. 1. art. 3.) Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensu præcedit electionem, ut dictum est (quæst. xv. art. 3. ad 3.) Ergo & usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxii.) quod *voluntas post electionem imperium facit ad operationem, & postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quoddammodo in volente per quamdam proportionem, vel ordinem ad volitum. Unde & res quæ naturaliter sunt proportionate ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum: & hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, quæ tendit ad consequendum rem volitam, unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipitur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quoddammodo rationem movet, & utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: & sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem, & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatam, posterius est absoluto; sed id cui attribuitur relationes, non oportet

oportet quod sit posterius; immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, & electio, & usus; ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, & consentit se consentire, & utitur se ad consentiendum, & eligendum: & semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate: & circa hoc queruntur novem.

Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio, de ordine imperii ad usum.

Quarto, utrum imperium, & actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto, utrum actus voluntatis imperetur. Sexto, utrum actus rationis.

Septimo, utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo, utrum actus animæ vegetabilis.

Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I. 95

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

In 1. quæst. 1. x. art. 1. cor. fin. & 2. 2. quæst. lxxxii. art. 1. & 10. cor. & ver. quæst. xxii. art. 12. ad 4. & quodlibet. 1. x. art. 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperari enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna, quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens, disponens, imperans, & consilians*. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (quæst. 1. art. 1.) Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xvi.) dicit, & etiam Philosophus (I. Ethic. cap. xiiii. in fin.) quod *appetitus obdit rationi*. Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, & e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quæst. xvi. art. 1.) & electio (quæst. xxi. art. 1.) & e converso aliquid est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: sic autem ordinare per modum conjunctum intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare, vel denuntiare dupliciter. Uno modo absolute: quæ quidem intimatione exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem scio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: & talis intimatione exprimitur per verbum imperativi modi, pura cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum: quod est rationis.

Ad secundum dicendum; quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo

Phi-

Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 96

Utrum imperare pertinet ad animalia bruta.

Sup. quest. xi. art. 1. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam virtus imperans motum est appetitiva; & virtus exequens motum est in musculis, & in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea. De ratione servi est quod ei impetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I. Polit. (cap. 1. ad med.) Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima, & corpore.

3. Præterea. Per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxii.). Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra. Imperium est actus rationis, ut dictum est (art. præc.) Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Respondetur dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquid ad aliquod agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movere rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediatur, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde: & ideo non est ibi ratio imperantis, & imperati, sed solum movens, & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde in eis habet imperus rationem imperii; in brutis autem sit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum

statim apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam: unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III. 97

Utrum usus precedat imperium.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod usus precedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 1. hujus quest.) Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quest. xvi. art. 1.). Ergo usus precedit imperium.

2. Præterea. Imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Præterea. Omnis actus potentie motus à voluntate usus dicitur: quia voluntas utitur aliis potentis, ut supra dictum est (loc. cit.) Sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate, sicut dictum est (art. 1. hujus quest.) Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxii.) quod *impetus ad operationem precedit usum*. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium precedit usum.

Respondetur dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, precedit electionem, ut supra dictum est (quest. præc. art. 4.) unde multo magis precedit imperium.

Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentie executive, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliqui baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium, quam imperio obediatur, & aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis precedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis precedit, scilicet electio; & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit; & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; & tunc demum volun-

tas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas, ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt prævi potentis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi, quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum precedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod & istum usum voluntatis precedit aliquid imperium rationis, eo quod actus habet potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV. 98

Utrum imperium, & actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Infra quest. xx. art. 3. cor. & ad 1. & III. Pars. quest. xxxix. art. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Divergent enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentie est actus imperatus, & alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea. Quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa: nihil enim separatur à se ipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: precedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea. Quæcumque se habent secundum prius, & posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter precedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit (Lib. III. Top. cap. 11. in explic. loci 22.) quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondetur dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, & secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit ult. cap. de div. Nom. (paulo post princ. lect. 2.) Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, & secundum quid unum; quædam vero à converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut & ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed

ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, & multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens, & substantia simpliciter; partes vero sunt entia, & substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, & unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, & unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, & multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid unum: nam esse unum genere, vel specie est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquid totum compositum ex materia & forma, ut homo ex anima & corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentie materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris movens ipsam. Sic enim & actus movens primi formaliter se habet ad actum instrumenti: Unde patet quod imperium, & actus imperatus sunt unus actus humanus: sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentia diversa ad invicem non ordinata, actus earum essent simpliciter diversi: sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam idem est actus movens, & moti, ut dicitur in III. Phys. (text. 20. & 21.)

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium, & actus imperatus possunt ad invicem separari, habetur quod sunt multa partibus: nam partes hominis possunt ad invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, & unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius alii membris.

ARTICULUS V. 99

Utrum actus voluntatis imperetur.

II. dist. xxiv. quest. 1. art. 1. cor. & mal. quest. lxxv. art. 3. ad 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in VIII. Confess. (cap. ix. ante med.) *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit*. Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea. Et convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedit aliquis rationis actus; & sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra. Omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntatis sunt. Ergo actus voluntatis imperatur a nobis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis eum quadam ratione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult*. Sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentis; & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens, & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu nature, aut superioris cause, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 4.) Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI. 100

Utrum actus rationis imperetur.

I. quæst. cx. 1. art. 1. ad 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo actus rationis non imperatur.

2. Præterea. Id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur, à ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. xiiii. versus fin.) Ergo illius potentis actus non imperatur quæ est ratio per essentiam.

3. Præterea. Ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere, & judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra. Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercetur per liberum arbitrium: dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xxi.) *quod libero arbitrio homo exquirat, & scripatur, & iudicat, & disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu: unde etiam actus suus potest esse imperatus.

Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad exercitium actus; & sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione utatur.

Alio modo quantum ad objectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; & hoc non est in potestate nostra: hoc enim contingit per virtutem alius luminis vel naturalis, vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia; assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine nature; & ideo, proprie loquendo, nature imperio subjacet.

Sunt etiam quedam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit as-

sent-

sentire, vel dissentire, vel saltem assensum, vel dissensum suspendere propter aliquam causam: & in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut & voluntas movet seipsam, ut supra dictum est quæst. 1. art. 3. in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, & ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem objectorum, quæ (a) actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participat cognitio principiorum.

Ad tertium patet responso ex dictis.

ARTICULUS VII. 101

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

Ubi quæst. 1. art. 3. & quæst. lvi. art. 4. & ver. quæst. xxv. art. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apollolus ad Roman. vi. 19. *Non enim quod volo hominem, hoc ago: & Glossa Aug. Lib. III. cont. Julian. cap. xxvi. exponit, quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit*. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea. Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est quæst. cv. art. 1. & quæst. cx. art. 2. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis (b) scilicet calorem, vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea. Proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum, vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xv. 2. princ.) quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum, & irascibilem*, quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est art. præc. Et ideo ad intelligendum qualiter ac-

S. Thom. Oper. Tom. II.

(a) Nicolaus actu rationis subduntur. (b) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Patav. 1698. García, Nicolajus, & edit. Patav. an. 1712. secundum calorem, &c.

tus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia viva, & qualitate oculi, per quam juvatur, vel impeditur. Unde & actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentis animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis à virtute activa universalis: & ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem, & dispositio corporis non subjacet imperio rationis: & ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus: & tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri à ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in I. Ethic. cap. 11. 2. ad med. quod *ratio præstare irascibili, & concupiscibili, non principatu despotico, qui est dominii ad servum, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde & Apollolus ibidem subdit: *Videte aliam leçon in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Hoc etiam contingit propter subitam motum concupiscentiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi, uno modo ut precedens, prout aliquis est aliquid dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalcescit. Qualitas igitur precedens non subjacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quietescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis: quia sequitur

L. 1

mo-

motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibile presente, cuius presentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu eum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginatiois subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis, vel debilitatis imaginativæ potentie. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispotione organi.

ARTICULUS VIII. 102

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Inf. quest. 1. art. 3. ad 1. & 2. quest. CXVIII. art. 1. ad 3. & III. quest. xv. art. 2. ad 1. & quest. xv. art. 2. cor. & II. dist. xx. art. 2. ad 3. & cor. quest. xlii. art. 4. cor. & quest. 11. art. 2. cor. & I. lib. fin.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt virtutibus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea. Homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo quod omnia quæ sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo & omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea. Latus, & vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ, & generativæ potentie contingit esse laudem, & vituperium, & virtutem, & vitium; sicut patet in gula, & luxuria, & virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxxi.) dicit, quod id quod non persuadetur à ratione, est nutritivum, & generativum.

Respondendo dicendum, quod actum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuall.

Omne enim agens aliquo modo appetit suum. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur

appetitus animalis, & intellectuallis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectuall, vel animali, possunt à ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali: huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) quod *est catur naturale quod generativum, & nutritivum. Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quantum aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, & magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet habere vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia: non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; & corpus quod totaliter subditur eius imperio.

Ad tertium dicendum, quod vitæ, & vitium, laus, & vituperium non debentur ipsi actibus nutritivæ, vel generativæ potentie, quæ sunt digestio, & formatio corporis humani; ex quo alia derivantur, ut à cognitione principiorum naturaliter notorum conclusionum, & à voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est à motu cordis: unde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem: consequitur enim, sicut per se accidens, vitam, quæ est ex unione corporis, & animæ; sicut motus gravium, & levium consequitur formam substantialem ipsorum: unde & à generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII. Phys. (text. 29. & seq.) & propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit. in arg.) quod *sicut generativum, & nutritivum non obediunt rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsantes.*

ARTICULUS IX. 103

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

I. quest. lxxxii. art. 3. ad 2. & 2. quest. clxviii. art. 1. cor. & II. dist. x. quest. 1. art. 2. ad 3. & cor. quest. xv. art. 4. ad 5. art. 5. ad 14. & mal. quest. vii. art. 2. ad 15.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediunt rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant à ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. præc.) Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea. Cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis: dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxxi.) quod *pulsativum non est persuadibile ratione.* Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei. cap. xvi. à med. quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nulli.*

presente: aliquando autem desinit inobedientem; & cum in animo concupiscentia ferocat, frigit in corpore. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. Confess. cap. ix. parum à princ. *Imperat animus ut movetur manus, & tanta est facilitas ut vix à servitio discernatur imperium.*

Respondendo dicendum, quod membra corporis sunt organa quadam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentia animæ se habent ad hoc quod obediunt rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur à potentia sensitivæ, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quadam sunt rationi victiores quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad intellectum, & voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, & ex quo alia derivantur, ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, & à voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est à motu cordis: unde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem: consequitur enim, sicut per se accidens, vitam, quæ est ex unione corporis, & animæ; sicut motus gravium, & levium consequitur formam substantialem ipsorum: unde & à generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII. Phys. (text. 29. & seq.) & propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit. in arg.) quod *sicut generativum, & nutritivum non obediunt rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsantes.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei. loc. cit. in arg. hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obediunt, est ex parte peccati, ut scilicet anima sine inobedientia ad Deum in illo præcipue membro peccatum patiatur per quod peccatum originale ad posterum traductur. Sed quia per peccatum primum parentis, ut infra dicitur (quest. lxxxv. art. 1. & 3.) natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis,

quare motus huiusmodi membrorum specialiter ratione non obediunt. Cuius causam assignat Aristoteles in Libro de causis motus animalium (seu de communi animal. motione cap. xi. à med.) dicens, involuntarius esse motus cordis, & membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus, & phantasia representant aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iustum rationis, aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, & frigiditatis; quæ quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum: cor enim principium est sensuum; & ex membro genitali virtus exit feminallis, quæ est virtute totum animalis; & ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est in solut. ad 2.

QUESTIO XVII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali.

in undecim articulis distincta.

Post hoc considerandum est de bonitate, & malitia humanorum actuum: & primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala; secundo de his quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, peccatum, & culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate, & malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate, & malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate, & malitia exteriorum actuum.

Circa primum queruntur undecim.

Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona, vel mala, ex objecto.

Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantiis.

Quarto, utrum hoc habeat ex fine.

Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

Sexto, utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Septimo, utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut è converso.

Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

ARTICULUS I. 104

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf. art. 2. corp. & quest. xxxvii. art. 7. ad 1. & mal. quest. 11. art. 2. & 3. & 5. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. Dicit enim Dionysius iv. cap. de div. Nomin. p. 4. lect. 22. quod malum non agit nisi varietate boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea. Nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum, secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX. Metaph. tex. 19. & 20. Nihil ergo agit, in quantum est malum, sed solum in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

3. Præterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium iv. cap. de div. Nom. p. 4. lect. 23. Sed omnis actio est aliquid per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 111. 20. Omnis qui male agit, adit lucem. Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono, & malo in rebus, eo quod unaquæque res talium actionem producit, qualis est ipsa.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim, & ens convertuntur, ut in I. dictum est quest. v. art. 3. Solum autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum, & simplex: unaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quedam compositum ex anima, & corpore, habens omnes potentias, & instrumenta cognitionis, & motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet

de bonitate; in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, tantum deficit à bonitate, & dicitur malum; sicut homo carcus habet de bonitate quod vivit, & malum est ei quod caret vita. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens, ut in primo dictum est quest. v. art. 1. ad 1.

Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humane, tantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala; puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficientis, non esset malum. Unde & actio, causata est quoddam bonum deficientis, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, & secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo cæcus actu habet virtutem gravissimam, per quam ambulare potest; sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate, & entitate; sicut adulterium est causa generationis humane, in quantum habet commixtionem matris, & femine, non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II. 105

Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Inf. quest. xix. art. 1. & 2. cor. & quest. xxi. art. 1. cor. & II. dist. xxxvi. art. 5. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in Lib. III. de doctr. christi. cap. xlii. parum à princ. Ergo actio humana non

non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

2. Præterea. Objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus. Ergo bonum, & malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea. Objectum potentie activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis è converso. Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Sed contra est quod dicitur Osee ix. 10. Facti sunt abominabiles, sicut ea que dilexerunt. Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit: & eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) bonum, & malum actionis, sicut & ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut & motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei; ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti: unde & à quibusdam vocatur bonum ex genere. Puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena: & dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: & ideo, in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; & habet quoddammodo rationem formæ; in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humane est objectum activæ potentie. Nam appetitiva potentia est quoddammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili; & tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata; sic

ut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentie; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentie activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, & per consequens quod det ei formam, & speciem: motus enim habet speciem à terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICULUS III. 106

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

Inf. quest. xlii. art. 6. cor. & mal. quest. 11. art. 5. cor. & quest. vii. art. 4. corp. & quadi. 1v. art. 16. cor. & II. dist. xxxvi. art. 5. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona, vel mala ex circumstantia. Circumstantie enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentem, ut dictum est (quest. vi. art. 1.) Sed bonum, & malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI. Metaph. (text. 8.) Ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea. Bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantie, cum sint quedam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis: quia nulla ars considerat id quod est per accidens, ut dicitur in VI. Metaph. (text. 4.) Ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea. Id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum, & malum convenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala, ut dictum est (art. præc.) Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona, vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Lib. II. Ethic. (cap. vi.) quod virtuosus operatur, secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circumstantias. Ergo è contrario virtuosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, & sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humane secundum circumstantias sunt bonæ, vel malæ.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis, ex forma substantiali, quæ dat speciem; sed multum superadditur

tur ex superveniens accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, & sic de aliis: quorum si aliquid desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid addit ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quadam: & huiusmodi sunt circumstantiæ debite. Unde si aliquid desit quod requiritur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quadam accidentia eius; sicut & accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta; velut quadam accidentia eius; quæ in iniqua arte considerantur: & per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundum accidens, ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essentiale, & secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV. 107

Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Inf. quæst. LXXIII. art. 1. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonum, & malum in actibus humanis non sit ex fine. Dicit enim Dionysius iv. cap. de div. Nom. (part. 4. aliquid. à princ. lect. 14.) quod nihil respiciens ad malum operatur. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat elemosinam propter inanem gloriam; & est converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

Sed contra est quod Boetius dicit in Topic. (implic. Lib. III. cap. 1. non procul à princ.) quod *cujus finis bonus est ipsum quoque bonum est; & cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.*

Respondetur dicendum, quod eadem est dif-

positio rerum in bonitate, & in esse. Sunt enim quadam quorum esse ex alio non dependet: & in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quadam vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam à qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma; sic bonitas rei dependet à fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humane, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum convenientem. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quadam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, & quandoque apparet: & secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhereat actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum esse aliam: & secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel à converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*; ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (p. 4. post. med. lect. 22.)

ARTICULUS V. 108

Utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie.

Mal. quæst. 11. art. 4. ad 5. & art. 5. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales nondifferant specie secundum bonum, & malum. Bonum enim, & malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Sed in rebus bonum & malum non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus, & malus.

Er-

Ergo neque etiam bonum, & malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea. Malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in III. Metaph. (text. 10.) Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituitur in aliqua specie: & ita bonum, & malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea. Diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono, & malo; sicut homo generatur ex adulterio, & ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus, & malus non differunt specie.

4. Præterea. Bonum, & malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est (art. 3. hujus quæst.). Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, & malitiam.

Sed contra. Secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) *similes habitus similes actus reddunt.* Sed habitus bonus, & malus differunt specie, ut liberalitas, & prodigalitas. Ergo & actus bonus, & malus differunt specie.

Respondetur dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 3. & art. 3. hujus quæst.). Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum: quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum principium, & per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem, & sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem bonum, & malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 4. à med. lect. 21.) *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem.* Unicusque enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, & malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni, & mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt à ratione.

Unde manifestum est quod bonum, & malum differunt specie in actibus moralibus.

Unde diversificant speciem in actibus moralibus: differentie enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum, & malum quod est secundum naturam, & contra naturam, diversificant speciem naturæ: corpus enim mortuum, & corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum, in quantum est secundum rationem, & malum, in quantum est præter rationem, diversificant speciem motus.

Ad secundum dicendum, quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non convenientem rationi, sicut tollere aliena. Unde, in quantum objectum est aliquid positive, potest constituitur speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalitatis, & adulterii, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, & habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem & premium, aliud vituperium & penam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, & sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; & tunc potest dare speciem actui morali: & hoc oportet esse, quodcumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI. 109

Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Inf. quæst. XIX. art. 1. & II. dist. XL. art. 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod bonum, & malum, quod est ex fine, non diversificant speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum, & malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea. Id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (art. præc.) Sed accidit alicui actui quod ordinatur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det elemosinam propter inanem gloriam. Ergo secundum finem, & malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea. Diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus

M

diversarum virtutum, & diversorum vitiorum. Non ergo bonum, & malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra ostensum est (quæst. 1. art. 3.) quod actus humani habent speciem à fine. Ergo bonum, & malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur *humani*, in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, & actus exterior.

Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine sicut à proprio objecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut, formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum quod instrumentis, neque actus exterioris habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem; materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 11. post princ.) quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis ad altere quam fur.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est (in cor. & quæst. 1. art. 3.)

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etiam accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exterioris actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICULUS. VII.

110

Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere, vel è converso.

2. 2. quæst. XI. art. 1. ad 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto

(2) Ita edit. Rom. Cod. Alcan. quæ sub propria aliqua specie non contineatur. Theologi, Nicolaj, & edit. Parav. quod sub propria specie continetur. Vide solutionem.

sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari, ut det elemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est (art. præc. & 2. hujus quæst. & quæst. 1. art. 3.) Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie (2) quæ sub propria specie non continetur, quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea. Semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est (art. præc.) Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalternato.

Sed contra. Cujuslibet generis sunt determinate differentie. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona, vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum elemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII. Metaph. (text. 43.) quod differentie dividentes aliquid genus, & constituentes speciem illius generis per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat: *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; & animalium irrationalem aliud alatum, aliud non alatum.* Alatum enim, & non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; & habentium pedes aliud habens duos, aliud quatuor, aliud multos:* hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec è converso. Unde una istarum specierum non est sub alia; sed tunc actus moralis

ARTICULUS VIII.

111

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

1. dist. 1. quæst. 111. ad 3. & II. dist. xl. art. 5. & III. quæst. 1. art. 4. per tot. & 5. cor.

est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicitur, quod ille qui furatur, ut mæchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dicitur differentiarum est per se determinativa alterius: unde una istarum specierum continetur sub altera.

Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis univertale, tanto ex eo est forma magis univertalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti univertaliori; sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; & differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est univertale motuum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinatur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc ponum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, & secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie nature, secundum condiciones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 3. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu; (a) sed etiam genus consideratur ut formalis specie, secundum quod est absolutius, & minus contractum; unde & partes definitionis reducuntur ad genus cause formalis, ut dicitur in II. Physic. (implic. text. 31.) Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; & tanto erit formalis, quanto communius.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum (in Enchir. cap. xi. 2. princ.) Sed privatio, & habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum (in prædic. cap. de oppos.) Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

2. Præterea. Actus humani habent speciem à fine, vel objecto, ut dictum est (quæst. 1. art. 3. & art. 6. hujus quæst.) Sed omne objectum, & omnis finis habet rationem boni, vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem sue bonitatis, vel aliquid ei deniciat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, & nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. xviii. parum à princ.) quod *sunt quedam facta motis, quæ possunt boni, vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) actus omnis habet speciem ab objecto; & actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare elemosynam indigentibus; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem sicut furari, quod est tollere aliena.

Contingit autem quod objectum actus non includat aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi; & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

M 2

Ad

(a) Ita Codd. Alcan. & Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom. Sed etiam genus consideratur ut formalis specie secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, in quantum facit esse absolutius, & minus contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in *privatum esse*; & hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas totaliter aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc privationem, & habitum oppositum non potest esse aliquid medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in *privari*; sicut ægrotudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quedam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in commentis super Lib. Prædicamentorum (in cap. de oppos.) quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquid medium inter bonum, & malum.

Ad secundum dicendum, quod omne obiectum, vel finis habet aliquam bonitatem, vel malitiam, sicut naturalem, non tamen semper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est (in corp. art.) & de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem ejus. Unde est in ratione suæ speciei non continetur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ARTICULUS IX. 113

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

II. dist. XI. art. 3. corp. & IV. dist. XXV. quest. 1. art. 4. corp. & mal. quest. 11. art. 4. & 5.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquid individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est (art. præc.) Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea. Ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsi, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed aliquis habitus est indifferens: dicit enim Philo sophus in IV. Ethic. (cap. 1. à med.) de quibusdam, sicut de placidis, & prodigis, quod non sunt mali & tamen constat quod non sunt boni, cum recedant à virtute: & sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individualis sunt indifferentes.

3. Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii, vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individuum esse indifferens.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam hom. vi. in Evang. in fin. *Otiolum verbum est quod utilitate vestriudinis, aut ratione iusta necessitatis, aut pia utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die iudicii, ut dicitur Matth. xxi. Si autem non caret ratione iusta necessitatis, aut pia utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione & quilibet alius actus vel est bonus, vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondetur dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferens secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in individuo consideratus: & hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est (art. 3. hujus quest.) non solum habet bonitatem ex obiecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necessè est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necessè est omnem actum hominis à deliberativa ratione procedente, in individuo consideratum, bonum esse, vel malum.

Si autem non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem) talis actus non est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione: & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existentis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferens secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic quod ex sua specie debeat esse quod sit indifferens: & sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquid obiectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad

bo-

bonum per finem, vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus, vel malus, unde per aliquid aliud potest fieri bonus, vel malus; sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus, vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus, aut niger. Potest enim albedo, vel nigredo supervenire homini aliunde quam à principii speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, illud esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus: & secundum hoc dicit, prodigium non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi; & similiter de omnibus aliis qui non sunt proximi nocivi. Nos autem videlicet dicimus malum communiter omne quod est rationi recte repugnans; & secundum hoc omnis individualis actus est bonus, vel malus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod omnis finis à ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in aliis.

ARTICULUS X. 113

Utrum aliqua circumstantia constituat actum morale in specie boni, vel mali.

Sup. art. 5. ad 4. & inf. art. 11. corp. & quest. lxxxii. art. 7. corp. & ad 1. & II. dist. xxxvi. art. 5. corp. & IV. dist. xvi. quest. 11. art. 2. quest. 3. corp. & dist. xli. art. 4. quest. 1. corp. & mal. quest. 11. art. 6. per tot. & art. 7. & quest. vii.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Species enim actus est ex obiecto. Sed circumstantiæ differunt ab obiecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea. Circumstantiæ comparantur ad actum morale sicut accidentia ejus, ut dictum est (quest. vii. art. 1.) Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum morale in aliqua specie boni, vel mali.

Sed contra. Locus est circumstantia quedam. Sed locus constituit actum morale in quadam specie mali, furari enim aliquid de

loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum morale in aliqua specie boni, vel mali.

Respondetur dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis; ita species moralium actuum constituuntur ex formis; prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet (art. 5. hujus quest.)

Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua summatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquod unum; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere: & ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi à ratione ordinate ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus; sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti; & si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit ut ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, & aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro: unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit speciem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandoque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro, vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur, ut quedam conditio obiecti, sicut dictum est (in corp. art.) & quasi quedam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum morale in aliqua specie boni, vel mali; cum non quilibet circumstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multe circumstantiæ unius

ac-

actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (quæst. 1. art. 3. ad 3. & art. 7. h. j. h. quæst. ad 1.)

ARTICULUS XI. 114

Utrum omnis circumstantia augeat bonitatem, vel malitiam constitutas actum morale in specie boni, vel mali.

Inf. quæst. 100. 1. 1. art. 7. cor. & IV. dist. XVI. quæst. 1. 1. 1. quæst. 3. cor. & mal. quæst. 1. art. 7.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinet ad bonitatem, vel malitiam dei, speciem actus. Bonum enim, & malum sunt differentie specierum moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specierum; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, & malitiam. Ergo facit differre secundum speciem: ergo omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis, vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate, vel malitia actus quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum; & quod non est malum, non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis, vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni, vel mali. Ergo omnis circumstantia augeat bonitatem, vel malitiam constituit novam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Secundum Dionysium 1. cap. de div. Nom. (part. 4. a med. lect. 22.) *Malum causatur ex singularibus defectibus.* Quilibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quilibet circumstantia habet novam speciem peccati: & eadem ratione quilibet augeat bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quilibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.

Sed contra. *Magis, & minus* non diversificant speciem. Sed *magis, & minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia, constituit actum morale in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) circumstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, à qua actus moralis habet speciem boni, vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva, non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare, vel diminuire peccatum: & similiter est in aliis malis, vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his que intenduntur, & remittuntur, differentia intentionis, & remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis, & minus, non differt secundum speciem coloris: & similiter, quod facit diversitatem in bono, vel malo, secundum intentionem, & remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augeat bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est (in corp.) Et ideo non dat novam speciem, sed augeat bonitatem, vel malitiam que est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quilibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; & similiter non quilibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud, & pro tanto licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis,

in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis: & circa hoc quaruntur decem.

Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Secundo, utrum ex solo objecto dependeat.

Tertio, utrum dependeat ex ratione.

Quarto, utrum dependeat ex lege aeterna.

Quinto, utrum ratio errans obliget.

Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, utrum bonitas voluntatis in his que sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo, utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono, utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volitio, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I. 115

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni: quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

2. Præterea. Bonum per prius invenitur in fine: unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. v. à princ.) *bona autem sunt finis, sicut factio nunquam sit finis: ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum.* Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea. Unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate nature. Non ergo potest prætere voluntati bonitatem moralem. Moralitas ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V.

Ethic. (cap. 1. in princ.) quod *justitia est, secundum quam aliqui volunt iusta: & eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona.* Sed bona voluntas est que est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum, quod bonum, & malum, sunt per se differentie actus voluntatis. Nam *bonum, & malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum, & falsum* ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri, & falsi, prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Unde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est (quæst. præc. art. 5.) & ideo *bonum, & malum* in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est verus boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum: & propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum; non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem representatur voluntati ut objectum: & inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum, & moralium actuum, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 5.)

ARTICULUS II. 116

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affiniore est voluntati quam alteri potentie. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem, non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (quæst. xvi. art. 4.) Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea. Bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 3.) Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiae in actu voluntatis: puta quod aliquis velit quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet. Ergo bon-

actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (quæst. 1. art. 3. ad 3. & art. 7. h. j. h. quæst. ad 1.)

ARTICULUS XI. 114

Utrum omnis circumstantia augeat bonitatem, vel malitiam constituas actum morale in specie boni, vel mali.

Inf. quæst. 100. 1. 1. art. 7. cor. & IV. dist. XVI. quæst. 1. 1. 1. quæst. 3. cor. & mal. quæst. 1. art. 7.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinet ad bonitatem, vel malitiam dei, speciem actus. Bonum enim, & malum sunt differentie specierum moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specierum; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, & malitiam. Ergo facit differre secundum speciem: ergo omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis, vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate, vel malitia actus quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum; & quod non est malum, non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis, vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni, vel mali. Ergo omnis circumstantia augeat bonitatem, vel malitiam constituit novam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Secundum Dionysium 1. cap. de div. Nom. (part. 4. a med. lect. 22.) *Malum causatur ex singularibus defectibus.* Quilibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quilibet circumstantia habet novam speciem peccati: & eadem ratione quilibet augeat bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quilibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.

Sed contra. *Magis, & minus* non diversificant speciem. Sed *magis, & minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia, constituit actum morale in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) circumstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, à qua actus moralis habet speciem boni, vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva, non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare, vel diminuire peccatum: & similiter est in aliis malis, vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his que intenduntur, & remittuntur, differentia intentionis, & remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis, & minus, non differt secundum speciem coloris: & similiter, quod facit diversitatem in bono, vel malo, secundum intentionem, & remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augeat bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est (in corp.) Et ideo non dat novam speciem, sed augeat bonitatem, vel malitiam que est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quilibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; & similiter non quilibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud, & pro tanto licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis,

in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis: & circa hoc quaruntur decem.

Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Secundo, utrum ex solo objecto dependeat.

Tertio, utrum dependeat ex ratione.

Quarto, utrum dependeat ex lege aeterna.

Quinto, utrum ratio errans obliget.

Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, utrum bonitas voluntatis in his que sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo, utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono, utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volitio, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I. 115

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni: quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

2. Præterea. Bonum per prius invenitur in fine: unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. v. à princ.) *bona autem sunt finis, sicut factio nunquam fit finis: ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum.* Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea. Unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate nature. Non ergo potest prætere voluntati bonitatem moralem. Moralitas ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V.

Ethic. (cap. 1. in princ.) quod *justitia est, secundum quam aliqui volunt iusta: & eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona.* Sed bona voluntas est que est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum, quod bonum, & malum, sunt per se differentie actus voluntatis. Nam *bonum, & malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum, & falsum* ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri, & falsi, prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Unde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est (quæst. præc. art. 5.) & ideo *bonum, & malum* in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est verus boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum: & propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum; non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem representatur voluntati ut objectum: & inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum, & moralium actuum, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 5.)

ARTICULUS II. 116

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affiniore est voluntati quam alteri potentie. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem, non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (quæst. xvi. art. 4.) Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea. Bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 3.) Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiae in actu voluntatis: puta quod aliquis velit quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet. Ergo bon-

bonitas voluntatis non solum dependet ex ob-
jecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea Ignorantia circumstantiarum
excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum
est (quæst. vii. art. 8.) Sed hoc non est, nisi
bonitas, & malitia voluntatis à circumstan-
tiis dependeret. Ergo bonitas, & malitia vo-
luntatis dependet ex circumstantiis, & non è
solo objecto.

Sed contra. Ex circumstantiis, in quantum
hujusmodi: actus non habet speciem, ut su-
pra dictum est (quæst. xviii. art. 10. ad 2.)
Sed bonitas, & malitia sunt specificæ differen-
tiæ actus voluntatis, ut dictum est (quæst.
xviii. art. 3.) Ergo bonitas, & malitia vo-
luntatis non dependet ex circumstantiis, sed
ex solo objecto.

Respondeo dicendum, quod in quolibet
genere quanto aliquid est prius, tanto est sim-
plicius, & in paucioribus consistens, sicut
prima corpora sunt simplicia: & ideo inven-
tus quod ea quæ sunt prima in quolibet gene-
re, sunt aliquo modo simplicia, & in uno
consistunt. Principium autem bonitatis, &
malitiæ humanorum actuum est ex actu volun-
tatis: & ideo bonitas, & malitia voluntatis
secundum aliquid unum attenditur; aliorum
vero actuum bonitas, & malitia potest secun-
dum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in
quolibet genere, non est per accidens, sed
per se: quia omne quod est per accidens, re-
ducitur ad id quod est per se sicut ad princi-
pium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno
illo dependet quod per se facit bonitatem in
actu, scilicet ex objecto, & non ex circum-
stantiis, quæ sunt quedam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est
obiectum voluntatis; non autem aliarum vir-
tutum. Unde quantum ad actum voluntatis non
differt bonitas quæ est ex objecto, à bonitate
quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum vir-
tutum; nisi forte per accidens, prout finis
dependet, ex fine, & voluntas ex volun-
tate.

Ad secundum dicendum, quod supposito
quod voluntas sit boni, nulla circumstantia
potest eam facere malam. Quod ergo dicitur,
quod aliquis vult aliquid bonum, quando
non debet, potest intelligi dupliciter. Uno
modo ita quod ista circumstantia referatur ad
vultum; & sic voluntas non est boni, quia
velle facere aliquid, quando non debet fieri,
non est velle bonum. Alio modo ita quod re-
feratur ad actum volendi; & sic impossibile est
quod aliquis velit bonum, quando non debet,
quia semper homo debet velle bonum; nisi for-
te per accidens; in quantum aliquis volendo
hoc bonum impeditur ne tunc velit aliquid
bonum debitum: & tunc non incidit malum

ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex
eo quod non vult aliud bonum. Et similiter di-
cendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstan-
tiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis,
secundum quod circumstantiis se tenent ex parte
voliti, in quantum scilicet ignorat circum-
stantias actus quem vult.

ARTICULUS III. 117

Utrum bonum voluntatis dependeat ex ratione.

Inf. quæst. xxi. art. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod
bonitas voluntatis non dependeat à ra-
tione. Prius enim non dependet à posteriori.
Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem
quam ad rationem, ut ex supradictis patet
(quæst. vii. art. 1. & quæst. ix. art. 1.) Er-
go bonum voluntatis non dependet à ra-
tione.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI.
Ethic. (cap. 11.) quod bonitas intellectus practi-
ci est verum consensum appetitui recto. Appetitus
autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas
rationis practice magis dependet à bonitate vo-
luntatis quam à converso.

3. Præterea. Movens non dependet ab eo
quod movetur, sed è converso. Voluntas autem
movet rationem, & alias vires: ut supra
dictum est (quæst. ix. art. 1.) Ergo bonitas
voluntatis non dependet à ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit in X. de
Trin. (in princ.) *Involuntata est omnis suscep-
tarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi vo-
luntatis subsistit.* Sed bonitas voluntatis consi-
stet in hoc quod non sit immoderata. Ergo bo-
nitas voluntatis dependet ex hoc quod sit sub-
jecta rationi.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum
est (art. 1. & 2. huj. quæst.) bonitas voluntatis
proprie ex objecto dependet. Obiectum autem
voluntatis proponitur ei per rationem: nam
bonum intellectum est obiectum voluntatis pro-
portionatum ei. Bonum autem sensibile, vel
imaginatum non est proportionatum volunta-
ti, sed appetitui sensitivo: quia voluntas po-
test tendere in bonum universale, quod ratio
apprehendit, appetitus autem sensitivus non
tendit nisi in bonum particulare, quod ap-
prehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas volun-
tatis dependet à ratione eo modo quo depen-
det ab objecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bo-
num sub ratione boni, id est appetibilis, per
prius pertinet ad voluntatem quam ad ratio-
nem; sed tamen per prius pertinet ad ratio-
nem sub ratione veri, quam ad voluntatem

sub

sub ratione appetibilis: quia appetitus volun-
tatis non potest esse de bono, nisi prius à ra-
tione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philoso-
phus ibi loquitur de intellectu practico, secun-
dum quod est consiliativus, & ratiocinativus
eorum quæ sunt ad finem: sic enim perhibetur
per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem,
rectitudo rationis consistit in conformitate
ad appetitum finis debiti; sed tamen &
ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam
apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quo-
dammodo movet rationem; & ratio alio mo-
do movet voluntatem, ex parte scilicet objec-
ti, ut supra dictum est (quæst. ix. art. 1.)

ARTICULUS IV. 118

*Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege
aeterna.*

Inf. quæst. xxi. art. 1. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod
bonitas voluntatis humane non dependeat
à lege aeterna. Unus enim una est regula,
& mensura. Sed regula humane voluntatis, ex
qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Er-
go non dependet bonitas voluntatis à lege
aeterna.

2. Præterea. Mensura est homogenea mensu-
rato, ut dicitur in X. Metaphyl. (text. 4.)
Sed lex aeterna non est homogenea volunta-
ti humane. Ergo lex aeterna non potest esse me-
sura voluntatis humane, ut ab ea bonitas ejus
dependeat.

3. Præterea. Mensura debet esse certissi-
ma. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo
non potest esse nostre voluntatis mensura, ut
ab ea bonitas voluntatis nostre dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit
XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.)
quod peccatum est dictum, factum, vel concupi-
tum aliquid contra eam in legem. Sed malitia
voluntatis est radix peccati. Ergo cum malitia
bonitati opponatur, bonitas voluntatis depen-
det à lege aeterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus
causis ordinatis effectus plus dependet à causa
prima quam à causa secunda: quia causa se-
cunda non agit nisi in virtute primæ causæ.
Quod autem ratio humana sit regula voluntatis
humane, ex qua ejus bonitas mensuretur, ha-
bet ex lege aeterna, quæ est ratio divina: unde
in Psalm. xv. 6. dicitur: *Multis dicitur: Quis
ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen
voluntas tue, Domine: quasi diceret: Lumen ra-
tionis, quod in nobis est, in tantum potest nobis
ostendere bona, & nostram voluntatem*

Sc. Thom. Op. Tom. II.

regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est
à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est
quod multo magis dependet bonitas voluntatis
humane à lege aeterna quam à ratione huma-
na: & ubi deficit humana ratio, oportet ad
rationem aeternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius
rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt
tamen esse plures mensuræ quæcum una sub
alia ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod mensura
proxima est homogenea mensurato, non autem
mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex aeterna
sit nobis ignota, secundum quod est in
mente divina; innotescit tamen nobis aliquan-
do per rationem naturalem, quæ ab ea de-
rivatur ut propria ejus imago, vel per aliquam
revelationem superadditam.

ARTICULUS V. 119

*Utrum voluntas discordans à ratione errante
sit mala.*

*II. dist. xxxix. quæst. 111. art. 2. cor. & art.
3. per tot. & IV. dist. ix. art. 3. quæst. 2. ad 2.
& VII. quæst. xvii. art. 4. & mal. quæst. 11.
art. 2. ad 8. & quodl. 111. art. 27. & quodl.
VIII. art. 13. & 15. & quodl. ix. art. 15.
cor. & Rom. xv. lect. 2. & lect. 3.
fin. & Gal. v.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod
voluntas discordans à ratione errante
non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis
humane, in quantum derivatur à lege aeterna,
ut dictum est (art. præc.) Sed ratio errans
non derivatur à lege aeterna. Ergo ratio errans
non est regula voluntatis humane: non est ergo
voluntas mala, si discordat à ratione er-
rante.

2. Præterea. Secundum Augustinum (serm.
vi. de Ver. Dom. cap. viii.) *Inferius precep-
tatis preceptum non obligat, si contrarium precepto
potestatis superioris; sicut si Proconsul jubeat
aliquid quod Imperator prohibet.* Sed ratio errans
quandoque proponit aliquid quod est contra
præceptum superioris, scilicet Dei, cuius est
summa potestas. Ergo dictamen rationis erran-
tis non obligat: non est ergo voluntas mala, si
discordat à ratione errante.

3. Præterea. Omnis voluntas mala reducitur
ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas
discordans à ratione errante non potest reduci
ad aliquam speciem malitiæ; puta si ratio er-
rans errat in hoc quod dicat esse fornicandum,
voluntas ejus qui fornicari non vult; ad nullam
malitiam reduci potest. Ergo voluntas discor-
dans à ratione errante non est mala.

N

Sed

Sed contra. Sicut in primo dictum est (quæst. lxxix. art. 13.) conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim Rom. xiv. 23. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans à ratione errante est mala.

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est (loc. sup. cit.) idem est querere, *utrum voluntas discordans à ratione errante sit mala*, quod querere, *utrum conscientia errans obliget*.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio, vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error: similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione precipiuntur bona qua prohibentur mala. Sed si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio, vel conscientia errans: & similiter si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod id quod est secundum se indifferens, ut levare scutum de terra, sit prohibitum, vel præceptum, erit ratio, vel conscientia errans.

Dicunt ergo, quod ratio, vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo, sive prohibendo, obligat: ita quod voluntas discordans à tali ratione errante erit mala, & peccatum. Sed ratio, vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona, & necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans à ratione, vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationaliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione, vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum, à quo bonitas, vel malitia voluntatis dependet; non autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens à ratione apprehenditur ut bonum, vel malum ad faciendum, vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur à ratione, ut dictum est (quæst. vi. art. 1.) ex quo aliquid proponitur à ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis. Non solum enim

id quod est indifferens, potest accipere rationem boni, vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere à fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, & necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod à ratione proponitur. Unde si à ratione proponatur ut malum, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 1. & 11.) quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans à ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium rationis errantis, licet non derivetur à Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, & per consequens ut à Deo derivatum à quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur quod inicitur potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana diceret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali; puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi: & tunc ad talem speciem malitiae rediit talis mala voluntas.

ARTICULUS VI. 120

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Sup. art. 5. & loci ibi indiciti.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans à ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

1. Præterea. Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna, & præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea. Voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; & sic talis homo erit perplexus, & ex necessitate peccabit: quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joann. xvi. 2. *Veni hora ut omnis qui intulit eos, arbitretur obsequium se præstare Deo*. Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum, quod sicut præmissa questio eadem est cum questione qua queritur, *utrum conscientia errans obliget*; ita ista questio eadem est cum illa qua queritur, *utrum conscientia errans obliget*.

Hæc autem questio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra (quæst. vi. art. 8.) quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum, & malum morale consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2. hujus quæst.) manifestum est quod illa ignorantia que causat involuntarium, tollit rationem boni, & mali moralis; non autem illa que involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (quæst. vi. art. 8.) quod ignorantia que est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud

scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.)

Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis, vel conscientie non excusat quia voluntas concordans rationi, vel conscientie sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causat involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia; tunc talis error rationis, vel conscientie excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala; puta, si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia Legis Dei, quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat, aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, & ea preceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis, excusat voluntas ejus ut non sit mala; quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat, & involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in iv. cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 22.) *homo excusatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest; sed ratio humana potest errare: & ideo voluntas concordans rationi humane non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenientiposito, ex necessitate alia sequuntur: sicut supposito quod aliquis querat inane gloriæ, sive propter inanem gloriæm fiat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis, vel conscientie, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate: nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere cum ignorantia sit vincibilis, & voluntaria.

ARTICULUS VII. 121

Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

II. dist. XXXVIII. art. 4. ad 4. & art. 5. corp. & dist. XL. art. 1. & in exp. lit.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dicitur enim supra (art. 2. hujus quæst.) quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, & aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

1. Præterea. Velle fervare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia contemenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea. Bonum & malum sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti: qui enim vult furari, ut det elemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. Confessionum (cap. 111. implic.) quod intentio remuneratur à Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondendo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut præcedens; alio modo (a) ut consequens.

Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis: & tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quadam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum, habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1. & 2. hujus quæst.) necesse est quod dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti; puta si aliquis vellet aliquid facere, & postea referat illud in Deum: & tunc prima voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi

(a) Ita ex codd. emendavit Conradus, & Garcia, & ita habent eddii passim. Edit. Rom. ut concomitans.

quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quadam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si fit intentio mala causa volendi: qui enim vult dare elemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; & ideo, prout est volitum ab ipso, est malum: unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sic consequens, tunc voluntas potuit esse bona; & per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1.) malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota & integra causa. Unde si voluntas sit ejus quod est secundum se malum, sub ratione boni, sive sit boni, sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod fit boni sub ratione boni, id est quod velit bonum, & propter bonum.

ARTICULUS VIII. 122

Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Supra art. 7. ad 2. & mal. quæst. 11. art. 2. ad 7.

AD octavum sic proceditur. Videtur, quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. xli. 35. *Bonus homo de thesuro boni cordis sui profert bona*, dicit Glossa (interl.), *Tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (art. præc.)*. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

1. Præterea. Augmentata causa argmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

2. Præterea. In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis projiciens lapidem intendere facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed

Sed contra. Potest esse intentio bona, & voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, & voluntas minus bona.

Respondendo dicendum, quod circa actum, & intentionem finis duplex quantitas potest considerari: una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; alia ex intentione actus, quia intente vult, vel agit; quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Uno modo quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta, quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra remove; puta aliquis intendit ire usque Romam, & occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo: quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquid objectum non proportionatum fini intento: & sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, in quantum scilicet voluntas vult aliquid bonum magnum ut finem; licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis, & actus secundum intentionem utriusque, sic intentio intentionis redundat in actum interiorum, & exteriorum voluntatis: quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet (quæst. xli. art. 4.) licet materialiter intentione recta existente intenda, possit esse actus interior, vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intente vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intente intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intente velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intentio actus interioris, vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum: puta cum aliquis intendit intente velle, vel aliquid intente operari; & tamen non propter hoc intente vult, vel operatur: quia quantitatem boni non sequitur bonitas actus interioris, vel exterioris, ut dictum est (hic sup.) Et inde est quod non quantum aliquis intendit

mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intentione actus, ut infra dicitur (quæst. cxiv. art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem, quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in corp. art.) redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorem.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis: & ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (in resp. ad 2.)

ARTICULUS IX. 123

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

I. dist. XLVIII. art. 1. & ver. quæst. XLVIII. art. 7. corp.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Iai. Lv. 9. *Sicut exaltatur Cæli à terra, ita exaltate sunt viæ meæ à viis vestris, & cogitationes meæ à cogitationibus vestris*. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam: quod est inconveniens.

2. Præterea. Sicut voluntas nostra derivatur à voluntate divina, ita scientia nostra derivatur à scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod fit conformis scientiæ divinæ: multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea. Voluntas est actiois principium. Sed actio nostra non potest conformari actiois divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxvi. 39. *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*: quod dicit, quia *voluntas patris est hominum, & ad Deum dirigi*, ut Augustinus dicit in Enchir. (implic. ex cap. cv.) sed ex pres. in Psalm. xxxi. concl. 1. super illud, *Resto, decet collaudatio*. Restitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Rel.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 7. hujus quæst.) bonitas voluntatis dependet ex intentione sui. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinatur ad summum bonum.

Hoc autem bonum primo quidem, & per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus: illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum, & bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: & similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, in quantum cognoscit verum; & actio hominis adioni divinæ, in quantum est agens conveniens: & hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum, & ad tertium argumentum.

ARTICULUS X. 114

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divine in volito, ad hoc quod sit bona.

Inf. quæst. XXXIX. art. 2. ad 3. & 2. quæst. CIV. art. 4. ad 3. & I. dist. XLVIII. art. 3. & 4. & ver. quæst. XXIII. art. 7. & 8. & opusc. IX. quæst. LXXVIII.

AD dictum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debet semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

1. Præterea. Deus vult damnare aliquem, quem præcise in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconveniens.

2. Præterea. Nullus teneretur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo veller illud quod Deus vult, hoc esset quandoque

contra pietatem; puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem veller, contra pietatem esset. Ergo non teneretur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed contra est quia super illud Psalm. xxxi. *Rectus decet collaudatio*, dicit Glossa (ord. ex Aug.) „Rectum cor habet qui vult, quod Deus vult. Sed quilibet teneretur habere rectum cor. Ergo quilibet teneretur velle quod Deus vult.

2. (b) Præterea. Forma voluntatis est ex objecto, sicut & cujuslibet actus. Si ergo teneretur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, (c) sequitur quod teneretur conformare in volito.

3. Præterea. Repugnantiæ voluntati consistit in hoc quod homines diversæ volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. 7. hujus quæst.) voluntas fertur in suum objectum, secundum quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velle illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona; & voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est; voluntas autem alterius, puta uxoris, vel filii, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis, vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensa fuerit communior, secundum hoc, & voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia; & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiaris: & secundum hoc vult in latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum à Deo, qui est universi factor, & gubernator. Unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis

(a) *Cod. Camer. & ex eo Theologi sequitur quod teneretur. (b) Hoc argumentum deest in edit. Nicolai, errantè prælo; habetur enim ibidem ejus silicium. (c) Alii requirunt.*

proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut è converso, ut dictum est (hic supr.) Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem; aut è converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquid bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquid recta voluntate velit aliquid particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana teneretur conformari divinæ voluntati in volito formaliter, teneretur enim velle bonum divinum, & commune; sed non materialiter, ratione jam dicta (hic supr.)

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ: quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem hujus rei habet res à Deo sicut à causa effectiva. Unde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult: & ista etiam conformitas reducit ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus: scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit: & quantum ad hoc non teneretur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati.

In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult: & ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, in quantum est mors; quia ipse *est unus homo in saecula seculi*, sed vult ista sub ratione iustitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velle iustitiam Dei, & ordinem naturæ servare.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium obiectabatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalis fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species, & forma actus magis attenditur secundum rationem objecti quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantiæ voluntatum, quando aliqui diversæ volunt non secundum eandem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius noller, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum, humanorum.

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia quantum ad exteriores actus: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum bonitas, & malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Secundo, utrum tota bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Tertio, utrum sit eadem bonitas, & malitia interioris, & exterioris actus.

Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad actum exteriorem.

Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

ARTICULUS I.

125

Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonum, & malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 1. & 2.). Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis: dicitur enim velle futurum, vel velle dare elemosynam. Ergo bonum, & malum per prius est in actu exteriori quam in actu voluntatis.

2. Præterea. Bonum per prius convenit fini: quia ea que sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1. ad 2.). Actus autem alterius potentie potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentie alterius quam in actu voluntatis.

3. Præterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 6.). Sed id quod est formale, est posterius; nam forma advenit materia. Ergo per prius est bonum, & malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I. Retract. (cap. ix. parum à med.) quod voluntas est que peccatur, & velle sequitur. Ergo bonum, & malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondetur dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni, vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, & secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare elemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, vel malum ex ordine ad finem; sicut dare elemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni, vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorem.

Bonitas autem, vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, & debitas circumstantias, non derivatur à voluntate, sed magis à ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium eius.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehensum, & ordinatum per rationem; & sic est prius bonum quam actus voluntatis: inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, & sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente exilientis.

ARTICULUS II.

126

Utrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, & malitia voluntatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod tota bonitas, & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. vii. 18. *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus, secundum Glossam (ord. August. lib. I. contr. Julian. cap. viii. ante med.) Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus; aut e converso.

2. Præterea. Augustinus dicit in lib. I. Retract. (cap. ix.) quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu: & ideo tota bonitas, vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea. Bonum, & malum, de quo nunc loquimur, sunt differentie moralis actus. Differentie autem per se dividunt genus, secundum Philosophum in VII. Metaph. (text. 43.) Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum, & malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. contra mendacium (cap. vii. parum ante med.) quod *quidam sunt qui nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.*

Respondetur dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia: una secundum debitam materiam, & circum-

stantias; alia secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia, vel circumstantiis, dependet ex ratione; & ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 6. ad 1.) ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona & ex objecto proprio, & ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit hoc quod actus exterior sit bonus, (a) bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult actum malum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus (b) interior voluntatis, sed etiam actus exterioris, prout à voluntate procedunt, & ratione: & ideo circa utroque actus potest esse differentia boni & mali.

ARTICULUS III.

127

Utrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris, & interioris actus.

Inf. art. 4. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas, vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva, vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia executionis motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus: actus autem est subiectum bonitatis, vel malitiae: non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris, & exterioris actus.

2. Præterea. Virtus est que bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut dicitur in II. Eth. (cap. vi. in princ.) Sed alia est virtus intellectualis in potentia im-

(a) Al. bonitate. (b) Ita codices & editi passim. In edit. Rom. desit interior.

perante, & alia virtus moralis imperata, ut patet in princ. II. Ethic. (cap. 1.) Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentie imperantis; & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentie imperatae.

3. Præterea. Causa, & effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra ostensum est (quæst. xviii. art. 6.) quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem, & materiali finitum. Ergo est una bonitas actus interioris, & exterioris.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xviii. art. 4. & quæst. xviii. art. 6. ad 3.) actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis, vel malitiae, & quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas, vel malitia interioris actus, & exterioris, quandoque alia, & alia.

Sicut enim dictum est (quæst. xviii. art. 6.) prædictæ duæ bonitates, vel malitiae, scilicet interioris, & exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa: unde non est alia bonitas sanantis, & potioris, sed una & eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem; & actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam, vel circumstantiam; tunc bonitas exterioris actus est una, & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiam, & circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1. hujus quæst.)

Omnis actus est ad

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior, & exterior sunt diversi secundum genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est (quæst. xv. c. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in VI. Ethic. (cap. xi. c. i. parum à princ.) virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea que sunt ad finem, & propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso sine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut à sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam, & urinam; nec alia sanitas est medicina, & urina quam sanitas animalis, quam medicina facit, & urina significat. Et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, & à converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV. 118

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiore.

Insuper quæst. xxiv. art. 3. corp. c. 2. quæst. lxxvi. art. 4. ad 2. c. II. dist. iv. art. 3. c. 2. mal. quæst. 11. art. 2. ad 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actum interiore. Dicit enim Chrysostomus super Matth. (hom. x. c. vi. parum à princ.) *Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo querit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant, quia iustus est Deus. Sed malum, vel bonum magis est estimandum secundum iudicium Dei quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiore.

Præterea. Una & eadem est bonitas interioris, & exterioris actus, ut dictum est (art. præc.) Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiore.

Præterea. Totā bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur à bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quoadque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem è converso, ut dictum est (art. præc.) Non ergo unum eorum addit in bonitate, vel malitia super alterum.

Sed contra. Omne agens intendit bonum, qui bonum, & vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate, vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem, vel malam, facit opus bonum, aut desinit à malo opere: quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem; nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo secundum numerum; puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, & tunc quidem non facit, postmodum autem vult, & facit; duplicatur actus voluntatis, & sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem; puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo; & propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel malo; & secundum hoc est peior. Tertio secundum intentionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles, vel penosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, & debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus, & finis; & hoc modo addit ad bonitatem, vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis que opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset; defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam, vel premium in operando bonum, aut malum; ita non tollit aliquid de premio, vel de poena; si homo involuntarie simpliciter desinat ad faciendum bonum, vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chry-

ostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet à bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet à materia, & circumstantiis, est alia à bonitate voluntatis quæ est ex fine; non autem alia à bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito; sed comparatur ad ipsam ut ratio, & causa ejus, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.)

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V. 119

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

Insuper quæst. lxxiii. art. 8. c. mal. quæst. 1. art. 3. ad 15. c. quæst. 111. art. 10. ad 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistente in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum, vel malum: nam virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. in princ.) Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

Præterea. Bona que faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundat ad meritum prædicantis, ut patet per id quod dicitur Philipp. iv. c. Fratres mei carissimi, & desideratissimi, gaudium meum, & coronam vestra. Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

Præterea. Poena non additur nisi crescente culpa: unde dicitur Deuter. xxv. c. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Sed ex eventu sequente additur ad poenam: dicitur enim Exod. xxxi. c. 29. quod si quis fuerit corruptus ab heri, & nudus tertius, & constituti sunt dominum israhel, nec reclusit eum, occideritque virum, aut mulierem; & hoc lapidibus vibraverit, & dominum illum occiderit. Non autem occideretur, si hos non occidisset hominem, etiam non reclusit. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Præterea. Si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo, vel sententiam dando, & mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

8. Th. Oper. Tom. II.

Sed contra. Eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; puta si aliquis det elemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui elemosynam facit; & similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem, vel malitiam actus: cum enim aliquis cogitat, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, & ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; & pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, & ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem, vel ad malitiam actus. Non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona que auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se: unde redundat ad premium prædicantis, & præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille pro quo illi poena intelligenda mandatur, & per se sequitur ex tali causa, & iterum ponitur ut præcogitatus; & ideo imputatur ad poenam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, vel factum propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULUS. VI. 130

Utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

Insp. quest. lxxxi. art. 6. cor. 2. quest. xcix. art. 2. ad 2. art. 3. ad 2. Il. dist. xl. art. 4. mal. quest. 11. art. 4. cor. quest. 11. art. 4. cor. 3. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus actus possit esse bonus, & malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V. Physic. (tex. 19. & 40.) Sed unus motus continuus potest esse bonus, & malus; puta si aliquis continue ad Ecclesiam vadens primo quidem intendat inane gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

2. Præterea. Secundum Philosophum in III. Phys. tex. 20. & 21. actio, & passio sunt unius actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; & actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

3. Præterea. Cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona; & ex voluntate mala servi, & sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus, & malus.

Sed contra. Contraria non possunt esse in eodem. Sed bonitas, & malitas sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus, & malus.

Respondetur dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, & esse multiplex; secundum quod refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partem sit alba, & partem nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus nature, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris; sicut & est converso, ut dicitur in art. 3. huj. quest. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus nature; potest tamen contingere quod sit plures secundum genus moris; si mutetur ambulantis voluntas, que est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali; si tamen sit unus unitate nature, & non unitate moris, potest esse bonus, & malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate nature non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio, & passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; & ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter; & potest ex una parte inesse bonum, & ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini: unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

De his que consequuntur actus humanus ratione bonitatis, vel malitiae.

in quatuor articulis divisio.

Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo, utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.

Quarto, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I. 134

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Mal. quest. 11. art. 2. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) Monstra autem non sunt actus, sed sunt quedam res generate præter ordinem nature: ea autem que sunt secundum artem, & rationem, imitantur ea que sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.

Præterea. Peccatum, ut dicitur in II. Physic. (loc. cit.) accidit in natura, & arte, cum non pervenit ad finem intentum à natura, vel arte. Sed bonitas, vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicunque

esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam pena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra. Bonitas actus humani, ut supra ostensum est (quest. xix. art. 4.) principaliter dependet à lege æterna; & per consequens malitia ejus in hoc consistit quod discordat à lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) quod peccatum est distium, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondetur dicendum, quod malum in plus est quam peccatum: sicut & bonum in plus est quam rectum: quilibet enim privatio boni in quocumque consistit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur, propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: que quidem regula in his que secundum naturam agunt, est ipsa virtus nature, que inclinatur in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute nature secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem à rectitudine talis actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero que aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (quest. xix. art. 3. & 4.) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis, & legis æternæ; & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu nature existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus, & propinquus. In peccato autem nature deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generatis; non autem deficit à quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intentionis: quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, que est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; & ideo ratio peccati, que consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed pena respicit personam peccantem, ut in primo dictum est (quest. xlviii. art. 3. ad 4. & art. 6. ad 3.)

ARTICULUS II. 135

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Insp. quest. lxxxi. art. 1. quest. 2. corp. & II. dist. xvi. quest. 111. art. 2. quest. 1. ad 1. quest. 6. art. 2. ad 3. mal. quest.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, non habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit, in his que aguntur à natura, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) Sed tamen ea que sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ; & per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis: quia, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) peccat Geometricus non recte scribens, & Medicus non recte dante potumem. Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit: quia ad industrialium artificis pertinet quod possit & bonum opus facere, & malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

Præterea. Dionysius dicit in av. cap. de div. Nomin. (part. 4. lect. 22.) quod malum est infirmitas, & impotentia. Sed infirmitas, vel impotentia vel tollit, vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. cap. xi. & VII. magn. Moral. cap. xix. quod laudabilia sunt virtutum opera, vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria. Sed actus boni sunt actus virtutum, quia virtus est que bonum facit habentem, & operatur bonum recte, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus

ARTICULUS. VI. 130

Utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

Insp. quest. lxxxi. art. 6. cor. 2. quest. xcix. art. 2. ad 2. art. 3. ad 2. Il. dist. xl. art. 4. mal. quest. 11. art. 4. cor. quest. 11. art. 4. cor. 3. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus actus possit esse bonus, & malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V. Physic. (tex. 19. & 40.) Sed unus motus continuus potest esse bonus, & malus; puta si aliquis continue ad Ecclesiam vadens primo quidem intendat inane gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

2. Præterea. Secundum Philosophum in III. Phys. tex. 20. & 21. actio, & passio sunt unius actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; & actio mala, sicut Iudeorum. Ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

3. Præterea. Cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona; & ex voluntate mala servi, & sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus, & malus.

Sed contra. Contraria non possunt esse in eodem. Sed bonitas, & malitas sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus, & malus.

Respondetur dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, & esse multiplex; secundum quod refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partem sit alba, & partem nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus nature, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris; sicut & est converso, ut dicitur in art. 3. huj. quest. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus nature; potest tamen contingere quod sit plures secundum genus moris; si mutetur ambulantis voluntas, que est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali; si tamen sit unus unitate nature, & non unitate moris, potest esse bonus, & malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate nature non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio, & passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; & ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter; & potest ex una parte inesse bonum, & ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini: unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

De his que consequuntur actus humanus ratione bonitatis, vel malitiae.

in quatuor articulis divisio.

Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo, utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.

Quarto, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I. 134

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Mal. quest. 11. art. 2. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) Monstra autem non sunt actus, sed sunt quedam res generate præter ordinem nature: ea autem que sunt secundum artem, & rationem, imitantur ea que sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.

Præterea. Peccatum, ut dicitur in II. Physic. (loc. cit.) accidit in natura, & arte, cum non pervenit ad finem intentum à natura, vel arte. Sed bonitas, vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicunque

esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam pena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra. Bonitas actus humani, ut supra ostensum est (quest. xix. art. 4.) principaliter dependet à lege æterna; & per consequens malitia ejus in hoc consistit quod discordat à lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) quod peccatum est distium, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondetur dicendum, quod malum in plus est quam peccatum: sicut & bonum in plus est quam rectum: quilibet enim privatio boni in quocumque consistit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur, propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: que quidem regula in his que secundum naturam agunt, est ipsa virtus nature, que inclinatur in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute nature secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero que aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (quest. xix. art. 3. & 4.) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis, & legis æternæ; & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu nature existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus, & propinquus. In peccato autem nature deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generatis; non autem deficit à quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intentionis: quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, que est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; & ideo ratio peccati, que consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed pena respicit personam peccantem, ut in primo dictum est (quest. xlviii. art. 3. ad 4. & art. 6. ad 3.)

ARTICULUS II. 135

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Insp. quest. lxxxi. art. 1. quest. 2. corp. & II. dist. xvi. quest. 111. art. 2. quest. 1. ad 1. quest. 6. art. 2. ad 3. mal. quest.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, non habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit, in his que aguntur à natura, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) Sed tamen ea que sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ; & per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis: quia, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) peccat Geometricus non recte scribens, & Medicus non recte dante potum. Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit: quia ad industrialis artificis pertinet quod possit & bonum opus facere, & malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

Præterea. Dionysius dicit in 9. cap. de div. Nomin. (part. 4. lect. 22.) quod malum est infirmitas, & impotentia. Sed infirmitas, vel impotentia vel tollit, vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. cap. xi. & VII. magn. Moral. cap. xix. quod laudabilia sunt virtutum opera, vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria. Sed actus boni sunt actus virtutum, quia virtus est que bonum facit habentem, & operatur bonum recte, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus

eus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus habet rationem laudabilis, vel culpabilis.

Respondeo dicendum, quod sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa: ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari, vel culpam, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc (a) autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet (quæst. 72. art. 1. & 2.) Unde relinquatur quod bonum, vel malum in solis actibus voluntariis constituitur rationem laudis, vel culpæ, in quibus idem est malum, peccatum, & culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum: & ideo licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est illi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio alter se habet in artificialibus, & alter in moralibus: in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dicitur (art. 7. hujus quæst.) in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo per deviationem à fine particulari intento ab artifice; & hoc peccatum est proprium artis: puta si artifex intendens facere bonum opus faciat malum, vel intendens facere malum faciat bonum. Alio modo per deviationem à fine communi humanæ vitæ; & hoc modo dicitur peccare, (b) si intendat facere malum opus, & faciat, per quod alius decipitur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, in quantum artifex, sed in quantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex; sed ex secundo culpatur homo, in quantum homo.

Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum, & malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ: & ideo culpatur ex tali peccato homo, & in quantum est homo, & in quantum moralis est. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. circ. fin.) quod in arte volens peccare est eligibilis, circa prudentiam autem minus; sicut, & in virtutibus moralibus, quantum prudentia est directiva.

(a) Alii enim (b) Ita col. Alcan. & Tarraco atque editi passim. Editi Rom. etiam si intendat facere malum opus, & faciat per hoc ut alius decipiat.

Ad tertium dicendum, quod illa infermitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis: & ideo nec tollit, nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III. 133

Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti.

II. dist. XI. art. 5. & IV. dist. XVI. quæst. 1114. art. 1. ad 1. & mal. quæst. 11. art. 2. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti, vel demeriti propter suam bonitatem, vel malitiam. Meritum enim, & demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti.

2. Præterea. Nullus meretur poenam, vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non puniatur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene, vel male disponit de suo actu, non meretur poenam, vel præmium.

3. Præterea. Ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur, ut ei bene fiat ab alio & eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, & perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est quod dicitur Ier. 111. 10. Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum ad inventionem suarum comedit. Vt. impio in malum, retributio enim manuum ipsius fiet ei.

Respondeo dicendum, quod meritum, & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum, vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars, & membrum totius societatis. Quicunque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum

ergo

ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti, vel demeriti: uno modo, secundum quod debetur ei retributio à singulari personâ, quam juvat, vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio à toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem & principaliter à toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; sicut non debetur ei retributio, in quantum est bonum, vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti; nisi forte à seipso, secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quod actus bonus, vel malus habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero retributionis, & peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti, & demeriti, secundum retributionem iustitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni, vel mali, licet non ordinentur ad bonum, vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, in quantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid, vel demeretur, in quantum actus suos bene, vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene, vel male disponat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum, vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 134

Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Heb. vi. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus, vel malus non habeat rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est

(a) Alii deest homo.

(art. præc.) meritum, & demeritum impo-
tat ordinem ad recompensationem profectus,
vel damni ad alterum illari. Sed bonus ac-
tus hominis, vel malus non cadit in aliquem
profectum, vel damnum ipsius Dei: dicitur
enim Job. xxxv. 6. Si peccaveris, quid ei noc-
ebis? . . . Porro si iuste egeris, quid donabit ei? Ergo actus hominis bonus, vel malus non
habet rationem meriti, vel demeriti apud
Deum.

2. Præterea. Instrumentum nihil meretur,
vel demeretur apud eum qui utitur instru-
mento, quia tota actio instrumenti est agen-
tis ipsi. Sed homo in agendo est instru-
mentum divinæ virtutis principaliter ipsam mo-
ventis: unde dicitur Ier. x. 15. Non quid glori-
abitur securis contra eum qui fecit in ea? aut
exaltabitur ferrum contra eum à quo creabitur? ubi
manifeste hominem agentem comparat instru-
mento. Ergo (a) homo, bene agendo, vel
male, non meretur, vel demeretur apud
Deum.

3. Præterea. Actus humanus habet rationem
meriti, vel demeriti, in quantum ordi-
natur ad alterum. Sed non omnis actus hu-
manus ordinatur ad Deum. Ergo non om-
nes actus boni, vel mali habent rationem
meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccl. ult.
14. Cuncta quæ sunt, adducit Deus in iudicium
sive bonum, sive malum. Sed iudicium impo-
tat retributionem, respectu cuius meritum,
vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus ho-
minis bonus, vel malus habet rationem
meriti, vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum
est (art. præc.) actus alicuius hominis habet
rationem meriti, vel demeriti, secundum quod
ordinatur ad alterum, vel rationem ratione
eius, vel communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni, vel
mali habent rationem meriti, vel demeriti apud
Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est
ultimus hominis finis: est autem debitum ut ad
finem ultimum omnes actus referantur, ut su-
pra habitum est (q. xix. art. 10.) unde qui
facit actum malum non referibilem in Deum,
non servat honorem Dei, qui ultimo fini de-
betur. Ex parte vero totius communitatis uni-
versi; quia in qualibet communitate ille qui
regit communitatem, præcipue habet curam
boni communis: unde ad eum pertinet tri-
buere pro his quæ bene, vel male sunt in
communitate. Est autem Deus gubernator, &
rektor totius universi, sicut in primo habi-
tuum est (quæst. c113. art. 6.) & specialiter
rationalium creaturarum.

Unde manifestum est quod actus humani
habet rationem meriti, vel demeriti per
com-

alibus q. 11. (c)

comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire; sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum seruat, vel non seruat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non (a) excluditur quia moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet (quæst. x. art. 4.) & ideo per suum actum mereatur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secundum omnia sua: & ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, & quod potest, & habet, ordinandum est ad Deum: & ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

QUÆSTIO XXII.
De subiecto passionum animæ.

In tres articulos dividitur.

Post hoc considerandum est de passionibus animæ: & primo in generali; secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda. Primo quidem de subiecto earum. Secundo de differentia earum. Tertio de comparatione earum ad invicem. Quarto de malitia, & bonitate ipsarum.

Circa primum queruntur tria.

Primo, utrum aliqua passio sit in anima. Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I. 135
Utrum aliqua passio sit in anima.

III. dist. xv. quæst. 11. art. 1. & ver. quæst. xxvi. art. 1. & 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materiâ, & formâ, ut in primo habitum est (quæst. lxxv. art. 5.) Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea. Passio est motus, ut dicitur

(a) Al. excludit.

in III. Physic. (text. 19. & seq.) Sed anima non movetur, ut probatur in I. de Anima (text. 36. & seq.) Ergo passio non est in anima.

3. Præterea. Passio est via in corruptionem: nam omnis passio magis facta abicit à substantiâ, ut dicitur in Lib. VI. Topic. (cap. 11. in explic. loci 19.) sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. vii. 5. Cum essemus in carne, passionibus peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris. Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo & passionibus, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima.

Respondetur dicendum, quod pati dicitur tripliciter. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiciatur à re, sicut si dicitur aerem pati, quando illuminatur: hoc autem magis est perfecti quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem ægritudine abjecta. Alio modo, quando è converso contingit; sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitatis abjecta. Et hic est proprius modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad alium trahi. Et similiter in I. de generatione (text. 18.) dicitur, quod quando ex ignobiliore generatur nobilior, est generatio simpliciter, & corruptio secundum quid; è converso autem, quando ex nobiliori ignobilior generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire, & intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis quam quando fit in melius: unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati, secundum quod est cum abiectione, & transmutatione, proprium est materiæ: unde non invenitur nisi in compositis ex materiâ, & formâ. Sed pati, prout importat receptionem solum, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia.

Ani-

Anima autem, etsi non sit composita ex materiâ, & formâ, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, & pati; secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III. de Anima (text. 12.)

Ad secundum dicendum, quod pati, & moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I. de Anima (loc. cit. in Arg.) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius: & huiusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito quod est corruptibile.

ARTICULUS II. 136

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Inf. quæst. xli. art. 1. cor. & III. quæst. xv. art. cor. & ver. quæst. xxvi. art. 3. cor. & ad 18. & Div. cap. 1. l. 5. & II. Et. l. 6. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, & causa altiorum, ut dicitur in II. Methap. (text. 4.) Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione procedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea. Quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva, quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX. de civ. Dei (cap. 19. in princ.) quod motus animi Græci paphe, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones, vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, expressius passionibus vocantur. Ex quo patet quod passionibus animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, & non ad apprehensivam. Ergo

S. Thom. Oper. Tom. II.

(a) Al. motum. (b) Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. & edit. Romæ, deest intentio. Al. intentio propteram.

& passionibus magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Respondetur dicendum, quod sicut iam dictum est (art. præc.) nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per viam appetitivam, quam per viam apprehensivam. Nam per viam appetitivam animæ habet ordinem ad ipsam res, prout in seipso sunt: unde Philosophus dicit in VI. Metaph. (text. 8.) quod bonum & malum, quæ sunt objecta appetitiva potentie, sunt in ipsi rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, sed secundum quod in seipso est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium (a) modum: unde & ibidem dicitur, quod verum, & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod (b) intentio è converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, & in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intentio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intentum; sicut intentio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intentio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum à perfecto, quia in hoc ratio privationis, & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit à primo, tanto est minus intentum; & propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentie, & passionis; in aliis autem consequenter plus; & sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa quia est magis principium exterioris actus: & hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in se ipsa: per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quæst. lxxviii. art. 3.) dupliciter organum animæ potest transmutari. Uno modo transmutatione spirituali,

P

se-

secundum quod recipit intentionem rei: & hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur à visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem & alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem; puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur: & huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ; puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilibus. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur, quod ira est accensio sanguinis circa cor. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III. 137

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntarius.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius 11. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 4.) quod Herobitus ex quadam est docens divinam inspirationem, non solum dicens, sed etiam pertinere ad appetitum sensitivum, cuius objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut & in sensitivo.

2. Præterea. Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Gaudium, & amor passionis quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniantur in appetitu intellectivo, & non solum in sensitivo: alioquin non attribuerentur in scripturis Deo, & Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xx11.) describens animales passiones: Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel ma-

li: & aliter: Passio est motus irrationalis animæ (a) per suspensionem boni, & mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. huius quæst. & art. 2. ad 3.) passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi: & non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas (in arg. Sed. cont.).

Ad primum ergo dicendum, quod passio divinum ibi dicitur affectio ad divina, & conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam à parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, & gaudium, & alia huiusmodi, cum attribuantur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus IX. de civ. Dei (cap. v. fin.) Sædi Angeli & sine ira puniunt, & sine miseria compassionem subveniunt: & tamen istarum namque passionum consuetudine locutioni humana etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum ad invicem.

in quatuor articulis divisæ.

Dinde considerandum est de passionibus differentiis ad invicem: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Secundo, utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni, & mali.

Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto, utrum sint aliquæ passiones differentes.

(a) Ita MSS. cum Nicolajo. Editi per subceptionem. Damascenus ob boni, vel mali opinionem.

ferentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS I. 138

Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Veri. quæst. xxvi. art. 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod passiones eadem sint in irascibili, & in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. v. circ. princ.) quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium, & tristitia. Sed gaudium, & tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili: non ergo sunt alie in irascibili, & alie in concupiscibili.

2. Præterea. Matth. xiiii. super illud, Similis est regnum celorum fermento, &c. dicit Glossa (ordinaria) Hieronymi: „ In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium; vitorum, in concupiscibili desiderium virtutum. “ Sed odium est in concupiscibili, sicut & amor, cui contrariatur, ut dicitur in II. Topic. (cap. 111. loc. 25.) Ergo eadem passio est in concupiscibili, & irascibili.

3. Præterea. Passiones, & actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis, & concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet bonum, & malum. Ergo eadem passiones sunt irascibilis, & concupiscibilis.

Sed contra. Diversarum potentialiarum actus sunt specie diversi, sicut videre, & audire. Sed irascibilis, & concupiscibilis sunt due potentie dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est (quæst. lxxxii. art. 2.) Ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 2.) passiones quæ sunt in irascibili, erunt alie secundum speciem à passionibus quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod passiones quæ sunt in irascibili, & in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversæ potentie habeant diversa objecta, ut in primo dictum est (quæst. lxxvi. art. 3.) necesse est quod passiones diversarum potentialiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentialiarum specie differunt: major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentialiarum quam ad diversificandam speciem passionum, vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentie materie, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus

Secundum Op. Tom. II.

(a) Ita editi. Rom. al. consequuntur gaudium, & tristitiam. (b) Editi. Rom. species, ut habeat eod. Alcan. prima manu, ad substantiam ist. ibidem passiones, ut passio legitur.

ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem, vel passiones recipientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentie, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo, quæ passiones sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentie. Dicitur autem in primo (quæst. lxxxii. art. 2.) quod objectum potentie concupiscibilis est bonum, vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem, vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquid huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquid huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facultatem potentiam animalis; ideo ipsum bonum, vel malum, secundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute bonum, vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, & similia; quæcumque vero passiones respiciunt bonum, vel malum sub ratione ardui, vel difficilis, vel pugnam, vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, & timor, spes, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. lxxxii. art. 2.) ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollant impedimenta, quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis: & secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, (a) consequuntur gaudium, & tristitia, quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod odium vitorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum, in quantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum; ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet: & ratio est eadem de malis: & hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti (b) passiones concupiscibilis, & irascibilis specie differunt.

P 2

AR

ARTICULUS II. 139

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, & mali.

Inf. quæst. XL. art. 4. & quæst. XLV. art. 1. & 2. & III. dist. XXVI. quæst. 1. art. 3. corp. & ver. quæst. XXVI. art. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni, & mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. præc. ad 1.) Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni, & mali, sicut amor, & odium, gaudium, & tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

1. Præterea. Passiones differunt secundum objecta, sicut & motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in moribus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V. Physic. (tex. 49.) Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est bonum, vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni, & mali.

3. Præterea. Omnis passio animæ attenditur secundum accessum, & recessum, ut Avicenna dicit in VI. de naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali: quia sicut bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I. Ethic. (in princ.) ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum bonum, & malum.

Sed contra. Timor, & audacia sunt contraria, ut patet in III. Ethic. (cap. vii.) Sed timor, & audacia non differunt secundum bonum, & malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni, & mali.

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur in III. Physic. (tex. 19. & seq.) Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum, vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus, & motibus, ut dicitur in V. Physic. (tex. 47. & 48. & 49.) Una quidem secundum accessum, & recessum ab eodem termino: quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est generationis, quæ est mutatio ad esse, & corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ

(a) Ita eod. & editi passim. Edit. Rom. est ab ipsa.

proprie est contrarietas motuum: sicut delectatio, quæ est motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni, & mali: alia vero secundum accessum, & recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraq. Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est (art. præc.) est bonum, vel malum simpliciter absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem: quia nihil refugit bonum, inquantum bonum sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum, inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: & propter hoc malum non habet rationem termini ad quem, sed solum terminum a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium, & gaudium; omnis vero passio respectu mali (a) est ut ab ipso, sicut odium, fuga, seu abominatio; & tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum, & recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est sensibile bonum, vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis, vel arduitatis, ut supra dictum est (art. præc.) Bonum autem arduum, sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; & ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum, & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum; & hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quodam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; & sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni, & mali, sicut inter spei, & timorem; & iterum secundum accessum, & recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam, & timorem.

Et per hoc patet responso ad objecta.

AR-

ARTICULUS III. 140

Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. præc.) Sed utraq. passionibus habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habeat contrarium.

1. Præterea. Omnis passio animæ habet bonum, vel malum pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitive partis. Sed passioni cuius objectum est bonum, opponitur passio habens objectum est malum. Ergo omnis passio cubet contrarium.

3. Præterea. Omnis passio animæ est secundum accessum, vel secundum recessum, ut dictum est (art. præc.) Sed cuiuslibet accessus contrarietur recessus, & e converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed contra. Ira est quedam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in IV. Ethic. (cap. v. parum à princ.) Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum, quod singulare est in passione iræ quod non potest habere contrarium neque secundum accessum, & recessum, neque secundum contrarietatem boni, & mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam inajacenti; ad cuius presentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, & sic non exit terminus tristitiz, quæ est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum lævum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur præsens, vel præteritum; & sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus, & recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni, & mali: quia malo iam inajacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui, vel difficultis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adeptio, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ, non potest habere aliquem motum animæ contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio à motu, sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica (Lib. II. cap. 111. in princ.) quod *mittere oportet ei quod est irasci*: quod non est oppositum contrarie, sed negative, vel privative.

Et per hoc patet responso ad objecta.

(a) Ita Theologi & posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. & edit. Rom. boni, vel malum accessus, vel recessus... accessum, vel recessum.

ARTICULUS IV. 141

Utrum sint aliquæ passionibus differentes specie in eadem potentia non contrarie ad invicem.

Inf. quæst. xv. art. 3. & 4. corp. & II. Ethic. lib. 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passionibus specie differentes, & non contrarie ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt bonum, & malum, secundum quorum differentiam passionibus habent contrarietatem. Ergo nullæ passionibus eisdem potentie non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea. Differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X. Metaphysic. (tex. 24.) Ergo passionibus eisdem potentie quæ non sunt contrarie, non differunt specie.

3. Præterea. Cum omnis passio animæ consistat in accessu, vel recessu ad bonum, vel malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel secundum differentiam (a) boni, & mali, vel secundum differentiam accessus, & recessus, vel secundum majorem, vel minorem accessum, & recessum. Sed primæ duæ differentie inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passionibus eisdem potentie animæ differant specie, & non sint contrarie.

Sed contra. Amor, & gaudium differunt specie, & sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passionibus eisdem potentie quæ differunt specie, nec sunt contrarie.

Respondeo dicendum, quod passionibus differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter; uno modo secundum speciem, vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi, vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel à se repellit.

(a) Ita Theologi & posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. & edit. Rom. boni, vel malum accessus, vel recessus... accessum, vel recessum.

pellit. Trahendo quidem ad se, iria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quietem, in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quietis in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: & hoc pertinet ad passionem desiderii, vel concupiscentiæ; & ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitum quietationem quamdam in ipso bono adeptio: & hoc pertinet ad delectationem, vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor, vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo, vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscentia, quæ absolute respicit bonum, vel malum: & respectu boni nondum adepti est spes, & desperatio; respectu autem mali nondum infaçentis est timor, & audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (art. præc.) sed ex malo iam infaçenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet quod in concupiscentibus sunt tres conjugationes passionum: scilicet amor, & odium, & desiderium, & fuga, gaudium, & tristitia. Similiter in irascibilibus sunt tres; scilicet spes, & desperatio; timor, & audacia, & ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passionis specie differentes undecim, (sex quidem in concupiscentibus, & quinque in irascibilibus, sub quibus omnes animæ passionibus continentur.

Et per hoc hoc patet responso ad objecta.

(a) Al. pertinetur

QUÆSTIO XXIV.

De bono, & malo in animæ passionibus,

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de bono, & malo circa passionem animæ: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Secundo, utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Quarto, utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I. 142

Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Inf. quæst. LIX. art. 1. cor. 2. ad 2. & 2. quæst. XXXV. art. 1. ad 1. & II. dist. XXXVI. art. 2. & mali quæst. X. art. 1. ad 1. & quæst. XII. art. 2. ad 1. & art. 3. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animæ sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale est proprium hominis: motus enim proprie dicuntur humani, ut Ambrosius dicit super Lucam (in præfat. prope finem). Sed passionem non sunt proprie hominum; sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona, vel mala moraliter.

2. Præterea. Bonum, vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse. ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 21. Sed passionem animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 3.) Ergo non (a) pertinent ad bonum, vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v.) quod *passionibus neque laudantur, neque vituperantur*. Sed secundum bonam, & malam moralitatem laudantur, & vituperantur. Ergo passionem non sunt bonæ, vel malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. VII. à med. & cap. IX. in princ.) de passionibus animæ loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si boni.*

Respondetur dicendum, quod passionem animæ dupliciter possunt considerari: uno modo

modo secundum se; & alio modo secundum quod subjacent imperio rationis, & voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet à ratione, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3.)

Si autem considerentur, secundum quod subjacent imperio rationis, & voluntatis, sic est in eis bonum, vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, & voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus, & actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis & ipsa passionem, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ, vel malæ moraliter.

Dicuntur autem voluntariæ vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passionem secundum se consideratæ sunt communes hominibus, & animalibus aliis; sed secundum quod à ratione imperantur, sunt propria hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales, secundum quod participant aliquantulum rationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. XIIII.)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, quod non laudantur, aut vituperantur secundum passionem absolute consideratam; sed non removet quin possint fieri laudabiles, vel vituperabiles, secundum quod à ratione ordinantur: unde subdit: *Non enim laudatur, aut vituperatur qui timet, aut irascitur, sed qui aliquantulum, id est secundum rationem, vel præter rationem.*

ARTICULUS II. 143

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Inf. quæst. LIX. art. 2. & 3. & 2. quæst. CXXXIII. art. 10. cor. & mali quæst. II. art. 1. cor. & I. Eth. lect. 16. & II. lect. 3. VII. Phys. lect. 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passionem animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus IX. de civ. Dei (cap. IV. in princ. & Lib. XIV. cap. VIII.) quod *passionem animæ quidam vocant morbos, vel perturbaciones animæ*. Sed omnis morbus, vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

(a) Damascenus iuxta editionem Lequien: Actio enim motus est nature consentaneus: passio, motus præter naturam.

anim animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intensus, vel remissus, movetur secundum systolem, aut diastolem; & secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III. 144

Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Inf. quæst. LXXVI. art. 6. & per. quæst. XXVI. art. 7. & mal. quæst. 111. art.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis: dicit enim Salustius in Catilinario (in princ. orat. Caesaris) Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, & amicitia, atque misericordia vacuos esse decet. Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea. Actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apostolus Eph. v. 1. *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed Deus, & sancti Angeli puniunt sine ira, sine misericordia compassionis subveniunt, ut Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. cir. fin.) Ergo est melius humilmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea. Sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita & bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. (a) Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione quam qui operatur sine passione.

(a) Ita post Theologos, & Nicolaum edit. Patav. an. 1712. Edit. Rom. & Patav. an. 1698. qui operatur sine passione, quam qui operatur cum passione. *Cal. Alcan.* Minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quam qui operatur bonum cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. de civit. Dei (loc. cit.) quod passio misericordie rationi deseruit, quando ita præbetur misericordia, ut iustitia conferretur, sicut cum indigentem iriuitur, sive cum ipsocitur penitentia. Sed nihil quod deseruit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum morale.

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminueret actus bonitatem: omne enim bonum ex permutatione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes, seu agitudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto iustus bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigitur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supradictum est (quæst. xviii. art. 7.) ad perfectionem moralis, sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo & velit bonum, & faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum movetur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Psal. lxxxiii. 3. dicitur: *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnis autem pro appetitu sensitivo.*

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter; & sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuant actus bonitatem: laudabilis enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordie. Alio modo se habent consequenter; & hoc dupliciter. Uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ in-

intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior: & sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum (a) intensioris voluntatis; & sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo: & sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo, & in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corpora: & ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum, aut corpororum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum præcedens iudicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV. 145

Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

2. 2. quæst. CLVIII. art. 1. corp. & II. diff. xv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. ad 4. & diff. 1. quæst. 11. art. 4. quæst. 3. ad 3. & mal. quæst. x. art. 1.

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo; & ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona, vel mala.

1. Præterea. Actus, & passiones habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona, vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est bonum, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium, & gaudium; & passiones quarum objectum est malum, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor, & tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona, vel mala ex sua specie.

3. Præterea. Nulla species passionum est quæ non invenitur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est, vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit XI. de civ. Dei (cap. v.) quod misericordia pertinet ad virtutem: Philosophus etiam dicit in II. Ethic. (cap. vii. prop. fin.) quod ver-

(a) Ita Nicolaus. Al. intentionis item intentionis.

recundia est passio laudabilis. Ergo aliqua passiones sunt bonæ, vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est (quæst. xviii. art. 6. & 7. & quæst. xx. art. 3.) ita & de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus, vel passionis dupliciter considerari potest.

Uno modo, secundum quod est in genere naturæ: & sic bonum, vel malum morale non pertinet ad speciem actus, vel passionis.

Alio modo, secundum quod pertinet ad genus motus, prout scilicet participant aliquid de voluntario, & iudicio rationis: & hoc modo bonum, & malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum à ratione; sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis; & de invidia, quæ est tristitia de bono alterius: sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinet ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum, & malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; & similiter quæ à vero malo recedunt: è converso vero passiones quæ sunt per recessum à bono, & per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; & tamen inquantum ducitur quadam æstimatoria naturali, quæ subijcitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quadam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem,

in quatuor articulis divisas.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo de ordine passionum concupiscibilis ad invicem.

Tertio de ordine passionum irascibilis ad invicem.

Quarto de quatuor principalibus passionibus.

Q. AR.

ARTICULUS I. 146

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.

Inf. quæst. xl. art. 1. cor. & 2. 2. quæst. cxi. art. 3. ad 1. & iii. dist. xxv. quæst. 11. art. 3. quæst. 2. cor. & 4. cor. quæst. xxxv. art. 1. cor. & mal. quæst. iv. art. 2. ad 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectionum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præcellere passionibus concupiscibilis.

2. Præterea. Movens est prius motu. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra dictum est (quæst. xx. art. 1.) Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII. Physic. (tex. 32.) Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea. Gaudium, & tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium, & tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. v. ad med.) quod propter quietem impetum iræ, delectationem loco tristitiam faciemus. Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra. Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondendo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; & aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium, & tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem; sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quietitur, non habet rationem difficultatis, seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparantur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordinem executionis huiusmo-

di passiones concupiscibilis, sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. xi. 12. *Spes gaudetis.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis; sequitur enim timorem, cum enim occurreret malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ; & quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam.

Sed si comparantur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut, & obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduum, sive difficultatem: spes enim supra desiderium addit quandam conatum, & quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; & similiter timor addit supra fugam, seu abominantionem, quandam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis medice sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum, vel in malum, & inter passiones concupiscibilis, quæ important quietem in bono: vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis, & principium habent a passionibus concupiscibilis, & in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum; sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens: nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removeret prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentem; de quibus etiam tertia ratio procedit.

AR.

AR.

ARTICULUS II. 147

Utrum amor sit prima passio concupiscibilis.

I. quæst. xx. art. 1. cor. & III. dist. xxv. quæst. 1. art. 3. & IV. cont. Gen. cap. xix. & ver. quæst. xxxv. art. 4. cor. & Galat. v. lect. 6. & I. Metaph. 3. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passio concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscencia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a posteriori, ut dicitur in II. de Anima (tex. 49.) Ergo concupiscencia est prior amore.

2. Præterea. Amor unionem quandam importat: est enim *vii unitiva*, & *concreta*, ut Dionysius dicit in iv. cap. de div. Nom. (part. 2. lect. 9.) Sed concupiscencia, vel desiderium est motus ad unionem rei concupiscite, vel desiderate. Ergo concupiscencia est prior amore.

3. Præterea. Causa est prior effectui. Sed delectatio est quandoque causa amoris: quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 11. & 111.) Ergo delectatio est prior amore: non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor. Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) quod *omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est.* Amor ergo est prima passio concupiscibilis.

Respondendo dicendum, quod objecta concupiscibilis sunt *bonum*, & *malum*. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni: unde & omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaque scilicet sua passione opposita: quia enim bonum queritur, ideo rekuratur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem, seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quietitur in fine post eius consecutionem. Ipla au-

S. Tb. Op. Tom. II.

(a) *Al. deest boni.*

tem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium, vel concupiscencia; quies autem in bono est gaudium, vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, & desiderium præcedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est ad converso: nam delectatio intentata causat desiderium, & amorem: delectatio enim est fructio (a) boni, quæ quodammodo est finis, sicut & ipsum bonum, ut supra dictum est (quæst. xi. art. 3. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. Voces enim sunt signa intellectuum, secundum Philosophum (I. Periherm. in princ.) Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium, vel concupiscencia. Ut autem Augustinus dicit in X. de Trinitate (cap. xi. ad med.) *amor magis sentitur, cum nihil prodit inintellectu.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscencia: & propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam: & talis unio pertinet ad gaudium, vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alteram, & inclinationem, jam participat aliquid ejus: & sic amor unionem importat; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ARTICULUS III. 148

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

Sup. quæst. xxiii. art. 4. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a posteriori, videtur quod ira sit potior, & prior quam spes.

2. Præterea. Arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis concetur superare malum contractum,

Q. 2

rium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam) vel quod in facit jam ut presens (quod pertinet ad iram) quam quod conuenit acquirere simpliciter aliquid bonum: & similiter magis videtur esse arduum quod conuenit vincere malum presens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse posterior passio quam audacia, & audacia quam spes; & sic spes non videtur esse posterior.

3. Præterea. Prius occurrit in motu ad finem recessus à termino quam accessus ad terminum. Sed timor, & desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem, & spes important accessum ad aliquid. Ergo timor, & desperatio præcedunt spem, & audaciam.

Sed contra. Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amoris, qui est prima passio. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondetur dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. hujus quæst.) omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine, vel proportionem ad finem, quæ pertinet ad amorem, vel odium: alio modo ex presentia ipsius boni, vel mali, quæ pertinet ad tristitiam, vel gaudium. Et quidem ex presentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (quæst. xxv. art. 3.) sed ex presentia mali causatur passio ira.

Quia igitur in via generationis, seu consecutionis proportio, vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes, & desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia, & timor; ita tamen, quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum; & ideo est motus in bonum per se: desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus à malo, est prior quam audacia. Quod autem spes, & desperatio sint naturaliter priores quam timor, & audacia, ex hoc manifestum est quod sicut appetitus boni est ratio quare videtur malum, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audacie: nam audacia consequitur spem victorie, & timor consequitur desperationem vincendi: ira autem consequitur audaciam: nullus enim irascitur vindictam appetens,

nisi audiat vindicare, secundum quod Avicenna dicit in VI. de naturalibus.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor, & odium; secundo desiderium, & fuga; tertio spes, & desperatio; quarto timor, & audacia; quinto ira; sexto & ultimo gaudium, & tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) ita tamen quod amor est prior odio, & desiderium fuga, & spes desperatione, & timor audacia, & gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest (isto art. & art. 1. & 2. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus à causis præcedentibus, ideo ab ea tanquam à manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod arduum non est ratio accedendi, vel appetendi, sed potius bonum: & ideo spes, quæ directus respicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo, & per se movetur in bonum sicut in proprium obiectum; & ex hoc causatur quod recedat à malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non queritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV. 149

Utrum ista sint quatuor principales passioni, gaudium, tristitia, spes, & timor.

Inf. quæst. lxxxiv. art. 4. ad 2. & 2. quæst. cxxii. art. 12. ad 1. & quæst. cxli. art. 7. ad 3. & ver. quæst. xxvi. art. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium, & tristitia, spes, & timor. Augustinus enim in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea. In passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, & consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis; & sic tantum gaudium, & tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones, aut secundum ordinem consecutionis, seu generationis; & sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium, & tristitia, spes, & timor.

3. Præ-

3. Præterea. Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes, & desperatio debent poni principales passiones, tanquam cause; aut spes, & audacia, tanquam sibi ipsi affines.

Sed contra est illud quod Boetius in Lib. I. de consolator. (metr. vii.) enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor anxi.*

Respondetur dicendum, quod hæc quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum dux, scilicet gaudium, & tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ, & finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) Timor autem, & spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, & procedit in desiderium, & terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam presentis, & futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo presenti. De bono igitur presenti est gaudium, de malo presenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem alie passiones, quæ sunt de bono, vel de malo presenti, vel futuro, ad has completivæ reducuntur.

Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæc prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes, & timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium, vel cupiditatem loco spei, in quantum ad idem pertinere videtur, id est ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis, & complementi. Et quamvis timor, & spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio: quia est quidam effectus audacie, quæ non potest esse passio principalis, ut in infra dicitur (quæst. xlv. art. 2. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum à bono quod est quasi per accidens; & audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæc passiones non possunt esse principales: quia

quod est per accidens, non potest dici principalis: & sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de amore,

in quatuor articulis divisâ.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali: & primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideranda erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore, & odio. Secundo de concupiscentia, & fuga. Tertio de delectatione, & tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria.

Primo de ipso amore.

Secundo de causa amoris.

Tertio de effectibus ejus.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum amor sit inconcupiscibilis.

Secundo, utrum amor sit passio.

Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio.

Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie, & in amorem concupiscentie.

ARTICULUS I. 150

Utrum amor sit in concupiscibilis.

Inf. art. 2. ad 1. & III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 2. corp. fin. & dist. xxvii. quæst. 1. art. 2. & mal. quæst. viii. art. 3. ad 6. & III. de anim. lect. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibilis. Dicitur enim Sap. viii. 2. Hanc, scilicet sapientiam, amavi, & exquisivi à juventute mea. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibilis.

2. Præterea. Amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus in XIV. de civ. Dei (cap. vii. à med. *Amor inibiis habere quæ amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, iustitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit, sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibilis; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibilis. Ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibilis.

3. Præterea. Dionysius in cap. xv. de div. Nomin. (part. 2. lect. 9.) ponit quendam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibilis.

Sed

rium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam) vel quod in facit jam ut presens (quod pertinet ad iram) quam quod conetur acquirere simpliciter aliquid bonum: & similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum presens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse posterior passio quam audacia, & audacia quam spes; & sic spes non videtur esse posterior.

3. Præterea. Prius occurrit in motu ad finem recessus à termino quam accessus ad terminum. Sed timor, & desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem, & spes important accessum ad aliquid. Ergo timor, & desperatio præcedunt spem, & audaciam. Sed contra. Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amoris, qui est prima passio. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondetur dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. hujus quæst.) omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine, vel proportionem ad finem, quæ pertinet ad amorem, vel odium: alio modo ex presentia ipsius boni, vel mali, quæ pertinet ad tristitiam, vel gaudium. Et quidem ex presentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (quæst. xxv. art. 3.) sed ex presentia mali causatur passio ira.

Quia igitur in via generationis, seu consecutionis proportio, vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes, & desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia, & timor; ita tamen, quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum; & ideo est motus in bonum per se: desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus à malo, est prior quam audacia. Quod autem spes, & desperatio sint naturaliter priores quam timor, & audacia, ex hoc manifestum est quod sicut appetitus boni est ratio quare videtur malum, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audacie: nam audacia consequitur spem victorie, & timor consequitur desperationem vincendi: ira autem consequitur audaciam: nullus enim irascitur vindictam appetens,

nisi audiat vindicare, secundum quod Avicenna dicit in VI. de naturalibus.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor, & odium; secundo desiderium, & fuga; tertio spes, & desperatio; quarto timor, & audacia; quinto ira; sexto & ultimo gaudium, & tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) ita tamen quod amor est prior odio, & desiderium fuga, & spes desperatione, & timor audacia, & gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest (isto art. & art. 1. & 2. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus à causis præcedentibus, ideo ab ea tanquam à manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod arduum non est ratio accedendi, vel appetendi, sed potius bonum: & ideo spes, quæ directus respicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo, & per se movetur in bonum sicut in proprium objectum, & ex hoc causatur quod recedat à malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non queritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV. 149

Utrum ista sint quatuor principales passioni, gaudium, tristitia, spes, & timor.

Inf. quæst. lxxxiv. art. 4. ad 2. & 2. quæst. cxxii. art. 12. ad 1. & quæst. cxli. art. 7. ad 3. & ver. quæst. xxvi. art. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium, & tristitia, spes, & timor. Augustinus enim in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea. In passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, & consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis; & sic tantum gaudium, & tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones, aut secundum ordinem consecutionis, seu generationis; & sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium, & tristitia, spes, & timor.

3. Præ-

3. Præterea. Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes, & desperatio debent poni principales passiones, tanquam cause; aut spes, & audacia, tanquam sibi ipsi affines.

Sed contra est illud quod Boetius in Lib. I. de consolator. (metr. vii.) enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor anxi.*

Respondetur dicendum, quod hæc quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum dux, scilicet gaudium, & tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ, & finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) Timor autem, & spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, & procedit in desiderium, & terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam presentis, & futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo presenti. De bono igitur presenti est gaudium, de malo presenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem alie passiones, quæ sunt de bono, vel de malo presenti, vel futuro, ad has completivæ reducuntur.

Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæc prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes, & timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium, vel cupiditatem loco spei, in quantum ad idem pertinere videtur, id est ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis, & complementi. Et quamvis timor, & spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio: quia est quidam effectus audacie, quæ non potest esse passio principalis, ut in infra dicitur (quæst. xlv. art. 2. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum à bono quod est quasi per accidens; & audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæc passiones non possunt esse principales: quia

quod est per accidens, non potest dici principalis: & sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de amore,

in quatuor articulis divisâ.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali: & primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideranda erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore, & odio. Secundo de concupiscentia, & fuga. Tertio de delectatione, & tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria.

Primo de ipso amore.

Secundo de causa amoris.

Tertio de effectibus ejus.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum amor sit inconcupiscibilis.

Secundo, utrum amor sit passio.

Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio.

Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie, & in amorem concupiscentie.

ARTICULUS I. 150

Utrum amor sit in concupiscibilis.

Inf. art. 2. ad 1. & III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 2. corp. fin. & dist. xxvii. quæst. 1. art. 2. & mal. quæst. viii. art. 3. ad 6. & III. de anim. lect. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibilis. Dicitur enim Sap. viii. 2. Hanc, scilicet sapientiam, amavi, & exquisivi à juventute mea. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibilis.

2. Præterea. Amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus in XIV. de civ. Dei (cap. vii. à med. *Amor inibiis habere quæ amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, iustitia, fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit, sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibilis; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibilis. Ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibilis.

3. Præterea. Dionysius in cap. xv. de div. Nomin. (part. 2. lect. 9.) ponit quendam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibilis.

Sed

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Topic. (cap. 11. in loco 25.) quod amor est in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit bonum: unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; & huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam; non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem insipientis naturam, ut in primo Libro dictum est (I. P. quest. c. 111. art. 1. & 2. & 3.) Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero; & talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium; & talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dicitur potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, & potest dici amor naturalis; & similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectualis, seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; & pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est objectum irascibilem.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo, vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas, & tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in vitibus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentis animæ, & etiam in omnibus partibus corporis, & universaliter in omnibus rebus; quia, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (loc. cit. in arg.) omnibus est pulchrum, & bonum amabile;

Sic
(a) Ita Theologi, Garcia, Nicolajus, & edit. Patavi. at Cod. Alcan. & edit. Rom. quæ est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem potest, &c. (b) Ita cum cod. Camer. edit. Rom. & Nicolajus cod. Alcan. faciens quodammodo in eius intentione. Theologi faciens quodammodo in eo ejus inclinationem. Edit. Pat. faciens se quodammodo in eius intentione.

cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit passio.

Inf. art. 3. ad 3. & 4. & quest. xxviii. art. 6. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est virtus quædam, ut dicit Dionysius iv. cap. de div. Nom. (p. 2. lect. 9.) Ergo amor non est passio.

2. Præterea. Amor est unio quædam, vel nexus secundum Augustinum in Lib. VIII. de Trin. (cap. x.) Sed unio, vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea. Damascenus dicit in Lib. II. (orth. Fid. cap. xxxi.) quod passio est motus quidam. Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v. cir. med.) quod amor est passio.

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiente: nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, & motum consequentem ipsam & ipsa gravitas, (a) quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quædam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agit, ut dicitur in III. de Anima (tex. 55.) Appetibile enim movet appetitum, (b) faciens quodammodo in eo ejus intentionem, & appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit sibi finis motus ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; & ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; & ultimo quies, quæ est gaudium.

Sic

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, & extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus, vel actionis, ideo amor, in quantum est principium appetitivi motus, à Dionysio vocatur virtus.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde Dionysius dicit (cap. iv. de div. Nom. part. 2. lect. 9.) quod amor est virtus unitiva; & Philosophus dicit in II. Politic. (cap. 11. à med.) quod unio est opus amoris.

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominat motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut et appetibile complacet.

ARTICULUS III.

Utrum amor sit idem quod dilectio.

II. dist. x. in exp. lit. & III. dist. xxvii. quest. 11. art. 1. & Pf. xviii. & Job xxxi. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim iv. cap. de div. Nom. (lect. 9.) dicit, quod hoc modo se habent amor, & dilectio, sicut quatuor, & xii duo; restitutum & restat habent lineas. Sed ista significant idem. Ergo amor, & dilectio significant idem.

2. Præterea. Appetitivi motus secundum objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis, & amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea. Si dilectio, & amor in aliquo differunt, maxime in hoc differere videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat in XIV. de civ. Dei (cap. vii.) Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono, & in malo. Ergo amor, & dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit, quod non est aliud amorem dicere, & aliud dilectionem dicere.

Sed contra est quod Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (lect. 9.) quod quibusdam sanctarum visum est, divinitus esse nomen amoris quam nomen dilectionis.

Respondeo dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas, & amicitia.

Differunt tamen in hoc quod amicitia secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. v. parum à med.) est quasi habitus; amor autem, & dilectio significantur per modum actus, vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est: omnis enim dilectio, vel caritas est amor, sed non è converso: addit enim dilectio supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat: unde dilectio non est in concupiscibili; sed in voluntate tantum, & est in sola rationali natura: caritas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretii estimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore, & dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor, & dilectio secundum differentiam boni, & mali, sed sicut dictum est (in corp. art.) in parte tamen intellectiva idem est amor, & dilectio: & sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit (loc. cit. in arg.) quod recta voluntas est amor bonus, & quod perversa voluntas est malus amor. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimum inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinitus nomine dilectionis, quia amor importat quædam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit iudicium rationis: magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passivè quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc enim propria ratio potest ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in corp. art.) & propter hoc divinitus est amor quam dilectio.

ARTICULUS IV. 153

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie, & amorem concupiscentie.

2. quæst. 12. art. 3. corp. & art. 4. ad 3. & mal. quæst. 1. art. 3. cor. & ver. quæst. 14. art. 3. & Dion. 14. lect. 9. 10. & Job 25. lect. 4.

AD quantum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitie, & concupiscentie. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. 2. à med.) Sed habitus non potest esse pars diversiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentie & amorem amicitie.

2. Præterea. Nihil dividitur per id quod ei connumeratur: non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 111.) triplex est amicitia, *utilis, delectabilis, & honesta.* Sed amicitia utilis, & delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra. Quædam dicuntur amare, quia ea concupiscunt; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in II. Top. (cap. 11. ad loc. 8.) Sed ad vinum, & ad huiusmodi non habentur amicitiam, ut dicitur VIII. Ethic. (cap. 11. in princ.) Ergo alius est amor concupiscentie, & alius est amor amicitie.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. 14. in princ.) *amare est velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in duo tendit; scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, & in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentie; ad illud autem cui aliquid vult bonum, habetur amor amicitie.

Hæc autem divisio est secundum prius, & posterius. Nam id quod amatur amore amicitie, simpliciter, & per se amatur amore; quod autem amatur concupiscentie, non simpliciter, & secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius est bonum secundum quid: & per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam, & concupiscentiam, sed per amorem amicitie, & concupiscentie: nam ille proprie dicitur amicus cui aliquid bonum volumus; illud autem dicimus concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utilis, & delectabili vult quidem aliquis aliquid bonum amico; & quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitie. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem, & utilitatem, inde est quod amicitia utilis, & delectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentie, deficit à ratione veræ amicitie.

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris.

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de causa amoris: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum bonum sit sola causa amoris. **Secundo**, utrum cognitio sit causa amoris. **Tertio**, utrum similitudo.

Quarto, utrum aliqua alia animæ passio.

ARTICULUS I. 154

Utrum bonum sit sola causa amoris.

P. 1. quæst. 22. art. 1. & Dion. 14. lect. 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. x. 6. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*: alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. 14. à med.) quod *eos qui mala sua dicunt, amamus.* Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea. Dionysius dicit 14. cap. de div. Nom. (lect. 9.) quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. de Trin. (cap. 111. in princ.) *non amatur certe nisi bonum solum.* Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 1.) amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus, vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est bonum: quia, ut dicitur

tuum

tum est (quæst. xxvi. art. 1. & 2.) amor importat quandam connaturalitatem, vel complacentiam amanti ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale, & proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, & apprehenditur ut simpliciter bonum: & sic aliquid amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquid bonum, pura delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala: hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem, seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bonum sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus: unde & illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus, & auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores, aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicitur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicitur id cuius ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II. 155

Utrum cognitio sit causa amoris.

2. 2. quæst. xxvi. art. 2. ad 1. & I. dist. 25. quæst. 14. art. 1. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid queratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua queruntur quæ nesciuntur, sicut scientia: cum enim in his sciam sit eas habere quod eas noscere, ut Augustinus dicit in lib. lxxxiii. Q. (quæst. xxv. ante med.) si cognoscerentur, haberentur, & non quererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea. Eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, & quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

& Thom. Op. Tom. II.

3. Præterea. Si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius 14. cap. de Div. Nom. (lect. 9. in princ.) non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat in X. de Trin. (in princ. lib.) quod *nulius potest amare aliquid incognitum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum: & ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit IX. Ethic. (cap. 1. & xii. in princ.) quod *visio operantis est principium amoris sensibili*: & similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione quæ & bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui querit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universalibus, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit X. de Trin. (cap. 1. 11. 111.) Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea que secundum rem sunt conjuncta, & componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singularitatem quæ quid est in re, sicut partes, & virtutes, & proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est: unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perf. de amari, etiam si non perfecte cognoscatur; sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, pura quod sciunt Rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere: & hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 1.)

R

AR-

ARTICULUS III. 156

Utrum similitudo sit causa amoris.

Inf. quæst. xcix. art. 2. corp. & de beat. lect. 2. fin. & IV. Eth. lect. 1. & VIII. lect. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem non est casus contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim Prov. xiiii. 10. quod inter superbos semper sunt jurgia: & Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. 1. à med.) quod *figuli contraxantur ad invicem*. Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea. Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. 14. circ. med.) quod *aliquis amat in alio quod esse non vult*, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea. Quilibet homo amat id quod indiget, etiam illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, & pauper divitias. Sed in quantum indiget, & caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. 14. post princ.) quod *benefici in pecuniis, & saluati amantur*; & *similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*. Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xiiii. 19. *Omne animal diligit simile sibi*.

Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.

Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quod unum habet in potentia; & in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existentem; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitie, seu benevolentie: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie huma-

nitatis, & duo albi in albedine: & ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, & vult ei bonum sicut & sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentie, vel amicitiam utilitatis, seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, & in eius consecutione delectatur, si sit sciens, & cognoscens.

Dicitur est autem supra (quæst. xxvii. art. 4.) quod in amore concupiscentie amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formæ. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impeditur ipsemet à consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli contraxantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; & inter superbos sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se (a) non amat, invenitur (b) ratio similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat; puta si bonus carat bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionalis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod secundum eandem similitudinem potentie ad actum ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat: & eadem ratio est de peccetante in amicitia ad eum qui non peccetaverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum (c) quædam semina rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tamquam suæ naturali rationi conformem.

AR-

(a) *In optime Garcia, & edit. Patav. In Cod. Alcan. & Edit. Rom. desq. non.*
 (b) *Id. bonum similitudinis. (c) An quedam semina rationis? ut conjectat Nicolaus.*

ARTICULUS IV. 157

Utrum aliqua alia passiove animæ sit causa amoris.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in VIII. Ethic. (cap. 111.) quod *aliqui amantur propter delectationem*. Sed delectatio est passio quedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea. Desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium (a) alicujus quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia que est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea. Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. 1. circ. med.) *Cujus rei adipiscenda spes quisque non gerit, aut repide amat, aut omnino non amat, quantumquam pulchra sit videtur*. Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra (b) hæc est quod omnes alie affectus animæ ex amore cantantur, ut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. vi. & 12.).

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est que non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ impatiens motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate, vel coactione procedit, que pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris.

Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente: nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei: & sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur, sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem, & hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, & etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus quæ non speramus; sed tamen & ipsa spes est alicujus boni amati.

S. The. Oper. Tom. II.

(a) *In eod. Alcan. & Tarrac. cum Nicolaus, & edit. Patav. In edit. Rom. desq. alicujus.*
 (b) *Id. hoc.*

QUESTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

in sex articulis distictis.

DEinde considerandum est de effectibus amoris: & circa hoc quaruntur sex. Primo, utrum unio sit effectus amoris. Secundo, utrum mutua inhaesio. Tertio, utrum extasis sit effectus amoris. Quarto, utrum zelus.

Quinto, utrum amor sit passio lætiva amantis.

Sexto, utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

ARTICULUS I. 158

Utrum unio sit effectus amoris.

I. P. quæst. xx. art. 1. ad 3. & quæst. 18. art. 3. ad 2. & III. dist. xxvii. quæst. 1. art. 1. art. 1. & Dio. cap. 14. lect. 10.

AD primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam: dicit enim Apostolus ad Galat. iv. 18. *Bonum est amicum in bono semper*, loquens de se ipso, ut Glossa (interl.) dicit, & *non tantum cum presentem sum apud vol.* Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea. Omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materie; & accidens subiecto, & pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiam, alioquin nunquam haberetur amor ad ea que sunt per essentiam divisa: unionem autem que est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur; ut dictum est (quæst. xxvii. art. 3.) Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea. Sensus in actu fit sensibilis in actu, & intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius iv. cap. de div. Nom. (lect. 9. circ. fin.) quod *amor quilibet est virtus uniove*.

Respondeo dicendum, quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum;

R 2

quæ
 quæ
 quæ

quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione precedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ*, & *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem: cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscentis illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum, sicut & sibi vult bonum: unde apprehendit eum, ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut & sibi ipsi: & inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, & Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. vi, circ. fin. & lib. II. Retract. cap. vi.) *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ sue.*

Primum ergo unionem amor facit effectivæ: quia movet ad desiderandum, & querendum præsentiam amati quasi sibi convenientis, & ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio, vel nexus. Unde Augustinus dicit in VIII. de Trin. (cap. x.) quod *amor est quasi junctura quadam duo aliqua copulans, vel copulans appetens, amantem scilicet, & quod amatur. Quod enim dicitur copulans, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicitur copulans intendens, pertinet ad unionem realem.*

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit (a) delectatio sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero, & in absentia, & in presentia.

Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (quæst. præc. art. 3.) Quædam vero unio est essentialiter ipse amor; & hæc est unio secundum coactionem affectus: quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amantem in amore quidem *amicitiæ*, ut ad seipsum, in amore autem *concupiscentiæ* ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris; & hæc est unio realis, quam amans querit de re amata: & hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit II. Polit. (cap. 11. post med.) *Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambobus, aut alterum corrumpi, querunt unionem que convenit, & decet, ut scilicet simul convenerentur, & simul colloquantur, & in aliis huiusmodi coniungantur.*

(a) Ita cod. Alcan. & Camer. cum talis plurimis. A, dilectio.

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognocenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (art. præc.) Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ARTICULUS II. 133

Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris.

Inf. quæst. LXVI. art. 6. corp. & III. dist. XXVII. quæst. 1. art. 1. ad 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuum inhaesionem, scilicet ut amans sit in amato, & e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, & contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante, & e converso.

2. Præterea. Nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

3. Præterea. Si per amorem amans est in amato, & e converso, sequeretur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor ut dictum est (art. præc.) Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur I. Joann. 14. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo. Caritas autem est amor Dei.* Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum, quod iste effectus mutua inhaesionis potest intelligi, & quantum ad vim apprehensivam, & quantum ad vim appetitivam.

Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philip. 1. 7. *Et quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singulari quæ ad amatum pertinent, intrinsicè disquirere; & sic ad interiora ejus ingreditur: sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur I. ad Corinth. 11. 10. quod *servatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quam-

ARTICULUS III. 160

Utrum extasis sit effectus amoris.

2. 2. quæst. CLXXV. art. 2. & III. dist. XXVII. quæst. 1. art. 1. ad 4. & ser. quæst. XLII. art. 2. ad 9. & I. Cor. XII.

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea. Amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergit in amatum, extra se extens.

3. Præterea. Amor unit amatum amanti, sicut dictum est (art. 1. & 2. præc.) Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergit, sequitur quod semper plus diligit amatum quam seipsum: quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit 14. cap. de Div. Nom. (lect. 10. in princ.) quod *divinus amor extasim facit, & quod ipse Deus propter amorem est extasim passus.* Cum ergo quilibet amor sit quadam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur (lect. 12.) videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur: quod quidem contingit, & secundum vim apprehensivam, & secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda alia quæ sunt supra sensum, & rationem, dicitur extasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis, & sensus: vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam, vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati quando appetitus alicujus in alterum fertur, extens quodammodo extra seipsum.

Primum quidem extasim facit amor dissipative, in quantum scilicet facit meditationem de amato, ut dictum est (art. præc.) in tensa autem meditatione unius abstractis ab aliis.

Sed secundum extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor *amicitiæ*, amor autem *concupiscentiæ* non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore *concupiscentiæ* quo-

quandam complacentiam in ejus affectu; ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult (a) amato, per amorem *amicitiæ*: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interiori radicatum: unde & amor dicitur *inimus*, & dicuntur *viscera caritatis*. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem *concupiscentiæ*, aliter per amorem *amicitiæ*. Amor namque *concupiscentiæ* non requiritur in quacunque extrinseca, aut superficiali ademptione, vel frustione amati; sed querit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero *amicitiæ* amans est in amato, in quantum reputat bona, vel mala amici sicut sua, & voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona, vel mala pati, & affici. Et propter hoc proprium est amicum *eadem velle, & in eadem tristari, & gaudere*, secundum Philosophum in IX. Ethic. (cap. 111. à med.) & in II. Rethor. (cap. 14. in princ.) ut sic, in quantum quæ sunt amici, estimat sua, amans videtur esse in amato, quasi idem factus amato; in quantum autem e converso vult, & agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem & tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore *amicitiæ* secundum vim redamatoris, in quantum mutuo se amant amici, & sibi invicem bona volunt, & operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quandam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amanti: nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens, & contentum, sicut genus continetur in specie, & e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris; & ideo sicut ratio disquirat, ira affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutua inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

(a) Ita Edit. Rem. Nicolai, & Patav. 1712. Cod. Alcan. & Theologi amato ejus, Edit. Pat. 1698, amato per ejus amorem.

quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, querit frui aliquo extra se. Sed quia illud existens bonum querit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiæ* affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, & operatur bonum, quasi gerens curam, & providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de amore *concupiscentiæ*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore *concupiscentiæ*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat tantum extra se exit, in quantum vult bona amici, & operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua: unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

ARTICULUS IV. 161

Utrum zelus sit effectus amoris.

Mal. quæst. 2. art. 1. ad 11.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentio principium: unde dicitur I. ad Corinth. 13. 3. *Cum sit inter vos zelus, & contentio; &c.* Sed contentio repugnat amoris. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea. Obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod quis non paritur confortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea. Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore: dicitur enim in Psalm. 131. 1. 3. *Zelavi super iniquos.* Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit 11. cap. de Div. Nom. (lect. 10.) quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia.*

Respondeo dicendum, quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intentione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. 1. xxxi. 1. 1. Q. 9. (quæst. xxxv. & xxxvi.) intensus amor querit excludere omne id quod sibi repugnat.

Alter tamen hoc contingit in amore *concupiscentiæ*, & aliter in amore *amicitiæ*. Nam in

amore *concupiscentiæ* qui intente aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni, vel fruitioni quiete ejus quod amatur: & hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per confortium aliorum impediant singularitatem, quam in uxore querunt; similiter etiam qui quarunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impediētes excellentiam eorum: & iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Psalm. xxxvi. 1. *Noli singulari in malignantiis, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem *amicitiæ* querit bonum amici: unde quando est intensus, sicut hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si que dicuntur, vel sunt contra bonum amici, homo repellere studet: & per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea que sunt contra honorem, vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud III. Reg. 11. 14. *Zelatus sum pro Domino exercituum:* & Joann. 11. super illud: *Zelus domus tue comedit me,* dicit Glossa (ordin. ex August. tract. x. in Joann.) quod, « bono », zelo comeditur qui quælibet prava que videtur, corrigitur fatigat; si nequit, tolerat, & gemit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus sibi loquitur de zelo invidiae, qui quidem est causa contentiois, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, in quantum est communicabile amanti: unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; & sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri à multis, & ex amore talium causatur zelus invidiae; non autem proprie ex his que integre possunt à multis possideri: nullus enim videtur alteri de cognitione veritatis, que à multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum; quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea que repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ARTICULUS V. 162

Utrum amor sit passio læsiva amanti.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sic passio læsiva. Languor enim significat lesionem quandam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim Cant. 1. 5. *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amare languet.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea. Liquefactio est quadam resolutio. Sed amor est liquefactivus: dicitur enim Cant. v. 6. *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus: est ergo corruptivus, & læsivus.

3. Præterea. Fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore: Dionysius enim 11. cap. Cæl. Hier. (parum à princ.) inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum, & acutum, & superferens:* & Cant. v. 11. 6. dicitur de amore, quod *lampades ejus sunt lampades igni, atque flammarum.* Ergo amor est passio læsiva, & corruptiva.

Sed contra est quod dicit Dionysius 11. cap. de Div. Nom. (p. 1. lect. 9.) quod *ingenia seipsa amanti continentur*, id est conservantur. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa, & perfectiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xvi. art. 1. & 2. & quæst. xxvii. art. 1.) amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquid bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, (a) perficitur, & melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur, & deterioratur. Amor ergo boni conveniens est perfectivus, & meliorativus amanti; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus, & deteriorativus amanti. Unde maxime homo perficitur, & melioratur per amorem Dei; læditur autem, & deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee 11. 10. *Facti sunt abominabiles, sicut ea que dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus.

Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sic læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, & in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

(a) Al. proficit.

Ad ea vero que incontrarium obijciuntur, dicendum, quod amoris attribui possunt quatuor effectus proxime, scilicet *liquefactio; fructio; languor; & fervor.* Inter que primum est *liquefactio*, que opponitur congelationi. Ea enim que sunt congelata, in seipsis contracta sunt, ut non possint de facili subtrahere alterius partem. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est (art. 2. huj. quæst.) Unde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori; sed *liquefactio* importat quandam mollescentiam cordis que exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintrat. Si ergo amatum fuerit presens, & habitum, causatur delectatio, sive *fructio*; si autem fuerit absens, consequuntur due passionis, scilicet tristitia de absentia, que significatur per *languorem* (unde & Tullius in III. de Tuscul. quæst. maxime tristitiam *agritudinem* nominat) & intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad obiectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus huius proportionati secundum immutationem organi.

ARTICULUS VI. 163

Utrum amor sit causa omnium que amanti agi.

III. dist. xxvii. quæst. 1. art. 1. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quadam passio est, ut supra dictum est (quæst. xxvii. art. 2.) Sed non omnia que agit homo, agit ex passione; sed quadam agit ex electione, & quadam ex ignorantia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Ergo non omnia que homo agit, agit ex amore.

2. Præterea. Appetitus est principium motus, & actionis in omnibus animalibus, ut patet in III. de Anima (text. 46. & seq.) Si igitur omnia que quis agit, agit ex amore, alie passionis appetitivæ partis erunt superflue.

3. Præterea. Nihil causatur simul à contrariis causis. Sed quadam sunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit 11. cap. de Div. Nomin. (lect. 9.) quod *propter amorem boni omnia agunt quocumque agunt.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est.

est (quæst. i. art. 1. & 2.) Finis autem est bonum desideratum, & amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens: nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem *intellectualem, rationalem, animalem, naturalem*. Sic enim Dionysius loquitur de amore in 19. cap. de Div. Nom. (lect. 12.)

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut iam dictum est (quæst. xxv. art. 2.) causatur, & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per consequens omnes alie passionis: unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa: unde non superfluum alie passionis, quæ sunt causæ proxima.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicitur (quæst. seq. art. 2.)

QUÆSTIO XXIX.

De odio,

in sex articulis divisa.

Deinde considerandum est de odio: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum causa, & obiectum odii sit malum.

Secundo, utrum odium causetur ex amore.

Tertio, utrum odium sit fortius quam amor.

Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I. 164

Utrum causa, & obiectum odii sit malum.

Mal. quæst. xlii. art. 4. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod obiectum, & causa odii non sit malum. Omne enim quod est, in quantum huiusmodi, bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Odiosum malum est laudabile:

unde in laudem quorundam dicitur II. Mach. 111. 1. quod *leges optime custodiantur propter Onig Pontificis pietatem, & animus odio habentes mala*. Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Idem non est simul bonum, & malum. Sed idem diversis est odibile, & amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra. Odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 1.) Ergo obiectum odii est malum.

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 1.) In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis; ita ad id quod est repugnans, & corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur, & in appetitu animali, seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans, & nocivum.

Sicut autem omne conveniens, in quantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, in quantum huiusmodi, habet rationem mali: & ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: & secundum hoc unum ens est odibile alteri, & est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur malum, quod non est vere malum: unde contingit quodque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, & odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum, & idem est conveniens uni secundum suam naturam, & repugnans alteri, sicut calor convenit igni, & repugnat aquæ, secundum appetitum vero animal

lem, ex hoc quod unum & idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, & ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II. 165

Utrum odium causetur ex amore.

Sup. quæst. xxxviii. art. 6. ad 3. & inf. art. 3. cor. & IV. cont. cap. xix.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postpredicamentis (in cap. de Simul.) Sed amor, & odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul: non ergo amor est causa odii.

1. Præterea. Unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor, & odium sunt contraria. Ergo &c.

3. Præterea. Posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum à malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) quod *omnes affectiones causantur ex amore*. Ergo & odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnancia, vel dissonantia.

Opportet autem in quolibet prius considerare, quid ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum, vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, & quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul & secundum rem, & secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris; quædam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, & causa ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum, & morum; quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia, & accidens: nam substantia realiter est causa accidentis, & ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur.

8. Thom. Oper. Tom. II.

tur nisi in quantum est in substantia. Amor autem, & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem; sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor & odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eisdem enim rationis est quod ametur aliquid, & odiatur ejus contrarium: & sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum; sed in intentione est è converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem: & ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III. 166

Utrum odium sit fortius quam amor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Q9. (quæst. xxxvi. paulo à princ.) *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem*. Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitum autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea. Debilius vincitur à fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea. Affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insidit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestie abstinere à delectabilibus propter verba, ut Augustinus introducit in Lib. lxxxiii. Q9. (loc. nunc cit.) Ergo odium est fortius amore.

Sed contra. Bonum est fortius quam malum: quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit cap. 19. de div. Nom. (lect. 16. & seq.) Sed odium, & amor differunt secundum differentiam boni, & mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiosem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est (art. præc.) Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem quam in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem à malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad

finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus anime in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primo quidem quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hectica, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertiana: quia calor febricitans jam versus est quasi in habitum, & naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit in X. de Trinitate (cap. xxi. à med.) quod amor non ita sentitur, cum non prædit eum intelligentia. Et propter hoc etiam repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur. Secundo quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem honorum est diversitas amorum in magnitudine, & parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum: quod odium nunquam vincit amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet: sic homo magis diligit se quam amicum; & propter hoc quod diligit se, habet odium etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intenditur aliquid operari ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV. 167

Utrum aliquis possit habere odium seipsum.

1. 2. quæst. xxv. art. 7. & II. dist. xlii. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. ad 2. & Ps. 2. & Eph. 4. lect. 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit se ipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. x. 6. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odunt seipsum.

2. Præterea. Illam odimus cui volumus, & operamur malum. Sed quandoque aliquis vult, & operatur sibi ipsi malum, puta qui interimit seipsum. Ergo aliqui seipsum odunt.

3. Præterea. Boetius dicit in II. de consol. (prola v. parum à primo.) quod

illa facit homines odiosos: ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odunt seipsum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. v. 29. quod nemo unquam carnem suam odio habuit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum; nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni: nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (lect. 22.) Amare autem aliquid est velle ei bonum, ut supradictum est (quæst. xxvi. art. 4.) Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; & impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat: & hoc dupliciter. Uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum; esse simpliciter malum: & secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principaliter in ipso: unde civitas dicitur facere id quod Rex facit, quasi Rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem, & sensitivam: unde amant se secundum id quod æstimant se esse; sed odunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult, & facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam & illi qui interimit seipsum, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicuius miserie, vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum; sicut æger odit suam ægitudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum, quod avaritia odiosus facit illis, non autem sibi ipsi; quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

AR

ARTICULUS V. 168

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

2. 2. quæst. xxxiv. art. 1. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odium veritatem. Bonum enim, & ens, & verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea. Omnes homines naturaliter sive desiderant, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur, & amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. iv. à med.) quod homines amant non fictam. Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem: non ergo eam odio habet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. iv. 16. Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.

Respondeo dicendum, quod bonum, & verum, & ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione: bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens, vel verum: quia bonum est quod omnis appetit.

Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali, nec in particulari.

Ens autem, & verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odii, & convenientia causa amoris; ens autem, & verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarii, & repugnantis: contrarietas enim, & repugnantia non advertatur rationi entis, & veri, sicut advertatur rationi boni.

Contingit autem verum aliquid particulare tripliciter repugnare, vel contrariari bono amato. Uno modo secundum quod veritas est causaliter, & originaliter in ipsis rebus: & sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vult non esse verum quod est verum. Alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, que impedit ipsum à prosecutione amati; sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur Job. xxxi. 14. Scitaviam viarum tuarum nolumus. Tertio modo habetur odio veritas particularis, tamquam repugnans, prout est in intellectu alterius; puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat: & se-

8. Th. Op. Tom. II.

cundum hoc dicit Augustinus in X. Confess. (cap. xxxi. à med.) quod homines amant veritatem lucetant, odunt eam redarguentem.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Augustinus (loc. cit.) quod amant eam lucetant. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI. 169

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Sup. art. 5. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Præterea. Odium causatur ex aliqua dissonantia, que communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

3. Præterea. Objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, & non in mente, ut dicitur in VI. Metaph. (tex. 8.) Cum ergo universale sit solum in mente, que abstractit universale à particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. iv. prope fin.) quod ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera: furem enim odit, & calumniatorem unquamque.

Respondeo dicendum, quod de universalibus dupliciter contingit loqui: uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur: alia est enim consideratio hominis universalis, & alia hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, & apprehensiva, & appetitiva ferri in aliquid universaliter: sicut dicimus ferri in aliquid universaliter color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem secundum se, sed quia quod color fit cognoscibilis à visu.

S 2

visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, & non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovis, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira causetur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædenti: acutus autem particularium sunt: & propter hoc Philoſophus dicit (Lib. II. Rhet. cap. IV. prope fin.) quod *ira semper est ad aliquid particulare; etiam vero potest esse ad aliquid in genere.*

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen distinet ab aliis; & sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de universali, secundum quod subsistat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

QUESTIO XXX.

De concupiscentia.

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de concupiscentia: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio, utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I.

170

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf. quest. xxxii. art. 3. ad 3. & II. dist. xxvi. quest. 1. art. 2. cor. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur Sap. vi. 21. *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

1. Præterea. Desiderium mandatorum Dei

non est in appetitu sensitivo; in quo Apostolus dicit Rom. vii. 18. *Non habitavit in me, hoc est in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Ps. cxviii. 20. *Concupiscentia animæ desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Cullibet potentia est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, & non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidel. cap. xii.) quod *irrationale obediens, & passibile rationi dividitur in concupiscentiam, & iram.* Hoc autem est irrationale animæ pars passiva, & appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondens dicendum, quod sicut Philoſophus dicit in I. Rhetor. (cap. xi. parum à princ.) *concupiscentia est appetitus delectabilis.*

Est autem duplex delectatio, ut infra dicitur: (quest. xxxi. art. 3. & 4.) una que est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia que est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ, & corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde & bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia que simul pertinet & ad animam, & ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde concupiscentia proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, & in vi concupiscibili, que ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundancia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, & etiam ipsum corpus spiritualibus delectatur, sicut in Psal. lxxxiii. 3. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem; non enim importat aliquam confociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentia animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere

autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II.

171

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

III. dist. xxvi. quest. 1. art. 3. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentie concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est objectum concupiscentiæ, secundum Philoſophum in I. Rhetor. (cap. xi. parum à princ.) Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. xxxiii. Q. (quest. xxxiii. cir. med.) quod *cupiditas est amor rerum transitorium;* & sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea. Cullibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (quest. xxiii. art. 2.) Sed concupiscentia non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili: dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xii. in fin.) quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, presens vero lætitiæ; similiter expectatum malum timorem, presens vero tristitiam:* ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ: timor autem non est in concupiscibili; sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia cavetur ab amore, & tendit in delectationem, que sunt passiones concupiscibilis; & sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondens dicendum, quod, sicut dictum est (quest. xxiii. art. 1.) bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, que est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas que est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam

passionum, secundum quas passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis, vel boni, secundum quod est realiter præfens, & secundum quod est absens: nam secundum quod est præfens, facit in seipso quietere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, & conformat, cavet amorem; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, cavet concupiscentiam; in quantum vero præfens quietat in seipso, cavet delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie & ab amore, & à delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut & sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, que respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se & amorem, & spem.

Ad tertium dicendum, quod passio que directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, (a) que ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est (b) mali absentis, sicut & timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut & quandoque cupiditas loco spei, quod enim est parvum bonum, vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel (c) in malum futurum ponitur spes, & timor que respiciunt bonum, vel malum futurum.

ARTICULUS III.

172

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Inf. quest. xxxii. art. 3. & quest. xli. art. 3. cor. & quest. lxxxvi. art. 3. cor. & 2. 2. quest. cxvii. art. 3. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, & quædam non naturales. Concupiscentia

(a) Ita cod. & editi passim. Edit. Patav. an. 1712. quia. (b) Ita editi passim. cod. Alcan. Cambræ Tarant. aliique mali, & absentis. (c) In cit. cod. deest in.

visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, & non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovis, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædenti: acutus autem particularium sunt: & propter hoc Philo sophus dicit (Lib. II. Rhet. cap. IV. prope fin.) quod *ira semper est ad aliquid particulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere.*

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen distinet ab aliis; & sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de universali, secundum quod subsistat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

QUESTIO XXX.

De concupiscentia.

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de concupiscentia: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio, utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I.

170

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf. quest. xxxii. art. 3. ad 3. & II. dist. xxvi. quest. 1. art. 2. cor. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quedam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur Sap. vi. 21. *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

1. Præterea. Desiderium mandatorum Dei

non est in appetitu sensitivo; in quo Apostolus dicit Rom. vii. 18. *Non habitavit in me, hoc est in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Ps. cxviii. 20. *Concupiscentia animæ desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Cullibet potentia est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, & non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidel. cap. xii.) quod *irrationale obediens, & passibile rationi dividitur in concupiscentiam, & iram.* Hoc autem est irrationale animæ pars passiva, & appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondens dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. xi. parum à princ.) *concupiscentia est appetitus delectabilis.*

Est autem duplex delectatio, ut infra dicitur: (quest. xxxi. art. 3. & 4.) una que est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia que est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ, & corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde & bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia que simul pertinet & ad animam, & ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde concupiscentia proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, & in vi concupiscibili, que ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundancia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, & etiam ipsum corpus spiritualibus delectatur, sicut in Psal. lxxxiii. 3. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem; non enim importat aliquam confociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentia animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere

autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II.

171

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

III. dist. xxvi. quest. 1. art. 3. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentie concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est objectum concupiscentiæ, secundum Philosophum in I. Rhetor. (cap. xi. parum à princ.) Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. xxxiii. Q. (quest. xxxiii. cir. med.) quod *cupiditas est amor rerum transitorium;* & sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea. Cullibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (quest. xxiii. art. 2.) Sed concupiscentia non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili: dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xii. in fin.) quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, presens vero lætitiæ; similiter expectatum malum timorem, presens vero tristitiam:* ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ: timor autem non est in concupiscibili; sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, & tendit in delectationem, que sunt passiones concupiscibilis; & sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondens dicendum, quod, sicut dictum est (quest. xxiii. art. 1.) bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, que est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas que est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam

passionum, secundum quas passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis, vel boni, secundum quod est realiter præfens, & secundum quod est absens: nam secundum quod est præfens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, & conformat, causat amorem; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; in quantum vero præfens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie & ab amore, & à delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut & sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, que respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se & amorem, & spem.

Ad tertium dicendum, quod passio que directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, (a) que ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est (b) mali absentis, sicut & timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut & quandoque cupiditas loco spei, quod enim est parvum bonum, vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel (c) in malum futurum ponitur spes, & timor que respiciunt bonum, vel malum admodum.

ARTICULUS III.

172

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Inf. quest. xxxii. art. 3. & quest. xli. art. 3. cor. & quest. lxxxvii. art. 3. cor. & 2. 2. quest. cxvii. art. 3. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quedam naturales, & quedam non naturales. Concupiscentia

(a) Ita cod. & editi passim. Edit. Patav. an. 1712. quia. (b) Ita editi passim cod. Sicen. Cambræ Tarant. aliique mali, & absentis. (c) In cit. cod. deest in.

centia enim perinet ad appetitum animale, ut dictum est art. 1. hu. quæst. Sed appetitus naturalis dividitur contra animale. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea. Diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum: quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales, & non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscentia; quod facit materialem differentiam, & secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales, & non naturales.

3. Præterea. Ratio contra naturam dividitur, ut patet in II. Phys. in princ. & text. 49. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia, cum sit passio quadam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est quod Philosophus in III. Ethic. cap. xi. in princ. & in I. Rhet. cap. xi. parum à princ. ponit quasdam concupiscentias naturales, & quasdam non naturales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1. hujus quæst. concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo quia est conveniens nature animalis, sicut cibus, & potus, & alia hujusmodi: & hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum, & conveniens, & per consequens delectatur in ipso: & hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, & solet magis dici cupiditas.

Primo ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, & aliis animalibus: quia utrique est aliquid conveniens, & delectabile secundum naturam; & in his omnes homines conveniunt. Unde & Philosophus in III. Ethic. loc. sup. cit. vocat eas communes, & necessarias. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, & conveniens, præter id quod natura requirit. Unde & in I. Rhet. loc. sup. cit. Philosophus dicit, primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diverſi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in III. Ethic. loc. sup. cit.

(a) Al. supernaturales. Codices Alcan. & Cambr. super naturales. (b) Cod. Alcan. non proportionatum. Perperam Edit. Rom. proportionatum.

proprie, & appropre, scilicet (a) supra naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod illud enim in quod appetitur appetitus naturalis, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum: & secundum hoc cibus, & potus, & hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium à non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, in quantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quæ Philosophus in Rhetor. (loc. sup. cit.) vocat irrationales; & prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. (ibid.) dicuntur cum ratione.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in I. Lib. dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.) & secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam à ratione universaliter moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV. 173

Utrum concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II. Metaph. (text. 8.) Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea. Concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit (b) improporcionatum, non potest esse convenientis. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea. Infinita non est pertransire; & sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti sit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in

I. Polit. (cap. vi. post. mod.) quod (a) in infinitum concupiscentia existente, homines infinita desiderant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) duplex est concupiscentia, una naturalis, & alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu: est enim ejus quod natura requirit: natura vero semper intendit in aliquid finitum, & certum: unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successione; ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successione, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficient. Unde dicit Dominus Samaritanae Joan. iv. 13. Quis (b) bibit ex hac aqua, sitiet iterum.

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita: sequitur enim rationem, ut dictum est art. præc. rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest & alia ratio assignari secundum Philosophum in I. Pol. cap. vi. post. med. quare quedam concupiscentia sit finita, & quedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas: unde major sanitas magis concupiscitur, & sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vite, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vite, ut Philosophus dicit ibid. Et eadem est ratio de concupiscentia quantumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur (c) semel in actu; vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti

apprehendi: quia infinitum est ejus quantitatem accipere semper est aliquid extra sumere, ut dicitur in III. Physic. text. 63.

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinita, in quantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum, & linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi: nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit; (d) sed quod in quolibet conceptu quod consequitur delectetur.

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione secundum se.

in octo articulis dicitur.

Deinde considerandum est de delectatione, & tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor. Primo de ipsa delectatione secundum se. Secundo de causis delectationis. Tertio de effectibus ejus. Quarto de bonitate, & malitia ipsius.

Circa primum quaruntur octo.

Primo, utrum delectatio sit passio.

Secundo, utrum sit in tempore.

Tertio, utrum differat à gaudio.

Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo.

Quinto, de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.

Sexto, de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.

Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis.

Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

AR.

(a) Ita cod. Alcan. cui adhaerent edit. Patav. Nicolajus inſintra Edit. Rom. infinito concupiscentiæ existente. (b) Vulgata bibit. (c) Ita editi passim. Al. simul. Neque haberi in quibusdam cod. & editis, notat Garcia. Cod. Alcan. prout semel concupiscitur in actu. (d) Ita Garcia, Nicolajus, & posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan. sed in quolibet conceptu quod consequitur, delectatur.

ARTICULUS I. 174

Utrum delectatio sit passio.

Inf. art. 4. ad 2. & art. 5. cor. fin. & IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 1. quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXI.) distinguit operationem à passione, dicens, quod operatio est motus qui est secundum naturam, passio contra naturam. Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. xii. & xiii.) & in X. (cap. iv.) Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea. Pati est moveri, ut dicitur in III. Physic. (text. 19. & II. de Anima text. 54.) Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse: causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea. Delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. iv. post med.) Sed perfectio non est pati, vel alterari, ut dicitur in VII. Physicor. (text. 16.) & in II. de Anima (text. 58.) Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus in XI. & XIV. de civit. Dei (cap. vi. & xviii. Lib. XIV.) ponit delectationem, sive gaudium, vel lætiam, inter alias passiones animæ.

Respondetur dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est (quæst. xxii. art. 3.) Passio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi: nam, sicut Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. xi. in princ.) delectatio est quidam motus animæ, & constituitur simul tota, & sensibilis in naturam existentem.

Ad cuius intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus: & quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia, & alias res naturales, quod alie res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sequuntur: sed animalia hoc sentiunt, & ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo; & iste motus est delectatio.

(a) A. ostendit,

lectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est motus animæ, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur constituitur in existentem naturam, id est in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet presentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur simul tota, (a) ostenditur quod constitutio non debet accipi prout est in consueti, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xii.) per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum sensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet quod cum delectatio sit motus in appetitu animalium, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in II. de anima (text. 2. 5. & 6.) & ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali, & non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in perfectum esse, ut dictum est (in corp. art.) Sic ergo cum dicitur, quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quadam appetitus, considerata presentia boni delectantis, quod appetitui satisficit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis, & in malum tendentibus, sicut sunt ageritudines corporales, & tristitia, & timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est (quæst. xxii. & xxiii. art. 1.) & secundum hoc delectatio dicitur passio.

Ad quartum dicendum, quod delectatio est motus in appetitu sensitivo, & non in appetitu intellectivo, quia delectatio est motus in appetitu sensitivo, & non in appetitu intellectivo, quia delectatio est motus in appetitu sensitivo, & non in appetitu intellectivo.

AR-

ARTICULUS II. 175

Utrum delectatio sit in tempore.

Inf. art. 6. corp. & IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 1. quæst. 3. & V. cor. quæst. VI. art. 14. ad 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in I. Rhetor. (cap. xi. in princ.) Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea. Disturbum, vel morosum dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea. Passiones animæ sunt motus generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo & delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. 111. & 114.) quod secundum nullum tempus accipit quæ delectationem.

Respondetur dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se; alio modo per aliud, & quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinet, sicut motus, quies, locutio, & alia huiusmodi. Secundum aliud vero, & non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen aliqui successivo subjacent, sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem: non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc hominem esse est in tempore.

Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore: est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjacet, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III. de Anima (text. 28.) motus dupliciter dicitur. Uno modo qui est, alius imperfecti, scilicet existentis in potentia, in quantum huiusmodi: & talis motus est successivus, & in tempore. Alius autem motus est alius perfecti, id est existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, & huiusmodi, & etiam delectari: & huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

S. Thom. Oper. Tom. II.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa, vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod alie passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio; & per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ARTICULUS III. 176

Utrum delectatio differat à gaudio.

Inf. quæst. xxxv. art. 2. & 7. corp. & quæst. XL. art. 3. corp. & III. dist. xvii. quæst. 111. art. 2. ad 3. & IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 3. quæst. 1. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Sed idem est objectum gaudii, & delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea. Unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus, qui terminatur ad gaudium, & delectationem, scilicet concupiscentiam. Ergo delectatio, & gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea. Si gaudium est aliud à delectatione, videtur quod pari ratione & lætitia, & exultatio, & iucunditas significet aliquid aliud à delectatione; & sic erunt omnes diversæ passiones: quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differat à delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium; sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium, & delectatio.

Respondetur dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit in Libro suo de anima, est quedam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quedam concupiscentie naturales, quedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) ita etiam delectationum quedam sunt naturales, & quedam non naturales, quæ sunt cum ratione: vel, sicut Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xii. & xxii.) & Gregorius Nyssenus (Nemes. Lib. de nar. hom. cap. xvi. in princ.) dicunt, voluntarium hæc sunt animæ, illæ corporis: quod in idem redit. Delectamur enim & in his quæ naturaliter concupiscimus, & adipscentes, & in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuitur brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem quod concupiscimus secundum rationem. T. dum

dam naturam, possumus etiam (a) cum delectatione rationis concupiscere; sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem; quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam in gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti: & sic delectationes animales, que dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, que dicuntur solum delectationes, sicut & de concupiscentiis supra dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 2.)

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, & gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; & sic secundum differentiam motus est etiam differentia queris.

Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis: nam *læticia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *læticia*; & exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, que apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium proficit ad exteriora; *inquantum* vero dicitur a quibusdam specialibus læticia signis, vel effectibus: & tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utitur eis nisi in nativis rationalibus.

ARTICULUS IV. 177

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

Inf. quæst. xxxv. art. 1. corp. & I. dist. xlv. art. 1. corp. & III. dist. xlv. quæst. 1.11. art. 1. quæst. 1. & 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in I. Rhet. (cap. xi. in princ.) quod delectatio est motus quidam sensibilibus, qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

1. Præterea. Delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Delectatio est communis nobis.

(a) Ita colligitur aedit. Romanæ, & Nicolai, & Patav. 1698. Edit. Patav. 1712. cum Garzio directione.

bis, & brutis. Ergo non est nisi in parte que nobis, & brutis communis est.

Sed contra est quod in Psal. xxxvi. 4. *Delectare in Domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commoveatur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, que dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. vi. circ. princ.) quod *tupiditas*; & *læticia* nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione que voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione: dicit enim Philosophus in X. Ethic. (cap. iv. ad princ.) (quod secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem, & secundum intellectum, & speculationem).

Vel potest dici, quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali; & sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo, & in Angelis. Unde dicit Philosophus in VII. Ethic. (cap. ult. circ. fin.) quod *Dei una simplici operatione gaudet*; & Dionysius dicit in fin. cal. Hier. quod *Angeli non sunt susceptibles nostræ passibilis delectationis, sed cogitantes Deo secundum incorruptibilem læticiam*.

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis, unde ibidem Dionysius dicit, quod *sancti homines multitudine sunt in participatione delectationum angelicarum*. Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

AR. Patav. 1698. Edit. Patav. 1712. cum Garzio directione.

ARTICULUS V. 178

Utrum delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus.

Inf. quæst. xxxviii. art. 4. & IV. dist. xlix. quæst. 1.11. art. 5. quæst. 1. & I. Eth. lect. 13. cor. 1. & XIII. Met. lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. 11.) Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

1. Præterea. Magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus: transmutant enim corpus, & in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in VII. Eth. (cap. 111. cit. med.) Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea. Delectationes corporales oportet temperare, & refrænare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrænare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est quod dicitur in Psal. cxiii. 103. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua semper mei ori meo!* & Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. vii.) quod *maxima delectatio est que est secundum operationem sapientiam*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. huj. quæst.) delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur, & cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ, & intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transcant in materiam exterioriorem, sunt actus, vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, & huiusmodi. Nam actiones que transcant in exterioriorem materiam, magis sunt actiones, & perfectiones materiæ transmutatæ; motus enim est actus mobilis a movente. Sic igitur prædicte actiones animæ sensitivæ, & intellectivæ, & ipsæ sunt quoddam bonum operantis, & sunt etiam cognite per seipsum, & intellectum: unde etiam ex ipsis conflurgit delectatio, & non solum ex eorum obiectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, putata in cognitione sensus, & in cognitione intellectus, non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo,

3. Thom. Op. Tom. II.

(a) Al. de civit. Dei, præteram.

quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectualis cognitio & perfectior est, & etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis directa: nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestia vel stultus caret, sicut Augustinus dicit in Lib. XIV. de Trin. (a) (cap. xiv. à med.)

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, & simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria que requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, & id eui conjungitur, & ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale est majus quam corporale bonum, & est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam à maximis corporalibus voluptatibus continent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, & magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, & magis perfecta, & magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sitit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero pervenit usque ad rei essentiam: obiectum enim intellectus est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia conjunctio sensibilibus ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus: unde & delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, & aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum, & venerorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmitior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, & cito desunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primo quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia. Secundo etiam quia delectationes sensibiles, cum sint passionis sensitivæ appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiã à superiori appetitu ad inferiorem. Tertio quia delectationes corporales appetuntur ut medicina quædam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitia quædam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiam hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, & per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, que non habent tristitias contrarias, ut infra dicitur (quæst. xxxv. art. 5.)

T a Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis & pluribus nota; & etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores, & tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt proprie virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione; & ideo indigent temperari, & refferari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriæ, & moderatæ.

ARTICULUS VI. 179

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

2. 2. quæst. xv. art. 3. cor. 3. quæst. cxli. art. 4. cor. 3. cor. 7. cor. 1. IV. dist. xl. x. quæst. 111. art. 5. quæst. 2. cor. mala. quæst. xiv. art. 4. cor. 3. cor. 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, quæ ex clausa, gaudium omne essat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum: dicitur enim Tobia v. 12. *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sideo, & lumen epi non video?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

1. Præterea, unicuique sic delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in I. Rethor. (cap. x.) Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitie delectabile maxime est visum. Sed causa talis amicitie est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x.) quod maxima delectationes sunt secundum tactum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. hujus quæst.) unusquodque, in quantum amat, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem & propter utilitatem:

unde & utroque modo contingit esse delectationem secundum tactum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tamquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt proprie hominum; delectationes autem sensuum, in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensuum quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensuum quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilibus attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi, & frigidi, & humidi, & siccī, & hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi sint propinquiores. Et propter hoc etiam animalia alia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus: neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce hovis, sed comestione, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x. circ. med.)

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibiles delectationis: quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi, & venereæ, & hujusmodi.

Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ex ratione quæ & intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) significat animalem delectationem; & hæc maxime pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit; ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, & alio modo visio: nam delectatio, & maxime quæ

est secundum tactum, est causa amicitie delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus in quantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, & ad concupiscendum ejus delectationem.

ARTICULUS VII. 180
Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quietescit nisi in loco conaturali. Ergo nec quietes appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo conaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed omnis violentum est contrarium, ut dicitur in V. Met. (text. 6.) Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita (art. 1. hujus quæst.) Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit VII. Ethic. (xii. & ult.) quod quædam delectationes sunt ægritudinalis, & contra naturam.

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II. Physic. (text. 4. & 5.) Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus, & ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur: & secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis, & in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine, secundum quod dividitur rationi, scilicet id quod est commune homini, & aliis, præcipue quod rationi non obedi: & secundum hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum (ut cibus, potus, lectus, & hujusmodi) vel secundum speciem (sicut venereorum usus) dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed conaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo contrarium quæ est delectatio, ut dicitur in V. Physic. (text.

sic id quod est contra naturam speciei, sic per accidens naturale huic individuo, sicut huic aquæ calefacta est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini conaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, & de converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terree, vel carbonum, vel aliorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. 181

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem, & contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum maxime contrarietur, & malum bono, ut dicitur in predicamentis (cap. de oppos. in princ.) videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum, ut probatur in X. Metaph. (text. 17.) Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13. & 14.) Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra. Ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, secundum Philosophum (ibid.) sunt contraria. Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. circ. med.) Ergo aliquæ delectationes sunt contrarie.

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectibus animæ, sicut dictum est (art. 2. hujus quæstionis) proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem due quietes esse contrarie, quæ sunt in contrariis terminis, sicut quietes quæ est sursum, et quæ est deorsum, ut dicitur in V. Physic. (text.

(text. 34.) Unde & contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum secundum quod bonum & malum accipitur in virtutibus, & vitis: nam inveniuntur duo contraria vitia: non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nihil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum & frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus: est enim in aliquo convenienti, & quasi comparati. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quies autem naturali opponitur, & quies violenta ejusdem corporis, & quies naturalis alterius, ut dicitur in V. Physic. (text. 34. & seq.) Unde delectationi opponitur & delectatio, & tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ea in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materiam, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus, vel passionis, ut ex supradictis patet (quæst. xxxi. art. 1.)

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis.

In isto articulo divisæ.

Deinde considerandum est de causa delectationis: & circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo, utrum motus sit causa delectationis.

Tercio, utrum spes, & memoria.

Quarto, utrum tristitia.

Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo, utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

ARTICULUS I. 151

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 5. quæst. 4. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria, & prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. xi. à princ.) delectari consistit in hoc quod sensus aliqui patiantur: requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (quæst. xxxi. art.) Sed præ prius sunt cognoscibilia objecta operationum quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea. Delectatio potissime consistit in fine adepti: hoc enim est quod præcipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria, & per se causa delectationis.

3. Præterea. Otium, & requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in I. Rhetor. (loc. sup. cit.) Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit VII. Ethic. (cap. xxi. & xiiii.) & X. (cap. iv. & v. implic. quod delectatio est operatio consuetudinaria, non impedita.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.) ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, & cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio est quædam; similiter bonum convenientis adipiscimur aliqua operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum convenientis. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodecumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid huiusmodi: quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in II. Polit. (cap. 111. ante med.) magnam delectationem habere putare aliquid sibi proprium; quæ procedit ex naturali amore alcius ad seipsum. Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti: & hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in

illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta: quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionate, & connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa, & arduosa. Et secundum hoc otium, & indus, & alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

ARTICULUS II. 153

Utrum motus sit causa delectationis.

IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.) bonum præsentanter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus in VII. Ethic. dicit (cap. xiii.) quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi re ipsam existentis. Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adiungitur generatio, & corruptio, ut dicitur in VIII. Physic. tex. 24. Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea. Motus præcipue laborem, & lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ, & lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea. Motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consuetæ, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in I. Rhetor. cap. xi. à princ. Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VIII. Confess. cap. 111. post med. Quia est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, & quædam de se circa te semper gaudent, quod hoc verum pariter altero delectant, & profecto, affectionibus, & conciliationibus gaudet? Ex quo accipitur quod homines gaudent, & delectantur in quibusdam alternationibus: & sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondetur dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum de-

lectans, conjunctio delectabilis, & tertium, quod est cognitio huius conjunctionis.

Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (forte cap. xxi. & in I. Rhet. cap. xi. Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est; & propter hoc quod est nobis convenientis nunc, non erit convenientis postea, sicut calidior ad ignem est convenientis homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis: quia actio continuata allicquod auget effectum; sicut quatuor aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, & deficcatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit: & ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remota ejus delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquid totum, & perfectum. Cum ergo aliqua non poterit apprehendi tota simul, delectat in his transmutatione, ut unum transeat, & alterum succedat, & sic totum sentiat. Unde Augustinus dicit in IV. Confess. cap. xxi. à med. Non vis unquam stare stillabat, sed transvolare, ut aliquid veniant, & totum amaris: ita semper amata, ex quibus unum aliquid consistat, & non sunt omnia simul, plus delectant amata quam singula, si possent sentiri omnia.

Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis, & non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis: & quanto alique delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfectæ id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; & secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid convenientis quod prius convenientis non erat, vel (a) definit esse, ut supra dictum est in cor. art.

Ad secundum dicendum, quod motus laborem, & lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod remouetur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est

(a) Ita sed. Alcan. Edit. Romana, Nicolai, & Patav. m. 1698. Theologi & edit. Patav. 1712. desinit.

consuetum, efficitur delectabile, in quantum effectus naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ potest provenire ex assidue care alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, & motus.

ARTICULUS III. 184

Utrum spes, & memoria sint cause delectationis.

Inf. quæst. XI. art. 8. q. 2. 2. quæst. XXX. art. 1. ad 3. & XII. Met. lect. 6. cor. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod memoria, & spes non sint cause delectationis. Delectatio enim est de bono præsentis, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XII.) Sed memoria, & spes sunt de absentis: est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria, & spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea. Idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis: dicitur enim Prov. XII. 12. *Spes qua differtur affligit, animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea. Sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono; ita etiam & concupiscentia, & amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia, vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. XII. 11. *Spe gaudentes: & in Psal. LXXVI. 4. Memoria tui Dei, & delectatus sum.*

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel quâlitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter: uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitur est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum.

Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis; itaque major est conjunctio rei in actu quam in potentia: ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum

tenet delectatio memoriæ, quæ habet solum conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, & memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem, vel solum, ad secundum apprehensionem, & facultatem ad finem æstimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, in quantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; in quantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor, & concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quedam unio, vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, in quantum importat quamdam certitudinem realis præsentie boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; & similiter magis quam memoria, quæ est de eo quod jam transit.

ARTICULUS IV. 185

Unde tristitia fit causa delectationis.

Inf. quæst. XXXVI. art. 5. ad 1. & quæst. XLVIII. art. 4. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea. Contrarium contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristitia memorata sunt causa doloris, & non delectationis.

3. Præterea. Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis è converso, ut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 2.) Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Psal. XLII. 4. dicitur: *Favimus mihi lacrymæ meæ panes die, ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria.

Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, in quantum facit

memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, & tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem: nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus, & dolorosis, accersit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit XXII. de civ. Dei (implic. cap. ult. sed expref. hoc hab. Greg. IV. Moral. cap. xxxi. ad fin.) quod *sape læti tristitiam meminimus, & sani dolorum sine dolore, & inde amplius læti, & grati sumus: & in VIII. Conf. dicit (cap. 111. ante med.) quod quanto majus fuit periculum in prælio, tanto majus erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII. Phys. tex. 8.) & similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristitia memorata, in quantum sunt tristitia, & delectabilia contraria, non causant delectationem, sed in quantum ab eis homo liberatur: & similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, in quantum convellant in odio unius, & ejusdem.

ARTICULUS V. 186

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea. Operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Operatio est delectabilis, in quantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur in II. Eth. cap. (111. in princ.) quod *signum generati habitus operis accipere funtem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus

Se Thom. Op. Tom. II.

Sed contra est quod dicitur in II. Canonica Joannis 4. *Graviores sunt velde, quia inveni de hiis tuis ambulantes in veritate.*

Respondeo dicendum, quod delectatum est (art. 1. huj. quæst.) ad scilicet operationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, & cognitio proprii boni consecuti.

Triplex ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo in quantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum: & secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquid bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni: & propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur, vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem, in seipsis aliquid bonum esse: & quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in horum laudibus, & honoribus homines magis delectantur: & quia adulator est apprensus laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles: & quia amor est alicujus boni, & admiratio est alicujus magni, ideo amari ab aliis, & in admiratione haberi est delectabile, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis, vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo in quantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, estimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eundem sibi; & propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I. ad Corinth. XIII. 6. quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI. 187

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (art. præc. & 1. hujus quæst.). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

2. Præterea. Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. à med.) quod *liberalitas connaturalis est hominibus quam prodigalitas. Sed ad prodigalitem pertinet benefacere aliis, ad liberalitatem autem pertinet desistere à benefacendo.* Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv.) & X. (cap. iv. & v.) videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea. Contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad maleficere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere, vel increpare alios; & etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I. Rhetor. (cap. xi.) Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in H. Politic. (cap. 111. à med.) quod *largiri, & auxiliari amicis, aut exorantibus est delectabilissimum.*

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa.

Uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; & secundum hoc, in quantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio.

Alio modo per comparationem ad finem; sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel à Deo, vel ab homine: spes autem delectationis est causa.

Tertio modo per comparationem ad principium; & sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplicem principium. Quorum unum est facultas beneficiendi; & secundum hoc benefacere alteri sit delectabile, in quantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; & ideo homines delectantur in filiis, & operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem

benefacere sit alicui connaturale: unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quæ faciunt, vel pariter propter amicum delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, in quantum est iudicativa proprii boni, est delectabilis; sed in quantum evacuat proprium bonum: potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatum emissionem, quæ repugnat naturæ: & ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere, & punire non est delectabile, in quantum est in malum alterius, sed in quantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odit malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc fit æstinatio propriæ excellentiæ; & propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles; & universaliter omnes concertationes, & secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem, & increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ, & excellentiæ; increpare enim, & corripere est sapientium, & majorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando, & reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est (in corp. art.) Irato autem est delectabile punire, in quantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex precedenti læsione: cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse; & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed maleficere alteri non est delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII. 188

Utrum similitudo sit causa delectationis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim, & præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari, & præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I. Rhet. (cap. xi. prope fin.) Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea. Nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur trist-

tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv.) Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea. Illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis sustinent eas; sicut patet in repletionem ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (quæst. xxxi. art. 3.) Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quedam unitas: unde id quod est simile, in quantum est unum, est delectabile, sicut & amabile, ut supra dictum est (loc. cit.)

Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; puta homo homini, & juvenis juveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum, vel contristans; non quidem in quantum est simile, & unum; sed in quantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum: bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; & propter hoc superabundantes cibi, vel quilibet delectationes corporales fastidiantur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum, sicut si quilibet abominantur alios figulos, non in quantum sunt figuli, sed in quantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quedam communicatio principiantis ad subiectum, est ibi quedam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari, & præesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientium enim, & meliorum est principari, & præesse: unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio: vel quia per hoc quod homo principatur, & præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatur, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato: quia tristitia contrariatur proprio bono ejus qui tristatur: & ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, in quantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quedam tristitia, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicitur (quæst. xxxv.

Tom. Op. Tom. 11.

art. 5.) Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum, & motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholice vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv. post med.)

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt: & ideo super excessum similibus corruptum proprium bonum; & propter hoc efficitur fastidiosus, & contristans, in quantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII. 189

Utrum admiratio sit causa delectationis.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantiæ natura; ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxxiii) Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea. Admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Methaph. (cap. 11. ante med.) Sed delectabilis est contemplari jam cognita, quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. vii. paulo post princ.) cum hoc habeat difficultatem, & impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xii. & xiii. & Lib. X. cap. iv. & v.) Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea. Unusquisque in consuetis delectatur: Unde operationes habituum per consuetudinem acquiruntur sunt delectabiles. Sed consuetudo non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joani (tract. xxv. in prin.) Ergo admiratio contrariatur cause delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. xi. post med.) quod *admiratio est delectationis causa.*

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) & ideo quanto alicuius rei amata magis accrescit desiderium, tanto magis per ademptionem accrescit delectatio; & etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amata, sicut supra dictum est (ibid.) quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi: quod in homine contingit ex

V. 189. motus de hoc

hoc quod videt effectum, & ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem, aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, & omnes representationes rerum etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius, & connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica (cap. iv.) Et propter hoc etiam liberati à magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in I. Rhet. (cap. xi.).

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addicendi causam; & in quantum admirans aliquid novum addicit, scilicet (a) talem se esse, qualem non estimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, & huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum seitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantie. Unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit, aut addicit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consuetæ, sunt delectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mista; vel ratione operationis, quia ex desiderio magis ineluctatur mens ad hoc quod in mente in novitate operetur, ut dicitur in X. Eth. (cap. iv. vers. fin.). Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; & circa hoc queruntur questiones.

Primo, utrum delectationis sit dilatare. Secundo, utrum delectatio causet sui finem, vel desiderium.

(a) Al. talem esse, quem.

Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I. 190

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf. quæst. xxxvii. art. 4. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatio non sit effectus delectationis. Dilatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus II. ad Cor. vi. 11. Cor. nostrum dilatatum est. Unde & de precepto caritatis in Psalm. cxviii. 96. dicitur: *Latum mandatum tuum nimis*. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatio non est effectus delectationis.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea. Constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; & talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur I. Eth. 3. *Videbitis, & affuetis; & mirabitur, & dilatabitur cor tuum*. Ipsa etiam delectatio ex dilataatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut dictum est (quæst. xxxi. art. 3. ad 3.).

Respondeo dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis; unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; & competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum; quæ est spiritualis magnitudo; & secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit, quodammodo se præbens et ad eam interius capiendam; & sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines; & secundum hoc dilatio per-

tinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, in quantum affectus amanti ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatio, in quantum aliquid in seipso ampliat, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ; cum delectatio sit huius desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringitur quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II. 191

Utrum delectatio causet sui finem, vel desiderium.

IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quietis motus desiderii, ut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 4. & xxx. art. 2.) Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea. Oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habitæ, delectatio vero boni jam habitæ. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea. Fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 17. *Qui bibent ex hac aqua, sitiet iterum*; per aquam autem significatur, secundum Augustinum (tract. xv. in Joan. parum ante med.) delectatio corporalis.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim, vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim, vel desiderium; nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi: & hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel parte non habitæ. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habitæ non est tota simul, unde successive recipitur; & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, & in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit IV. Confess. (cap. xi. à med.) Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consumuntur: eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habitæ, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit; sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectantur; & ipsa delectatio excitat sitim, vel desiderium perfecte cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur Eccl. xxiv. 29. *Qui vivunt me, adhuc sitient*.

Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intentio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentantur, vel continentur faciunt superexercentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum; & propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, & quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexercent naturalem habitudinem, sed perfectunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativæ adiunguntur, aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per aliditatem operandi lassantur; & per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccl. xxiv. 29. *Qui bibunt me, adhuc sitient*; quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur I. Petr. 1. 22. *quod desiderant in eum prospicere*.

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, & non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim, & desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præterit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut plene existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & cessat motus desiderii ten-

hoc quod videt effectum, & ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem, aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, & omnes representationes rerum etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum: quia conferre unum alteri est proprius, & connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica (cap. iv.) Et propter hoc etiam liberati à magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in I. Rhet. (cap. xi.).

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam; & in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet (a) talem se esse, qualem non aestimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, & huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum seitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantie. Unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit, aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consuetæ, sunt delectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mista; vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinat mens ad hoc quod in mente in novitate operetur, ut dicitur in X. Eth. (cap. iv. vers. fin.). Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis: & circa hoc queruntur questiones.

Primo, utrum delectationis sit dilatare. Secundo, utrum delectatio causet sui finem, vel desiderium.

(a) Al. talem esse, quem.

Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I. 190

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf. quæst. xxxvii. art. 4. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatio non sit effectus delectationis. Dilatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus II. ad Cor. vi. 11. Cor. nostrum dilatatum est. Unde & de precepto caritatis in Psalm. cxviii. 96. dicitur: *Latum mandatum tuum nimis*. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatio non est effectus delectationis.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea. Constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere: & talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur I. Eth. 3. *Videbitis, & affuetis; & mirabitur, & dilatabitur cor tuum*. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut dictum est (quæst. xxxi. art. 3. ad 3.).

Respondeo dicendum, quod latitudo est quedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; & competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo: & secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit, quodammodo se præbens et ad eam interius capiendam: & sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines: & secundum hoc dilatio per-

tinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, in quantum affectus amanti ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatio, in quantum aliquid in seipso ampliat, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis: quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ; cum delectatio sit huius desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringitur quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II. 191

Utrum delectatio causet sui finem, vel desiderium.

IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenit ad quietem. Sed delectatio est quasi quedam quietis motus desiderii, ut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 4. & xxx. art. 2.) Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea. Oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti: nam desiderium est boni non habitæ, delectatio vero boni iam habitæ. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea. Fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 17. *Qui bibent ex hac aqua, sitiet iterum*: per aquam autem significatur, secundum Augustinum (tract. xv. in Joan. parum ante med.) delectatio corporalis.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim, vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim, vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem presentem.

Sed contingit rem presentem non perfecte haberi: & hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel parte non habitæ. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habitæ non est tota simul, unde successive recipitur; & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat: sicut qui audit primam partem versus, & in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit IV. Confess. (cap. xi. à med.) Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consumuntur: eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habitæ, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit; sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectantur; & ipsa delectatio excitat sitim, vel desiderium perfecte cognitionis: secundum quod potest intelligi quod habetur Eccl. xxiv. 29. *Qui vivunt me, adhuc sitient*.

Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intentio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentantur, vel continentur faciunt superexercentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum: & propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, & quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexercent naturalem habitudinem, sed perfectunt naturam: unde cum pervenit ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativæ adiunguntur, aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per aliditatem operandi lassantur: & per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccl. xxiv. 29. *Qui bibunt me, adhuc sitient*: quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur I. Petr. 1. 12. *quod desiderant in eum prospicere*.

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, & non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim, & desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præterit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut plene existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & cessat motus desiderii ten-

tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, & secundum quid non habetur: & ideo simul de eo potest esse & desiderium, & delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, & alio modo desiderium, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS III. 192

Utrum delectatio impediatur usum rationis.

Inf. quest. xxxiv. art. 1. ad 1. & 2. quest. xxv. art. 3. & quest. lxxv. art. 6. & lxxv. dist. xl. quest. 1. ad 3. & art. 5. quest. 1. ad 4. & mal. quest. x. art. 2. ad 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediatur usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur in VII. Physic. (text. 20.) quod in sedando, & quiescendo fit anima sciens, & prudens: & Sap. vii. 16. Intactu sui domum mentis compositam cupit illi, scilicet sapientia. Sed delectatio est quedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

2. Præterea. Ea quæ non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea. Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod delectatio corrumpit existimationem prudentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in X. Ethic. (cap. v.) delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt. Est ergo quedam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando; & talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat: quia illud attentius operamur in quo delectamur, attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem ratione distractionis: quia sicut iam dictum est (quest. xv. art. 1. ad 3.) ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem (a) intentio fortiter inhaerescit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur: & secundum hoc

(a) A. attentio.

si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impedit. Secundo ratione contrarietatis: quedam enim delectationes, maxime, supercedentes, sunt contra ordinem rationis: & per hunc modum Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiam, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis: secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quandam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quedam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum, vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis sensus per habet transmutationem: & quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva, & apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius anime: & ideo cum intentio anime vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius. Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, & aliarum virtutum sensitivarum, quæ iunguntur organo corporali: & ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ, & aliarum virtutum sensitivarum.

ARTICULUS IV. 193

Utrum delectatio perficit operationem.

Inf. quest. xxxiv. art. 4. ad 3. & quest. xl. art. 8. cor. & lxxv. dist. xvii. quest. 11. art. 3. quest. 1. ad 3. & cor. quest. xxvi. art. 10. cor. & ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficit operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (art. præc.) Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea. Nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII. Ethic. (cap.

xxxvi. 1.

QUESTIO XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum,

in quatuor articulis discussa.

Deinde considerandum est de bonitate, & malitia delectationum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo; utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio, utrum aliqua delectatio sit optima.

Quarto, utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam iudicatur bonum, vel malum in moralibus.

ARTICULUS I. 194

Utrum omnis delectatio sit mala.

IV. dist. xxxix. quest. 111. art. 4. quest. 3. cor. & ver. quest. xv. art. 4. & X. Ethic. lxx. 1. 2. 3. & 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum: quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit in xv. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 21.) Sed delectatio corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum, & tanto magis, quanto delectationes sunt majores: unde in delectationibus veneris, quæ sunt maxime, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xi.) & Hieronymus etiam dicit super Math. (ubi nihil occurrat; sed implic. habet. & ad Ageruch. à med. expref. autem Orig. hom. vi. id Num. à med.) quod illo tempore quæ conjugati alii geruntur, presentia sancti Spiritus non adhibent, etiam si Propetia videtur esse qui officio generationis obsequitur. Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea. Illud quod fugit virtuosum, & proficitur aliquis deficiens à virtute, videtur esse secundum se malum: & fugiendum quia, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. circ. fin.) virtuosus est quasi mensura, & regula humanarum actuum, & Apostolus dicit I. ad Cor. i. 15. Spiritus iudicat omnia. Sed pueri, & bestie, in quibus non est virtus, proficiuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ, & fugiendæ.

3. Præterea. Virtus, & ars sunt cetera difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 11. circ. fin.) Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Psalm. xxxvi. 4.

di.

xi. & xlii.) & in X. cap. (iv.) quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea. Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis è converso, ut supra dictum est (art. præc.) nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis: nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. xv. à med.) Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est quod dicitur ibidem, quod delectatio operationem perficit.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum complete superveniens potest dici finis: & secundum hoc dicit Philosophus in X. Ethic. (loc. nunc cit.) quod delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis, in quantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. Secundo modo ex parte causæ agentis: non quidem directe, quia Philosophus dicit in X. Ethic. (ibid.) quod perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanus; indirecte autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, & diligentius eam operatur: & secundum hoc dicitur in X. Ethic. (cap. v.) quod delectationi adaugent præparat operationes, & impediunt extraneas.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in II. Physic. (text. 30.) contingit quod duo sibi invicem sunt causæ, ita quod unum sit causa efficiens, & aliud causa finalis alterius: & per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium patet responsio ex dictis.

dicitur: *Delectare in Domino*. Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in X. Ethic. cap. 11. & 111. aliqui possunt, omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles, & corporales, quæ sunt magis manifesta. Nam & in ceteris intelligibilia à sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 150). Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt prout, à delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniunt.

Sed hæc exultatio non fuit conveniens, cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili, & corporali delectatione; si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina pretermittit. In operationibus enim, & passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet; magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo, aliquas delectationes esse bonas, & aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur; *bonum enim, & malum* in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3.) sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est à natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quedam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum; & quedam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum: ita & in moralibus est quedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior, aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; & quedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod à ratione discordat, & à lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quedam sunt mala, & quedam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ quæ tempore eas precedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 3.) de-

lectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cuiusmodi sunt delectationes corporales: quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.) vel per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi; & ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala: vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec omnium, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam & ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus incipiat. Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum morale, nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentie non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. XCVI. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, & rationi non convenientes. Quod autem pueri, & bestie delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus à Deo, qui movetur in id quod est ei convenientis.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicitur (quæst. LVII. art. 3.) Circa operationes autem, & passionem quæ sunt in nobis, magis est prudentia, & virtus quam ars; & tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria, & pigmentaria, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XI. cir. fin.)

ARTICULUS II. 193

Utrum omnis delectatio sit bona.

IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 3. quæst. 34 ad 2. & art. 4. quæst. 1. per tot. & 2. cor. & X. Ethic. lect. 1. 2. 3. & 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est (quæst. V. art. 6.) bonum in tria dividitur, scilicet *bonum, utile, & delectabile*. Sed honestum omne est bonum, & similiter omne utile. Ergo & omnis delectatio est bona.

2. Præterea. Illud secundum se est bonum quod

quod non queritur propter aliud, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VI. & VII.) Sed delectatio non queritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo querere, quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea. Id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in I. Ethic. in princ.) Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri, & bestie. Igitur delectatio est secundum se bonum: omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 11. 24. *Qui letatur, cum malefecerit, & exultat in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt, omnes delectationes esse malas; ita Epicurei posuerunt, delectationem secundum se esse bonam, & per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, & inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huius bonum dupliciter. Uno modo quia est ei convenientis secundum dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humane. Alio modo quia id quod non est convenientis, æstimatur ut convenientis.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, & simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huius; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quod *bonum, & utile* dicuntur secundum rationem: & ideo nihil est honestum, vel utile quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est convenientis rationi: & ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non queritur propter aliud, quia est quies in fine: finem autem contingit esse bonum, & malum; quamvis numquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc: ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut & bonum, *S. Tr. Op. Tom. II.*

cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se, & vere bonum; ita non omnis delectatio est per se, & vere bona.

ARTICULUS III. 196

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 4. quæst. 3. & III. cent. cap. XXVI. & X. Ethic. lect. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 1.) Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea. Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea. Id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius, & potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (art. præc.) Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra. Beatitudo est optimum, cum sit finis humane vite. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalm. XV. 10. *Adimplebit me lætitia cum vultu tuo: delectabitur in dextera tua usque in finem.*

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit, omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, & quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum.

Sed, quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles, & corporales in quodam motu, & generatione consistere (sicut patet in repletionem ciborum, & huiusmodi) æstimavit omnes delectationes consequi generationem, & motum: unde cum generatio, & motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultime perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, pura cum additur, aut miratur, sicut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 2. & 8.) sed etiam in contemplantio secundum scientiam jam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est

est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, & non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (quæst. 1. r. 8.) dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, & usus rei; sicut finis avari est, vel pecunia, vel possessio pecunie. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest, vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fructus ipsius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliqua delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in corp.) Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ultimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis possit dici, quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed communitati ipsam, ut in I. Ethic. dicitur (cap. viii. a med.)

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV. 197

Utrum delectatio sit mensura, vel regula secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

Ita dist. XLIX. quæst. 111. art. 4. quæst.

3. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura, vel regula boni, & mali moralis. Omnia enim mesurantur primo sui generis, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3. & 4.) Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed procedunt ipsam amor, & desiderium. Non ergo est regula bonitatis, & malitiæ in moralibus.

(a) Ita cod. Alcan. & Camei, cum Nicolajo ex quibusdam cod. & edit. Paris. 1712. Edit. Ram. & Paris. 1698. architectorum. Nicolajus architecton. (c) At. ad quam. (d) At. malum.

2. Præterea. Mensuram, & regulam oportet esse uniformem: & ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura, & regula omnium morum, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3.) Sed delectatio est varia, & multiformis; cum quædam earum sint bonæ, & quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura, & regula moralium.

3. Præterea. Certius iudicium fuit de effectu per causam quam de converso. Sed bonitas, vel malitia operationis est causa bonitatis, vel malitiæ delectationis: quia bona delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; male autem, quæ malas, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. post med.) Ergo delectationes non sunt regula, & mensura bonitatis, & malitiæ in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psalm. vii. Scruans corda, & rines Deus, „ Finis curæ, (a) & cogitationis est delectatio, „ ad quam quis nititur pervenire: & Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. xi. in princ.) quod delectatio est finis (b) architecturæ, id est principalis, (c) ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem (d) bonum simpliciter dicimus.

Respondetur dicendum, quod bonitas, vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. xx. art. 1.) Utrum autem voluntas sit bona, vel mala præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, & cuiuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue iudicatur homo bonus, vel malus: est enim bonus, & virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis, vel malitiæ moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis, & malis; sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, & desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis: qui in operabilibus habet rationem principii; & quo maxime sumitur iudicium, sicut à regula, vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: & secundum hoc potest esse regula, vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem cuius voluntas quiescit in malo.

Ad

Augustinus. A. cognitionis. (b) Ita Theologi ex quibusdam cod. & edit. Paris. 1712. Edit. Ram. & Paris. 1698. architectorum. Nicolajus archi-

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficitur operationem per modum finis, ut supra dictum est (quæst. xxxiii. art. 4.) non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam addeat delectatio in bono: nam bonitas rei dependet ex fine; & sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUESTIO XXXV.

De dolore, & tristitia secundum se,

in alio articulo discussa.

Deinde considerandum est de dolore, & tristitia: & circa hoc primo considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se, secundo de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate, vel malitia ejus.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum dolor sit passio animæ.

Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor.

Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda.

Septimo, utrum dolor exterior sit major quam dolor interior.

Octavo de speciebus tristitiæ.

ARTICULUS I. 198

Utrum dolor sit passio animæ.

P. III. quæst. xxxiv. art. 8. & 9. & quæst. lxxxv. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus in lib. de Vera Relig. (cap. xii. parum a princ.) quod dolor, qui dicitur corporis, est corruptio remanens salutis ejus rei, quam male utendo anima corruptioni fecit emoxiam. Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea. Omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Augustinus in lib. de Natura boni (cap. xx. post princ.) quod dolorem in corpore facit sensus resistens corpori parentiori. Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea. Omnis passio animæ pertinet ad appetitum animale. Sed dolor non pertinet ad appetitum animale, sed magis ad appetitum animale, sed magis

S. Th. Op. Tem. II.

ad appetitum naturalem; dicit enim Augustinus VIII. super Gen. ad lit. (cap. xlv. circ. med.) Nisi aliquid bonum remanisset in natura, melius bene amissis esset dolor in pena. Ergo dolor non est passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus XIV. de Civ. Dei (cap. v. 111. a med.) ponit dolorem inter passionem animæ, inducens illud Virgilii Æneid. VI. vers. 753. Hinc instant, capiunt, gaudentque, dolentque.

Respondetur dicendum, quod sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, & perceptio hujusmodi conjunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ex ratione est malum, quia privat aliquo bono, & perceptio hujusmodi conjunctionis. Quicquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni, vel mali, non potest causare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni, vel mali est objectum delectationis, & doloris. Bonum autem, & malum, in quantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod delectatio, & dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum, vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetitus, sed alterius, ut in II. dictum est (quæst. cxi. art. 1. & 8.) Cum igitur delectatio, & dolor præsupponant in eodem subiecto sensum, vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut & delectatio, est in appetitu intellectivo, vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (quæst. xxii. art. 2.) & præcipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ, sicut molestia corporales proprie passionem corporis dicuntur. Unde & Augustinus XIV. de Civ. Dei (cap. v. 111. circ. fin.) dolorem specialiter agendum nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquid nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima: nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit (implic. lib. XII. super Gen. ad lit. cap. xxxiv. in med. & clarus sup. illud Psalm. vii. Repleta est malis, &c.)

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivus, sicut sensus, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor do amissione boni demonstrat bonitatem naturæ, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed X 2

Ita quia natura appetit ut bonum, quod cum tenetur sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II. 199

Utrum tristitia sit idem quod dolor.

III. P. quest. xv. art. 6. corp. & III. dist. xv. quest. 1. art. 3. quest. 1. & 2. & 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10. & 11. & 12. & 13. & 14. & 15. & 16. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus XIV. de Civitate Dei (cap. vii. in fin.) quod *dolor in corpore dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.*

2. Præterea. Dolor non est nisi de presenti. Sed tristitia potest esse de præterito, & de futuro; sicut penitentia est tristitia de præterito, & incerta de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea. Dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. i. 27. *Tristitia est nisi utinam, & conscientia dicitur tibi meo, pro eodem utens tristitia, & dolore.*

Respondetur dicendum, quod delectatio, & dolor ex duplici apprehensione causati possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interioris, sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit, quam exterior; eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio, quæ ex interiori apprehensione causatur, & gaudium nominatur, ut supra didimus est (quest. xxxi. art. 3.) & similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum, & futurum: & ideo tristitia potest esse de præterito, præterito, & futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de presenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improporcionata virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum contrariantur nature. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improporcionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur nature, nisi sit ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. xi. a med.) Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipitur pro corporali dolore (quod usitatus est) dolor ex opposito dividitur contrariatur delectationi, secundum distinctionem apprehensionis interioris, & exterioris; licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipitur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 200

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

IV. dist. xix. quest. 111. art. 3. quest. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrarium non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Matth. v. 3. *Beati qui lugent, quantum ipsi consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

2. Præterea. Unum contrarium non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor, vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in III. Confess. (cap. i. in princ.) quod *dolor in speculaculo delectat.* & IV. Confess. (cap. v. in fin.) dicit, quod *sepius amara res est, quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea. Unum contrarium non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim Augustinus in lib. de Penitentia (cap. xii. in fin.) *Semper penitens dicitur, & de dolore gaudet.* & Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. iv. vers. fin.) quod e converso *maius dicit, eo quod delectatur est.* Ergo delectatio, & dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de

ARTICULUS IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Inf. art. 6. corp. fin. & quest. xxxv. 111. art. 1. ad 1. & III. quest. xlv. art. 8. ad 2. & IV. dist. xiv. quest. 1. art. 4. quest. 2. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo, & nigredo sunt contrarie species coloris; ita delectatio, & tristitia sunt contrarie species anime passionum. Sed albedo, & nigredo universiter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio, & tristitia.

2. Præterea. Medicinæ pro contraria sunt. Sed quilibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. ult.) Ergo quilibet delectatio cullibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea. Contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quilibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur X. Ethic. (cap. v.) Ergo quilibet tristitia cullibet delectationi contrariatur.

Sed contra. Contrarium non est eadem causa. Sed ab eodem habita procedit quod aliquis gaudet de suo, & tristitur de opposito: ex caritate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. xii. 15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondetur dicendum, quod, sicut dicitur in X. Metaph. (text. 13. & 14.) *contrarietas est differentia secundum formam.* Forma autem est, & generalis, & specialis: unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus, & vitium; & secundum formam speciei, sicut iustitia, & iniustitia. Est autem considerandum, quod quedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ, & qualitates; quedam vero specificantur per comparisonem ad aliquid extra, sicut passionēs, & motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contraria secundum rationem speciei, non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem, vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim, & iustitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet, & vicio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem, vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum

de Civ. Dei (cap. vi. in princ.) quod *lætitia est voluntas in tenent confessione quæ voluntas; tristitia autem est voluntas in diffinitione ab his quæ voluntas.* Sed consentire, & dissentire sunt contraria. Ergo lætitia, & tristitia sunt contraria.

Respondetur dicendum, quod, sicut Philosophus dicit X. Metaph. (text. 13. & 14.) *contrarietas est differentia secundum formam.* Forma autem, seu species passionis, & motus sumitur ex objecto, vel termino. Unde cum objecta delectationis, & tristitiæ, seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens, & malum præsens, sequitur quod dolor, & delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrarium esse causam alterius pro accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo in quantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de presentia contrarii vehementius querit id in quo delectetur; sicut si quis vehementius querit delectationem potus ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo in quantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitiam perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ viæ perducit; quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores, & angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel in quantum facit recordationem rei amaræ, & facit percipere amorem ejus, de cuius absentia doletur. Unde cum amor sit delectabilis, & dolor, & omnia quæ ex amore consequuntur, in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, & ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis, & rationis accipiuntur sub ratione boni, vel mali: & hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, & dolor non sunt contraria, sed se habent in pluribus. Sed delectatio potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

habitudinem ad aliquid extrinsecum, continetur quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam, & affinitatem: eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, & accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contratio modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum: & hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione, & negatione eundem consistit oppositio, sicut album, & non album; in affirmatione autem unius oppositorum, & negatione alterius attenditur convenientia, & similitudo, ut si dicam, nigrum, & non album.

Tristitia autem, & delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent, nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio, & negatio in ratione, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11. in princ.) Et ideo tristitia, & delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia vero, & delectatio de diversis (si quidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata) non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparata, sicut tritari de morte amici, & delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio, & tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam, & affinitatem, sicut gaudere de bono, & tritari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, & nigredo non habent speciem ex habitu ad aliquid extrinsecum, sicut delectatio, & tristitia: unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII. Metaph. (text. 6.) in accidentibus autem loco materia est subiectum. Dicitur autem (in corp. art.) quod delectatio, & tristitia contrariantur secundum genus: & ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: & ideo ex parte subiecti qualibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, & qualibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitia contrariatur etiam secundum speciem.

Ude patet solutio ad tertium.

Vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum

speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

ARTICULUS V.

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

2. 2. quæst. 18. art. 4. ad 2. quæst. CLXXX. art. 8. corp. & III. quæst. XLVI. art. 7. ad 4. & IV. dist. XLIX. quæst. 111. art. 3. quæst. 2. & opusc. 11. cap. CLXVIII. & VII. Eth. lect. 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus II. ad Corinth. VII. 16. *Requiescentium Deum est tristitia, patientiam in salutem stabilem operantur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum in XII. de Trin. (cap. 111. & 14.) Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitia; & sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea. Sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitia est malum. Sed contemplatio potest habere malum rationem: dicit enim Philosophus in XII. Metaph. (text. 31.) *quod quædam inconvenienti est mediaria.* Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea. Operatio qualibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XI. & XII.) & in X. (cap. IV. & V.) Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediti, vel ut totaliter non fit, vel ut cum difficultate fit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea. Carnis afflictio est causa tristitia. Sed, sicut dicitur Eccl. ult. 12. *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. VII. 16. *Non habet amaritudinem conversatio illius, scilicet sapientie, nec radium convulsit ejus, sed letitiam, & gaudium.* Conversatio autem, & convicius sapientie est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, & non objectum; & tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid

nocivum, & contristans; sicut & aliquid conveniens, & delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipitur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, & causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; & sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (Nemesius lib. de Nat. hom. cap. XVII. parum ad princ.) ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit in I. Topic. (cap. XII. loc. 2.) & in X. Ethic. (cap. 111. circ. med.) Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrarium enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrarie; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quadam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod animatur sit; quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non cavatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsum delectabilis: non est enim generatio, ut dictum est (quæst. XXXV. art. 3.) sed operatio quadam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; & hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia, vel dolor apprehensionis directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ patris, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debite complexionis organi (sicut gustus rei amare, & olfactus rei fetida) vel ex contrarietate sensibilibus convenientis, quod per aliquid naturalem facit supererectam naturalem habitus, ut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 2.) & sic redditur apprehensio sensibilibus, quæ prius erat delectabilis, radiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale: unde dictum est in auctoritate inducitur in arg. *Sed contra.* quod non habet contemplationi mentis nec amaritudinem, nec radium.

(a) Ita cod. Aegidii Edli, Rom. & Nicolai, Garcia, & cili, Patav. dilectioni.

Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor delectationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis; sed magis habet affinitatem, & convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet (art. præc.) Tristitia vero, vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contempletur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium (a) delectationis divinae.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem: non enim rationes contrariorum sunt contrarie; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus; sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem meliorem; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens, & indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (ibid.)

ARTICULUS VI. 203

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

2. 1. *quæst. CXXXVII. art. 1. corp. & III. dist. XXVII. quæst. 1. art. 3. ad 3. & IV. dist. XLIX. quæst. 3. art. 3. quæst. 3.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. Q. 1. (quæst. CXXXVII. parum à princ.) *Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Illud autem in quo communitur omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est, & conveniens, quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Præterea. Actio contrarii facit ad velocitatem, & intentionem motus: aqua enim calida citius, & fortius congelatur, ut dicit Philosophus in lib. I. Meteor. (cap. XII.) Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contritantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contritantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

3. Præterea. Quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est, & virtuosior: quia virtus est circa difficile, & invidiosum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. II.) circ. fin. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio: dicit enim Philosophus in I. Rhet. (cap. IX. ante med.) quod *fortes, & iusti maxime benevolentur.* Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra. Bonum est fortius quam malum, ut patet per Dionysium 1. v. cap. de Div. Nom. (par. 4. à med. lect. 21. & 22.) Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris, sive tristitiæ est aliquid malum repugnans. Contingit autem aliquid bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquid malum totaliter absque omni convenientia repugnans: unde delectatio potest esse integra, & perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga

tristitiæ. Alia vero ratio est; quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, inquantum est privatio boni: quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit à termino suæ naturæ convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde & inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat: & hoc tripliciter. Primo quidem ex parte apprehensionis: quia, ut Augustinus dicit X. de Trin. (circ. fin. lib.) *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incurfu alicujus mali contrarii: delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepti.* Cum igitur amor sit causa delectationis, & tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte cause contritantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi: & ideo timore doloris qui provenit ex flagellis, vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum hujusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, & non per se: & hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem etiam violentie immansissimas bestias à maximis voluptatibus abstinent dolorum metu, qui contrariantur vitæ, quæ maxime amantur.*

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu qui est ab interiori, & aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat à contrario, sicut supra dictum est (in corp. art.) de motu naturali; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius: unde motus violentus intenditur in principio, & remittit-

mittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res: & ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi à rebus ad animam: unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem, & tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur à dolore, vel tristitia quacumque; sed ab ea quæ consistit in periculis mortis: quæ quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum, vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quam cibus, vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non profertur delectationis tactus, quam ex quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in III. Eth. (cap. XI.)

ARTICULUS VII. 204

Utrum dolor exterior sit major quam interior.

Inf. quæst. CXXXVII. art. 2. ad 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod dolor corporis exterior sit major quam dolor cordis interior. (1) Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quo est vita; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur secundum prædicta quod dolor exterior sit major quam dolor interior.

2. Præterea. Res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii; dolor autem interior est similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea. Causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major, & magis fugitur quam dolor interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxv. 17. *Omnis plaga tristitia cordis est, & omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exterioriorem excedit.

Respondeo dicendum, quod dolor exterior, & interior in uno conveniunt, & in

8. Tom. Op. Tom. II.

(1) Ita cod. Alcan. & edit. Paris. 1712. Nicolajus cum edit. Paris. 1698. Dolor enim exterior,

Edis. Rom. aliquot Dolor enim cordis exterior,

duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam, & delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum, vel malum conjunctum, & secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, & specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo compararetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor, alia vero per aliud: nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior præminet dolori exteriori.

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis, & imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Unde simpliciter, & per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cujus signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem; & inquantum non repugnat dolor exteriori interiori appetitui, fit quoddam modo delectabilis, & jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore; & tunc dolor augetur: non solum enim interior est major quam exterior, sed etiam universalior. Quicquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta (in arg. sed contra) dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est: quia etiam dolores exteriorum plagam sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.*

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ: & sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus cause doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei appreh-

Y

hen-

hensilicet ex causa. Non enim homo tristatur interior de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo: quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis & abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquens, est maior, tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corruptio conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus: tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut & appetitus sensitivus, quam intellectivus: & propter hoc, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 4.) ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII. 205

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Inf. quæst. xli. art. 4. ad 1. & 2. 2. quæst. xxxv. art. 4. ad 3. & III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 3. corp. fin. & v. quæst. xxxv. art. 4. ad 6.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xlii.) inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt *accidia, acribitas*, vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum (vel Nemesi. Lib. de nat. hom. cap. xix.) *miseria cordis*, & *invidia*. Tristitiæ enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea. *Penitentia* est quedam species tristitiæ; similiter etiam *nequitas*, & *adversitas*, ut dicit Philosophus II. Rhetor. (cap. ix. & xi.) quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficientes est ejs prædicta divisio.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium Nyssenum (loc. sup. cit.) *accidia* est tristitiæ vocem amputans; *anxietas* vero est tristitiæ aggravans; *invidia* vero est tristitiæ in alienis bonis; *miseria cordis* autem est tristitiæ in alienis malis. Contingit autem aliquem tritari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interiori aggravari, & exteriori vo-

(a) Ita cod. Act. cui adhaerent edit. Rom. & Patav. 1698. mutantes tantum Aliud in Aliquid. Theologi, & edit. Patav. 1712. Alio modo aliquid additur. (b) Ita cod. & editi antiqui, quod Madalena exponit causæ scilicet objecti. Theologi, & editi recentiores causæ objecti.

causam amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis sup. cit.)

Respondetur dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso, sicut *rationalitas* additur animali: & talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet in VII. Metaph. (text. 13.) & in VIII. (text. 10.) (a) Aliud vero additur generi quasi aliquid extraneum à ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi: & talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut *carbo*, & *flamma* dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur Astrologia, & *Perceptiva* species Mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hæ species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte (b) causæ objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum: unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; & sic est *miseria cordis*, quæ est tristitiæ de alieno malo, inquantum tamen estimatur ut proprium: vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum estimatur ut proprium malum; & sic est *invidia*. Proprium autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus: unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; & sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquid refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero inquantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere, quod pertinet ad *accidiam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem spe-

cia-

cialiter *accidia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum, & affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I. Polit. (cap. 11. circum.)

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur: & ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius 19. cap. de div. Nom. (part. 4. a med. le. 22.)

Ad secundum dicendum, quod *penitentia* est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiæ: unde non pertinet ad has species: *nequitas* vero, & *nequitas* sub invidia continentur, ut infra patebit (2. 2. quæst. xxxvi. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non limitat secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ tribuitur ratio tristitiæ, ut dictum est (in cor. art.)

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris.

in quatuor articulis divisæ.

DEinde considerandum est de causis tristitiæ: & circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum conjunctum.

Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I. 206

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in Lib. de octo questionibus Dulcissimi (quæst. 7. a med.) dolorem esse de amissione bonorum temporarium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

1. Præterea. Supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

2. Præterea. Secundum Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. vi. & 12.) amor est causa tristitiæ, sicut & aliarum affectionum animæ. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitiæ magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

3. Tertia. Op. Tom. II.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xli.) quod *expectatum malum* invenit *confusio*, *preterea vero tristitia*.

Respondetur dicendum, quod si hoc modo se habeant privationes in apprehensione animæ, sicut in rebus in ipsis rebus, ista questio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in L. habitu est (quæst. xlviii. art. 1.) est *privatio boni*. Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristitia de bono amisso; & de malo habito. Sed tristitiæ est motus appetitus apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem *cujsdam entis*, unde dicitur *entis rationis*; & sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differat, utrum respiciat principium malum conjunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum, & recessum; accessus per se respicit id quod est convenientius nature, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum æquum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ, vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis, vel accessus, sicut delectatio per prius respicit bonum ad primum quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis, & tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ, vel doloris malum conjunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni: & ideo Augustinus dicit, dolorem provenire ex amissione temporarium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio, & dolor est contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de presentia alicujus, tristitiæ est de absentia ejusdem. In uno autem contrarium includitur privatio boni, ut patet in X. Metaph. (text. 13.) Et inde est quod tristitiæ, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

X 2

Ad

hensis sicut ex causa. Non enim homo tristatur interior de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo: quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis & abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corruptio conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus: tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut & appetitus sensitivus, quam intellectivus: & propter hoc, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 4.) ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII. 205

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Inf. quæst. xli. art. 4. ad 1. & 2. 2. quæst. xxxv. art. 4. ad 3. & III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 3. corp. fin. & v. quæst. xxxv. art. 4. ad 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xlii.) inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt *accidia*, *acedia*, *invidia*, & *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea. *Penitentia* est quedam species tristitiæ; similiter etiam *nequitas*, & *adversitas*, ut dicit Philosophus II. Rhetor. (cap. ix. & xi.) quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficientis est ejs prædicta divisio.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium Nyssenum (loc. sup. cit.) *accidia* est tristitia vocem amputans; *anxietas* vero est tristitia aggravans; *invidia* vero est tristitia in alienis bonis; *invidia* autem est tristitia in alienis malis. Contingit autem aliquem tritari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interiori aggravari, & exteriori vo-

calem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis sup. cit.)

Respondetur dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso, sicut *rationalitas* additur animali: & talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet in VII. Metaph. (text. 13.) & in VIII. (text. 10.) (a) Aliud vero additur generi quasi aliquid extraneum à ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi: & talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut *carbo*, & *flamma* dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur Astrologia, & *Perceptiva* species Mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hæ species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte (b) cause objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum: unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; & sic est *miserisordia*, quæ est tristitia de alieno malo, inquantum tamen estimatur ut proprium: vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum estimatur ut proprium malum; & sic est *invidia*. Proprium autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus: unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; & sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero inquantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere, quod pertinet ad *accidiam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem spe-

cia-

(a) Ita cod. Act. cui adhaerent edit. Rom. & Patav. 1698. mutantur tantum. Aliud in Aliquid. Theologi, & edit. Patav. 1712. Alio modo aliquid additur. (b) Ita cod. & editi antiqui, quod *Madalena* exponit causæ scilicet objecti. Theologi, & editi recentiores causæ objecti.

cialiter *accidia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiore conceptum, & affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in L. Polit. (cap. 11. circum.)

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur: & ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius 19. cap. de div. Nom. (part. 4. a med. le. 22.)

Ad secundum dicendum, quod *penitentia* est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiæ: unde non pertinet ad has species: *nequitas* vero, & *nequitas* sub invidia continentur, ut infra patebit (2. 2. quæst. xxxvi. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non limitatur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ tribuitur ratio tristitiæ, ut dictum est (in cor. art.)

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris.

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de causis tristitiæ: & circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum conjunctum.

Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I. 206

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in Lib. de octo questionibus Dulcissimi (quæst. 7. a med.) dolorem esse de amissione bonorum temporarium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

1. Præterea. Supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

2. Præterea. Secundum Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. vi. & 12.) amor est causa tristitiæ, sicut & aliarum affectionum animæ. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

3. Tertia. Op. Tom. II.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xli.) quod *expectatum malum* invenit *confusio*, *presens vero tristitia*.

Respondetur dicendum, quod si hoc modo se habeant privationes in apprehensione animæ, sicut in rebus in ipsis rebus, ista questio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in L. habitu est (quæst. xlviii. art. 1.) est *privatio boni*. Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristitia de bono amisso; & de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem *quædam* entis, unde dicitur *entis rationis*; & sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetituum differat, utrum respiciat principium malum conjunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum, & recessum; accessus per se respicit id quod est convenientius nature, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum æquum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ, vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis, vel accessus, sicut delectatio per prius respicit bonum ad primum quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis, & tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ, vel doloris malum conjunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni: & ideo Augustinus dicit, dolorem provenire ex amissione temporarium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio, & dolor est contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de presentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrarium includitur privatio boni, ut patet in X. Metaph. (text. 13.) Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

X 2

Ad

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principaliter respiciant illud quod principaliter respicitur causa, sed primus tantum; unumquodque autem aliorum principaliter respicit illud quod est ei convenientius secundum propriam rationem.

ARTICULUS II. 207

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Inf. art. 4.º cura

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris, seu tristitia. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (art. præc.) Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum: motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea. Dolor, secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xxi. in fin.) est de presenti; concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea. Id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum se ipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. xi. cir. princ.) Ergo concupiscentia non est causa doloris, seu tristitia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid. (cap. xxiv.) *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, & concupiscentia noxiarum, comites subintrantur error, & dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondet dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. præc.) similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus; sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est eius objectum; & sic supra dictum est (art. præc.) quod causa doloris, seu tristitia est malum conjunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus: qui quidem per prius inclinatur ad bonum, & ex consequenti ad repudiandum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod

est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia, vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 6.) ideo frequenter Augustinus cupiditatem, vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (quæst. xxx. art. 2. ad 2. & loc. August. ibi cit.) & hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est intermedium causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui: illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contrarietas: & sic per consequens concupiscentia fit causa tristitia; in quantum de retardatione boni concepti, vel totali ablatione tristatur. Universalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolent de subtractione bonorum presentium, in quibus jam delectantur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in corp. art.) & ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, est realiter sic futurum, est tamen quodammodo presens, in quantum speratur.

Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum presentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III. 208

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

III. dist. xv. quæst. 11. art. 3. quæst. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in X. Ethic. (cap. 11. in med.) quod *hec opinio quæ posuit, repletionem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitia, videtur esse facta ex delectationibus & tristitia quæ sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio, vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertinet; incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea. Quilibet separatio unitatis op-

ARTICULUS IV. 209

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est presens, sed futurum. Dolor autem est de malo presenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

2. Præterea. Nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

3. Præterea. Causa appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes anime. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de nar. boni (cap. xx. non procul a prin.) *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potestati.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) malum conjunctum est causa doloris, vel tristitia per modum objecti. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris, vel tristitia. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo presentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem appetitus, numquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris: & ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior intantum invaleseat, quod mutat contrarietas inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnancia, vel violentia; sicut quando agens fortius, corumpendo corpus grave, auferit ei inclinationem qua tendit deorsum; & tunc ferri sursum non est ei violentia, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invaleseat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitivi; ex ea non sequitur dolor, vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et ideo est quod Augustinus dicit (loc. cit. in arg.) *Sed cum quod voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.*

Ad primum ergo dicendum, quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens acta, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem que non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; & secundum hoc aliquid nocivum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere: unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant presentiam objecti, & hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, vel tristitia,

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de effectibus doloris, vel tristitia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitia, vel doloris.

Tertio, utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliz passionibus animæ.

ARTICULUS I. 210

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim *Isai. xxv. 9. Cum feceris judicia tua in terra, iustitiam discant omnes habitatores orbis: & infra 16. In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex iudiciis Dei, & tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor, vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea, *Isai. xxv. 11. 9. dicitur: Quem detestabitur scientiam, & quem intelligere faciet auditum? Ablati à lacte, & avulsis ab ubris, id est à delectationibus. Sed dolor, & tristitia maxime tollunt delectationem, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. v.) & Eccli. xi. 29. dicitur, quod malitia unius bonæ obtinens facit luxuria maxima. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.*

3. Præterea, tristitia interior præminet dolori exteriori, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 7). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I.

(a) *Vulgata timorem Domini.*

Soliloq. (cap. xxi. circ. med.) *Quantum nocere dicitur deum bis diebus torquerer, non quidem finitur animo volente nisi ea que sunt forte didicerant, à discendo autem ponitur impetibus, ad quod nihil nota intentione animi esse erit.*

Respondeo dicendum, quod quia omnes potentie animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentione animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentie, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animæ non potest esse nisi una intentio: & propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirit. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, & conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. 11. 4. *Si quisque sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesaurum effuderit eam, tunc intelliget (a) discendum.* Et ideo si fit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit: & tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum: quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, que excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, & præcipue eorum per que homo sperat se posse à tristitia liberari: & hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis, unde in VIII. Ethic. (cap. xi. non procul à fin.) dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio, sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur à frigido, ut fortius congeleat. Si ergo dolor, seu tristitia fuerit moderata, per accedens potest conferre ad addiscendum in quantum auferat superabundantiam delectationum; sed per se impedit; & si intendatur, totaliter auferat.

Ad

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accedit ex læsione corporali; & ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, que requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; & tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde & Gregorius propter tristitiam interpretat Ezechielis expositionem (ut patet ex ejusd. hom. xxiii. in Ezech. circ. fin.)

ARTICULUS II. 211

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitia, vel doloris.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitia. Dicit enim Apostolus II. ad Cor. vii. 11. *Ecce hoc ipsum est vestrum secundum Deum, quantum in vobis operatur sollicitudinem, sed desensentem, sed indignationem &c.* Sed sollicitudo, & indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, que aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitia.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatio; cui non opponitur aggravatio, sed restrictio. Ergo effectus tristitia non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit II. ad Cor. 11. 7. *Ne forte abundantius tristitia absorberetur qui est ejusmodi.* Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitia.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xix.) & Damascenus (Lib. II. orch. Fid. cap. xiii.) ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphoricè nominatur secundum similitudinem sensibilibus corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amor, dilatio delectationi, & aggravatio tristitia.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. xxxvi. art. 1.) quod tristitia contingit ex aliquo malo presenti: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contrahentis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in presenti non ponitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contrahens. Si vero superexcreta vis mali intantum ut spem evadendi excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustians, ut neque hæc, neque illud divertere valeat; & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia que est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur restrictio, & aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso restrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contrahentis mali afficit animum, ut omnem spem evadendi excludat; & sic etiam eodem modo aggravat, & absorbet: quædam enim se consequuntur in his que metaphoricè dicuntur que sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiuntur.

ARTICULUS III. 212

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf. quæst. xxxix. art. 3. ad 3. & quæst. lxx. art. 3. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impedit omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (art. præc. arg. 1.) Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit II. Timoth. 11. 15. *Sollicitudo curam conscientiam exhibere... operarium inconfutibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII. Eth. (cap. ult. ut explicat D. Thom. lect. 14.) Sed concupiscentia facit ad intentionem operationis. Ergo & tristitia.

3. Præterea, Sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. v.) quod delectatio perficit operationem, & è converso tristitia impedit.

Ref-

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) tristitia quandoque non ita aggravat, vel absorbet animum, ut omnem motum interiore, & exteriori excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo sicut ad id de quo est tristitia; & sic tristitia quamlibet operationem impedit: numquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humane: unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium, & ad causam; & sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis contristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 213

Utrum tristitia magis nocet corpori quam alie anime passioni.

Inf. quest. xli. art. 1. cor. & IV. dist. xv. quest. 11. art. 3. quest. 2. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea que habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intentionibus colorum que sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea. Si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi in quantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus anime passionibus, ut supra dictum est (quest. xxii. art. 2. ad 3.) Ergo non magis tristitia quam alie anime passioni nocet.

3. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 111. circ. med) quod *ira, & concupiscentia quibusdam injurias faciunt*: quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum que sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam alie anime passioni.

Sed contra est quod dicitur Prov. xvii.

[a] *Al. corporis,*

22. Animus gaudens statem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa: & Prov. xxv. 20. Sicut ut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori: & Eccl. xxxviii. 19. A tristitia festinat mors.

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes anime passioni magis corpori nocet. Cujus ratio est, quia tristitia repugnat humane vite quantum ad speciem motus sui, & non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut alie anime passioni. Consistit enim humana vita in quadam motione, que a corde in cetera membra diffunditur: que quidem motio convenit nature humane secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnat humane vite secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnat vite secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus anime passionibus, quod transmutatio (a) corporalis, que est in eis materialis, est conformis, & proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Ille ergo anime passioni que importat motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnat vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desidecium, & hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passionem autem que importat motum appetitus cum fuga, vel retractione quodam, repugnat vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, & ideo simpliciter nocet, sicut timor, & desperatio, & præ omnibus tristitia, que aggravat animum ex malo presenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus anime naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, que non habent naturaliter ordinem movendi illa corpora, que non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod alie passioni habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpitur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, que nondum adiungunt vitam. Et tamen timor, & ira maxi-

maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem auferit, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUESTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris,

in quinque articulis divisa.

DEinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ; & circa hoc quaruntur quinque.

Primo, utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo, utrum mitigetur per sletum.

Tertio, utrum per compulsionem amicitiam.

Quarto, utrum per contemplationem veritatis.

Quinto, utrum per somnum, & balnea.

ARTICULUS I. 214

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup. quest. xxxv. art. 4. ad 2. & 3. & inf. art. 4. cor. & art. 5. per totum, & quest. xlvi. art. 1. & III. quest. xlvi. art. 8. ad 2. & I. Cor. vii.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non qualibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur: medicinæ enim sunt per contraria, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111.) Sed non qualibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est (quest. xxxv. art. 4.) Ergo non qualibet delectatio mitigat quemlibet tristitiam.

2. Præterea. Illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliqua delectatione causant tristitiam: quia, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. 1v. circ. fin.) *malus tristatur, quoniam delectatur esse.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea. Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. vii. in fin.) quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo: *minus enim tunc quærebant oculi ejus ubi eum videre non solerant.* Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici

[a] *Nicolaus addit idest quilibet.*

mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsa delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo qualibet delectatio mitigat quemlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. ult.) quod *expellit delectatio tristitiam, & que contraria, & que contingunt, [a] si sit factis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quest. xxxiii. art. 1.) delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitus, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, que accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam & ipsa tristitia fatigationem quandam seu ægritudinem appetitus virtutis importat. Sicut igitur quilibet quies corporis remedium avertit contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali proveniente; ita quilibet delectatio remedium avertit ad mitigandum quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (quest. xxxv. art. 4. ad 2.) & ideo ex parte dispositionis subiecti quilibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præfenti, sed in futuro, in quantum scilicet mali penitent de malis de quibus lætiam habuerunt: & hinc tristitiæ subvenit per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus, inducentes, utraque alteram impedit; & tamen illa finaliter vincit que fortior est, & diuturnior. Ita eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inventiuntur. Nam mors, vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem: unde utramque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsens quam memoria præteriti, & amor sui ipsius quam amor alterius diuturnus manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus (lib. IV. Conf. cap. vii. in princ.) quod *tristitiæ generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

Z

AR.

ARTICULUS II. 215

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea. Sicur fletus, vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiæ. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea. In fletu representatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiæ. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV. Conf. (cap. 10. in fin. & cap. 111. parum ante med.) quod quando dolebat de morte amici, in fletu gemitibus, & lacrymis erat ei aliquantulum requies.

Respondetur dicendum, quod lacrymæ, & gemitus naturaliter mitigant tristitiam: & hoc duplici ratione.

Primo quidem quia omne nocivum interiori clausum magis affigit, quia magis multiplicat intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitia, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.

Secundo quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem, & gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato, vel dolenti: & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliquantulum mitiget tristitiam, vel dolorem, ut dictum est (art. præc.) sequitur quod per plandum, & gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudo contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, & per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato: & ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem (a) ad contristatum; quam contristans ad ipsum: & propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudo delectantis ad delectatum, quia utrobique conve-

(a) Ita cod. Alcan. Alii cod. cum dicitur magis ad contristatum.

nientia invenitur: omne autem simile auget suum simile: & ideo per risum, & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est auget tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, conjungit inde quædam delectatio. Et eadem ratio si illi cui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tamquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in III. de Tuscul. questionibus (à med.)

ARTICULUS III. 216

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per contemplationem amicorum.

Job. 11. fin. & cap. xvi. & Rom. x111. lect. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatiens non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit VIII. Confess. (cap. 10. parum à princ.) quando enim multo gaudent, in singulis uberius est gaudium, quia ferociter se, & inflammantur ex altero. Ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea. Hoc requirit amicitia ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit IV. Confess. (ex cap. 1111. & 12.) Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amicus prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; & sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea. Omne malum amici est contristans, sicut & malum proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolentur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. 11. ante med.) quod in tristitia amicus condolens consolatur.

Respondetur dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitia est consolativus. Cujus duplex rationem tangit Philosophus in IX. Ethic. (ibid.)

Quarum prima est, quia cum ad tristitiam pertinet aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, à quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alle-

allevandum: & ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit.

Secunda ratio, & melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (quæst. xxx1. art. 5.) Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (quæst. 1. hujus quæst.) sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet & quod cogaudet gaudens, & quod condolet dolenti: & ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS IV. 217

Utrum per contemplationem veritatis dolor, & tristitia mitigentur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccl. 1. 18. *Legit addit scientiam, addit (a) & dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea. Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III. de Anima (text. 38.) Cum igitur gaudium, & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea. Remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in tenu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. 21. à med.) *Videtur mihi, si se ille mecum nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxx1. art. 5.) in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio doctorem mitigat, ut supra dictum est (art. præc. & art. 1. hujus quæst.) & ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem; & tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinarum, & Terentii Oper. Trin. II.

(a) Iuxta 70. Vulgata, & laborem.

& futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudere; & secundum illud Jacobi 1. 2. *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentatione varias incidistis: & quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur; sicut Thiburtius martyris, cum nudatis plantis super ardentem prunam incederet, dicit: *Videtur mihi quod super passum flores interdam in nomine Jesu Christi.**

Ad primum ergo dicendum, quod qui addit scientiam, addit dolorem, vel propter difficultatem, & defectum inventiendi veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorum causat; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rerum speculatarum; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus animæ sic redundantiæ à superiori ad inferiora; & secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mundum gaudium etiam dolorem, qui est in inferiori.

ARTICULUS V. 218

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per somnum, & balneum.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod somnus, & balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus, & balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea. Idem effectus non videtur citari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (art. præc.) Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea. Tristitia, & dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus, & membra, quam ad interiorum cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. Confess. (cap. 111. ius fin.) *Amicorum balneum nomen indiditum, quod anxietatem pellat ex animo: & infra (ibid.) *Dormivi, & evigilavi, & non parva ex parte mitigatum invenire**

incommodum: Et inducit, quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

quies aeris solatus
reddidit laboris usui,
mentisque fessas allevat.
lullisque solati anxios

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxviii. art. 4.) tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis, & ideo illa quæ retournant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitia, & ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remedia reducunt naturam ad debitum statum, causantur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.) Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalis tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio in quantum sentitur, delectationem causat, & per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 8.) & tamen omnis delectatio tristitiam mitigat, unde non est inconueniens quod ex causis se invicem impediendis tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quoddammodo ad cor sicut ad principium, & finem corporalem motionem, ut dicitur in Lib. de causa motus animalium (scilicet de com. animal. mot. cap. xi. sub. fin.)

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitie, seu doloris, in quatuor articulos diuisa.

DElnde considerandum est de bonitate, & malitia doloris, vel tristitie: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum omnis tristitia sit malum.

Secundo, utrum possit esse bonum honestum.

Tertio, utrum possit esse bonum utile.

Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS. I. 219

Utrum omnis tristitia sit mala.

Insuper quæst. xix. art. 3. & III. quæst. xv. art. 5. & 6. & III. dist. xv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 3. & art. 3. quæst. 2. cor. fin. & W. dist. xlix. quæst. 111. art. 4. quæst. 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes. Lib. de nat. hom.

cap. xix. in princ.) Omnis tristitia malum est sui ipsius natura. Sed quod naturaliter est malum, semper, & ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosum, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosum: quia, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xi.) est prudenti non inuolunt delectari, tamen intendit non tristari. Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est obiectum, & causa doloris corporalis; ita malum spirituale est obiectum, & causa tristitie spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum anime.

Sed contra, Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala: unde in delectationem quorundam dicitur Prover. 11: 14, quod letantur, cum male fecerint. Ergo tristitia de malo est bona.

Respondendo dicendum, quod aliquid esse bonum, vel malum potest dici dupliciter. Uno modo simpliciter, & secundum se; & sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est appetitum hominis auxiliari de malo presenti, rationem mali habet, impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum, vel malum ex suppositione alterius, sicut veredicta dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. ult.) Sic igitur, supposito aliquo contristabili, vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo presenti tristetur, vel doleat: quod enim non tristaretur, vel non doleat, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans: & utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut supposita presentia mali, sequatur tristitia, vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit VIII. super Gen. ad lit. (cap. xiv. circ. med.) *Ab hoc est bonum, quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquid bonum remanisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pena.*

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1.) & supra habitum est (quæst. vi. art. 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sententis, & repudiantis malum: & ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, in quantum fugiunt malum; sed sensum, & refutationem mali

mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali: nam sensus, & recusatō mali corporalis attestatur nature bonæ.

Unde patet responsio ad secundum & ad tertium.

ARTICULUS. II. 220

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

P. III. quæst. xv. art. 6. ad 2. & 3. & quæst. xlv. art. 6. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesti. Sed, sicut dicit Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xxxi. circ. fin.) *Jacob benedixisse videtur, ut nimia tristitia peccatorum haberet, ut non ad regnum beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, Bonum honestum habet rationem laudabilem, & meritoriam. Sed tristitia dimittit rationem laudis, & meriti: dicit enim Apostolus II. ad Cor. 13: 7. *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. xv. parum ante fin.) *tristitia est de his que nobis malis accidunt.* Sed non velle ea que presentialiter sunt est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cuius providentia subjacent omnia que aguntur. Ergo cum conformitas humane voluntatis ad divinam pertinet ad rectitudinem voluntatis; ut supra dictum est (quæst. xix. art. 10.) videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis & sic non habeat rationem honesti.

Sed contra, Omne quod meretur præmium vite æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. v. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondendo dicendum, quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dicitur enim (art. præc.) quod tristitia est bonum secundum cognitionem, & reculationem mali: quæ quidem duo in dolore corporali attenduntur bonitati nature, ex qua provenit quod sensus sentit, & natura refugit lævum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali in quantum quidem est per rectum iudicium rationis, & recusatō mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his

duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passionem tantum regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; & ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate, & ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione, & voluntate perverta, quæ detestatur bonum: & ideo talis tristitia imponit laudem, vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia elemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua presentialiter eveniunt, quæ non sunt Deo volente, sed Deo permitte, sicut peccata: unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero penalis presentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exiguntur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo vult, sed solum quod non contrariatur ordini divinæ justitiæ; ut supra dictum est (quæst. xix. art. 10.)

ARTICULUS III. 221

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

P. III. quæst. xv. art. 6. ad 2. & 3. & quæst. xlv. art. 6. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. xxx. 25. *Multos occidit tristitia, & non est utilis in illa.*

2. Præterea, Eledio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quoniam ideum sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in III. Topic. (cap. 11. loc. 23. & 24.) Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, Omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II. de calo (tex. 17.) Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. circ. med.) Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, Sapiens non querit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccli. vi. 11. 3. *Cor sapientum ubi tristitia, & cor stultorum ubi letitia.* Ergo tristitia est utilis.

Respondendo dicendum, quod ex malo presententi insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo presenti; & ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse presentem.

Secundus motus constringit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans; & quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum: & ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit II. ad Cor. VIII. 9. *Gaudes non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad penitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitur in aliquo malum, sicut patet in bonis temporalibus: & secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccl. VIII. 3. *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivi: in illa enim finis conviviendi admanetur bonum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa: nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, & delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius queratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet: huiusmodi enim tristitia: immobilizat animum; & impedit fugam mali, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile sit minus eligibile propter tristitiam; ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam: & quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem; sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS. IV. 225

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Inf. quæst. LXXXI. art. 4. & mal. quæst. 11. art. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum. *Optimo enim opponitur pessimum.* ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. à princ.) Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea. Beatus est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatus consistit in hoc quod homo habeat quicquid velit, & nihil mali velit, ut su-

pra dictum est (quæst. 111. art. 4. arg. 7. & quæst. v. art. 8. arg. 3.) Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. xv. parum ante fin.) Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea. Augustinus sic argumentatur in I. Soliloq. (cap. xii. cit. fin.) *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet, & corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed contra. Culpa est magis malum quam pena, ut in I. habitum est (quæst. xlviii. art. 6.) Sed tristitia, seu dolor pertinet ad penam peccati, sicut frui rebus mirabilibus est malum culpæ: dicit enim Augustinus in Lib. de vera Religione (cap. xii. parum à princ.) *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mirabilibus rebus, quibus fructuar, aut frui se posse speraverit? & hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, & pena peccati.* Ergo tristitia, seu dolor non est summum malum hominis.

Respondendo dicendum, quod impossibile est aliquam tristitiam, seu dolorem esse summum malum hominis. Omnis enim tristitia, seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem, seu tristitia quæ est de vero malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum, illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem, vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum: quia peius esset omnino alienari à vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia, vel dolor sit summum malum hominis.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia & delectationis, & tristitiæ; scilicet iudicium verum de bono, & malo, & ordo debitus voluntatis approbantis bonum, & recusantis malum. Et sic patet quod in dolore, vel tristitia est aliquid bonum, per cuius privationem potest fieri deterior; sed non in omni delectatione est aliquid malum, per cuius remotionem potest fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quod supra dictum est (quæst. xxxiv. art. 3.) tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum: & propter hoc tristitia, vel dolor non potest esse summum malum,

lum, quia habet aliquam permutationem boni.

Ad tertium dicendum, quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. xii.) unde majus malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, & primo de spe, & desperatione,

in octo articulis divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis: & primo de spe, & desperatione; secundo de timore, & audacia; tertio de ira.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio, utrum, spes sit in brutis animalibus.

Quarto, utrum spes contrarietur desperationi.

Quinto, utrum causa spei sit experientia.

Sexto, utrum in juvenibus, & ebriosis spes abundet.

Septimo, de ordine spei ad amorem.

Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I. 223

Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Sup. quæst. xxv. art. 1. corp. fin. & III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 1. corp. & ver. quæst. 1v. art. 1. corp. & opus. 11. cap.

CCLXII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & 1x.) Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

2. Præterea. Passiones differant secundum objecta. Sed idem est objectum spei, & cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

3. Præterea. Passiones differant secundum objecta. Sed idem est objectum spei, & cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

3. Si dicatur, quod spes adit supra desiderium possibiliter adificendum bonum futurum; contra. Id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis, vel desiderii, & spei. Ergo spes non est passio specie differens à desiderio, vel cupiditate.

Sed contra. Diverfarum potentiarum sunt diverse passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem, & cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio, seu cupiditate.

Respondendo dicendum, quod spes passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono: & per hoc differt spes à timore, qui est de malo. Secundo ut sit futurum: non enim spes est de presenti jam habito: & per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono presenti. Tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat: & per hoc differt spes à desiderio, vel cupiditate, quæ est bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest: & secundum hoc differt spes à desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt à desiderio, sicut differunt passiones irascibilis à concupiscibilis: & propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut & omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, (a) & quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videtur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate, & difficultate adipiscendi, ut dicitur est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit ipem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in dictum est (quæst. lxxxii. art. 2.) possibile autem, & impossibile non omnino per accidens se habent.

(a) Ita cod. Alcan. Nicolaj & etiam quia. Edit. Pat. præmissis præterea. Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videtur, &c. Theologi sit ut cupiditas... videretur.

habent ad objectum appetitivam virtutis. Nam appetitus est principium motus. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibili: nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam possibilitatis, & impossibilitatis.

ARTICULUS II. 214

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

II. 2. quæst. xviii. art. 1. corp. & III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 1. cor. & quæst. 2. art. 1. cor. & ver. quæst. 19. art. 1. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertinet ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam: dicit enim Apostolus Rom. viii. 25. *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere cuius est (a) expectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea. Idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde & sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere*, & *sperare*. Sed fiducia, sicut, & fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo & spes.

3. Præterea. Certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Ad contra. Spes est de bono, sicut dicitur est (art. præc.) Bonum autem, in quantum huiusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum, quod cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivæ pertinet non secundum motum cognoscens ad res, sed postquam secundum quod res cognite sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitivæ movet appetitivam, representando ei suum objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali; & similiter alius motus ex apprehensione presentis, & futuri, absoluti, & ædii, possibilis, & impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilibus.

(a) Ita cum cod. Aicæ, editi plurimi. Theologi spectare.

subilis adipisci, scilicet extenso appetitus in huiusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spes, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, & secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ; ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit, ad bonum quod intendit adipisci sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat, secundum illud Eccli. I. 10. *Respicere eram ad adiutorium hominum.* Motus ergo spes quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat, & æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; & ex tali fide in cognitiva præcedente motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis; sicut dicitur, quod lapis certitudinaliter tendit deorsum: & hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III. 215

Utrum spes sit in brutis animalibus.

III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 1. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes enim est de futuro bono*, ut Damascenus dicit Lib. II. ord. Fid. cap. xii. in fin. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea. Objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile, & impossibile sunt quædam differentie veri, & falsi, quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI. Metaph. (text. 8.) Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea. Augustinus dicit IX. super Gen. ad lit. (cap. xiv. circa med.) quod ani-

ARTICULUS IV. 216

Utrum spes contrarietur desperationi.

Sup. quæst. xxviii. art. 2. corp. fin. & hij. quæst. art. 1. ad 3. & III. dist. xxxvi. quæst. 1. art. 1. corp. & ver. quæst. 19. art. 1. corp.

malis movetur vis. Sed spes non est de eo quod videtur: nam quod videtur, quid sperat? ut dicitur Roman. viii. 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra. Spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo & spes.

Respondeo dicendum, quod interiores passionibus animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est quæst. 1. art. 2. & quæst. xxvi. art. 1. appetitus sensitivus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicuius intellectus; sicut & appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit, & similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut & in artis operibus. Et per hanc modum in animalibus brutis est spes, & desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod quavis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subiectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile in V. Metaph. (text. 17.) scilicet in duo possibilis prædicata.

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quæ videt animal in presenti, movetur eius appetitus in aliquid futurum vel prosequendum, vel vitandum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X. Metaph. (text. 17.) Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea. Contraria videtur esse circa idem. Sed spes, & desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impedivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea. (a) Motus contrariatur motus quies vero opponitur motui, ut privato. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxviii. art. 2.) in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos; & talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, & odium contrariatur. Alio modo per accessum, & per recessum respectu eiusdem termini; & talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.)

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; & sic tendit in ipsum spes, quæ importat quendam accessum: sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. iiii. a med.) cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines descedunt: & sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus, & propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni, & mali: hec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis: sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus, & recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio

Et Th. Op. Tom. II.

(a) Ita Nicolaus ex cod. Al. Motus nam contrariatur motus: timor autem est de bono, & spes de malo.

rio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, in quantum facit impossibilitatem adipiscendi: potest autem esse desperatio ex solo supercessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quandam recessum a re desiderata propter asumatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio presupponit desiderium, sicut & spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus: & propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V. 227

Utrum causa spei sit experientia.

Inf. quest. XLII. art. 5. ad 1. & quest. XLV. art. 3. corp.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit in II. Eth. (cap. 12 in princ.) quod virtus intellectualis indiget experientia, & tempore. Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 2. hujus quest.). Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. XIII. circa med.) quod senes sunt difficilis spei propter experientiam: ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. de celo (text. 34.) quod de omnibus enuntiare aliquid, & nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiae. Sed quod homo tenet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

4. Sed contra est quod Philosophus dicit III. Eth. (cap. VIII. à med.) quod aliqui sunt bonæ spei propter utilitatem, & multos viciisse, quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quest.) spei obiectum est bonum futurum, arduum, & possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud, quod auget potentiam hominis, sicut divites, & fortitudo, & inter cetera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi: & ex hoc sequi-

tur spes. Unde Vegetius dicit in Lib. I. de re milit. (cap. 1. circa fin.) Nemo facere videtur quod se bene didicisse cogitat. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile: & hoc modo & doctrina, & persuasio quilibet potest esse causa spei: & sic etiam experientia est causa spei, in quantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei: quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile ita è converso, per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo: & propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quandam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed & ipsa virtus intellectualis facit ad potentiam facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile, & sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilem. Unde ibidem subditur, quod eis multa eveniunt in deterius.

Ad tertium dicendum, quod stultitia, & inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI. 228

Utrum in juvenibus, & in ebriis abundet spes.

Inf. quest. XLV. art. 3. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod juvenis, & ebrius non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudinem, & firmitatem: unde ad Hebr. VI. spes comparatur anchora. Sed juvenes, & ebrii deficient ad firmitatem: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juvenis, & ebrius non est causa spei.

2. Præterea. Ea que augent potentiam, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est (art. præc.) Sed juvenis, & ebrius quandam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

Sed

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VI. post med.) quod inebriati sunt etiam sperantes: & in II. Rhet. (cap. XIII. ante n. d.) dicitur, quod juvenes sunt bonæ spei.

Respondeo dicendum, quod juvenis est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) Et hæc tria possunt accipi secundum tres condiciones boni, quod est obiectum spei quod est futurum, & arduum, & possibile, ut dictum est (art. 1. hujus quest.) Juvenes enim multum habent de futuro, & parum de præterito: & ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, & ita in eis cor ampliat: ex amplitudine autem cordis est quod aliquid ad ardua tendat; & ideo juvenes sunt animosi, & bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsum, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde & juvenes propter inexperientiam impedimentorum, & defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile; & ideo sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas, & multiplicatio spirituum propter vinum; & iterum inconsideratio periculorum, vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, & deliberatione non utentes omnia tentant, & sunt bonæ spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus, & in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum asimationem: reputant enim se firmiter affecturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod juvenes, & ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potentiam, qua suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. præc.)

ARTICULUS VII. 229

Utrum spes sit causa amoris.

Sup. quest. XXVII. art. 4. ad 3. & inf. quest. XLII. art. 4. ad 3. & 2. quest. XLII. art. 8. corp. & quest. XLVI. art. 6. ad 2. & vers. quest. IV. art. 3. corp.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) prima affectio animæ est amor. Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem: non ergo spes causalitè amorem.

2. Præterea. Desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dicitur S. Th. Op. Tom. II.

num est (quest. XXVII. art. 6. ad 2.) Ergo etiam spes sequitur amorem: non ergo causalitè ipsum.

3. Præterea. Spes causalitè delectationem, ut supra dictum est (quest. XXXI. art. 3.) Sed delectatio non est nisi de amore. Ergo amor præcedit spem.

Sed contra est quod Matth. 11. 2. super illud, Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob, dicit Glossa (interl.) id est fides spem, spes caritatem. Caritas autem est amor. Ergo amor causalitè spei.

Respondeo dicendum, quod spes duo respiciere potest. Respiciit enim sicut obiectum bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquid arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios: ideo spes etiam respiciit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

In quantum igitur spes respiciit bonum speratum, spes ex amore causalitè: non enim est spes nisi de bono desiderato, & amato.

In quantum vero spes respiciit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causalitè ex spe, & non è converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum; & sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos reamari ab ipso: unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causalitè ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. 230

Utrum spes cooperet ad operationem, vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea. Tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (quest. XXXI. art. 3.) Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim Prov. XIII. 12. Spes que diffidit, affligit animam. Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea. Desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4. hujus quest.) Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim II. Regum 11. 26. quod periculosa est desperatio. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur I. ad Cor. 13. 10. quod qui ardet, debet amore in spe fructus percipendi; & eadem ratio est in omnibus aliis.

Ad 2

Res.

Respondeo dicendum, quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam: & hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum: unde sequitur quod homo intente operetur propter spem.

Secundo vero ex ratione sui effectus: spes enim, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.) cautius delectationem, quam adjuvat operationem, ut supra dictum est (quaest. xxxi. art. 4.) unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; & tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei: illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reparatur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (quaest. xxxi. art. 3. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello sit periculosa propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo; sed sperant mortem suam vindicare, & ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus sunt.

QUESTIO XLI.

De timore secundum se.

in quatuor articulis divisa.

Consequenter considerandum est primo de timore, & secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor. Primo de ipso timore. Secundo de objecto eius. Tertio de causa ipsius. Quarto de effectu.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum timor sit passio animae.

Secundo, utrum sit specialis passio.

Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis.

Quarto, de speciebus timoris.

(a) Ita ex cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & adhuc etiam magis dicitur proprie &c. Al. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis, habentis organum &c. intermediis omisit. Edit. Patav. an. 1698. Secundo proprie dicitur passio motus appetitivae magis virtutis habentis organum &c. alii pariter omisit. (b) Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Al. etiam. (c) Ita quod Alcan. Tarrac. alique, & edit. Patav. Al. super aliquid bonum.

ARTICULUS I.

Utrum timor sit passio animae.

Infr. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animae. Dicit enim Damascenus in Lib. III. (orth. Fid. cap. xxxi. 1.) quod timor est virtus secundum syllogismum, id est contractionem, & est desiderativa. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II. Ethic. (cap. v.) Ergo timor non est passio.

2. Praeterea. Omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxxi.) Ergo timor non est passio.

3. Praeterea. Omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed praesentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

Sed contra est quod Augustinus in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) enumerat timorem inter alias animae passiones.

Respondeo dicendum, quod inter ceteros animae motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quaest. xxxi. art. 1.) ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparatur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis: & per hunc modum etiam sentire, & intelligere dicuntur pati. (a) Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis; & adhuc magis proprie motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui sit cum aliqua transmutatione corporali; & adhuc propius illi motus passiones dicuntur qui important aliquid nocivum.

Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum & malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum: sit (b) enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xxxi.) & importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quoddammodo victoriam (c) super aliquem. Unde verissime sibi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quae est de praesenti malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

Ad

(a) Ita ex cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & adhuc etiam magis dicitur proprie &c. Al. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis, habentis organum &c. intermediis omisit. Edit. Patav. an. 1698. Secundo proprie dicitur passio motus appetitivae magis virtutis habentis organum &c. alii pariter omisit. (b) Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Al. etiam. (c) Ita quod Alcan. Tarrac. alique, & edit. Patav. Al. super aliquid bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis; & ideo in quantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quae est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis; ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis absque praesentia corporali, vel reali, in quantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II.

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXI. Q. (quaest. xxxi. 1. non procul a fin.) quod quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec agripudo, id est tristitia, eum macerat, nec ventus gestio, & vana laetitia. Ex quo videtur, quod remoto timore, omnes aliae passiones remouentur. Non ergo est passio specialis; sed generalis.

2. Praeterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. 11. circ. princ.) quod ita se habet in appetitu praesentia, & fuga, sicut in intellectu affirmatio, & negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quadam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Praeterea. Si timor esset passio specialis, praecipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. v.) quod timor est tristitia quae est; & Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xxxi. 1.) quod timor est virtus desiderativa. Tristitia autem, & desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (q. xxx. & xxxv. art. 1.) Non est ergo passio specialis, cum pertinet ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor dividitur aliis passionibus animae, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. v.)

Respondeo dicendum, quod passiones animae recipiunt speciem ex objectis: unde specialis passio est quae habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut & spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita

objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; & ratione huius connexionis, remoto timore, remouentur aliae passiones animae, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, & ad eas terminantur, ut supra dictum est (quaest. xxv. art. 1.) ideo timori attribuantur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si praesens fuerit: unde & Philosophus dicit ibid. quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi. Similiter & desiderium attribuitur a Damasceno timori: quia sicut spes causatur, vel oritur a desiderio boni; ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quaest. xxv. art. 2. & quaest. xxxix. art. 2. & quaest. xxxvi. art. 2.)

ARTICULUS III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxxi. 1.) in princ. quod est quidam timor naturalis, nobile anima dividi a corpore.

2. Praeterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est (art. praec. ad 1.) Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 2. lect. 9.) Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Praeterea. Timor opponitur spei ut supra dictum est (quaest. xl. art. 4. ad 1.) Sed est aliqua spes naturae, ut patet per id quod dicitur Rom. iv. 18. de Abraham, quod contra spem naturae, in spem gratiae credidit. Ergo etiam est aliquis timor naturae.

Sed contra. Ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, & inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno

mo-

Respondet dicendum, quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam: & hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum: unde sequitur quod homo intente operetur propter spem.

Secundo vero ex ratione sui effectus: spes enim, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.) cautur delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 4.) unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; & tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei: illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reparatur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 3. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello sit periculosa propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo; sed sperant mortem suam vindicare, & ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se.

in quatuor articulis divisa.

Consequenter considerandum est primo de timore, & secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor. Primo de ipso timore. Secundo de objecto eius. Tertio de causa ipsius. Quarto de effectu.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum timor sit passio animæ.

Secundo, utrum sit specialis passio.

Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis.

Quarto, de speciebus timoris.

Ad primum dicendum, quod timor non sit passio animæ, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad secundum dicendum, quod timor non sit specialis passio, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad quartum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad quintum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad sextum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad septimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad octavum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad nonum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad decimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad undecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad duodecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad tredecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad quatuordecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad quindecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad sedecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad decimoseptimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad octavodecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad novemdecimum dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

Ad viginti dicendum, quod timor non sit aliquis timor naturalis, sed est effectus passionis animæ, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.)

ARTICULUS I.

Utrum timor sit passio animæ.

Infr. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in Lib. III. (orth. Fid. cap. xxxi. 1.) quod timor est virtus secundum syllogismum, id est contractionem, & essentia desiderativa. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II. Ethic. (cap. v.) Ergo timor non est passio.

2. Præterea. Omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsentia, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxxi.) Ergo timor non est passio.

3. Præterea. Omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondet dicendum, quod inter ceteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.) ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparatur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis: & per hunc modum etiam sentire, & intelligere dicuntur pati. (a) Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis; & adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum corporale, qui sit cum aliqua transmutatione corporali; & adhuc propius illi motus passionis dicuntur qui important aliquid nocentium.

Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum & malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum: sit (b) enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xxxi.) & importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quoddammodo victoriam (c) super aliquem. Unde verissime sibi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsentia malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad

(a) Ita ex cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & adhuc etiam magis dicitur proprie &c. Al. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum &c. Intermediis omisit. Edit. Patav. an. 1698. Secundo proprie dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum &c. alii pariter omisit. (b) Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Alii etiam. (c) Ita quod Alcan. Tarrac. alique, & edit. Patav. Al. super aliquid bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis; & ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali, vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II.

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Q. quæst. xxxi. non procul a fin. quod quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec agitando, id est tristitia, eum macerat, nec ventositas gestione, & vana lætitia. Ex quo videtur, quod remoto timore, omnes aliæ passiones remouentur. Non ergo est passio specialis; sed generalis.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. 11. circ. princ.) quod ita se habet in appetitu per se, & fuga, sicut in intellectu affirmatio, & negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quadam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea. Si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. v.) quod timor est tristitia quædam; & Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xxxi.) quod timor est virtus desiderativa. Tristitia autem, & desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (q. xxx. & xxxv. art. 1.) Non est ergo passio specialis, cum pertinet ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor dividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. v.)

Respondet dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis: unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut & spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita

objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; & ratione huius connexionis, remoto timore, remouentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, & ad eas terminantur, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) ideo timori attribuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit: unde & Philosophus dicit ibid. quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi. Similiter & desiderium attribuitur ad Damasceno timori: quia sicut spes causatur, vel oritur a desiderio boni; ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv. art. 2. & quæst. xxxix. art. 2. & quæst. xxxvi. art. 2.)

ARTICULUS III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxxi.) in princ. quod est quidam timor naturalis, nobilem animam dividit a corpore.

2. Præterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est (art. præc. ad 1.) Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (part. 2. lect. 9.) Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea. Timor opponitur spei ut supra dictum est (quæst. xl. art. 4. ad 1.) Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. 1v. 18. de Abraham, quod contra spem naturæ, in spem gratiæ creditur. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed contra. Ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, & inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondet dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno

mo-

modo quod totum perficitur à natura absque aliqua operatione apprehensiva virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, & augeri est motus naturalis animalium, & plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinatur, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra dictum est (quæst. x. art. 1. & quæst. xvii. art. 9. ad 2.) motus cognitivæ, & appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, scire, & memorari, & etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis, & distinguitur à timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v.) timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; & talis timor dicitur esse naturalis; & iterum de malo conservativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus; & talis timor non est naturalis, sicut etiam supra (quæst. xxx. art. 3. & quæst. xxxi. art. 7.) amor, concupiscentia, & delectatio distincta sunt per naturam, & non naturalis.

Sed secundum primam acceptionem naturalis sciendum est, quod quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium, & spes; alia vero naturalis esse non possunt: & hoc ideo, quia amor, & odium, desiderium, & fuga important inclinationem quandam ad prosecutionem bonum, & fugiendum malum: quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem: & ideo est amor quidam naturalis; & desiderium, vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione contentibus. Sed alia passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: vel quia de ratione harum passionum est sensus, seu cognitio, sicut dictum est (quæst. xxxi. art. 4. & quæst. xxxv. art. 1.) quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis; & doloris: unde qui caret cognitione, non possunt dici delectari, vel dolere: aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis; puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; & timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

234

Utrum convalescentes assignentur species timoris.

2. 2. quæst. xix. art. 1. ad 1. & III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 3. cor. fin. & dist. xxxiv. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. ad 6. & vtri quæst. xxvi. art. 4. ad 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) assignet sex species timoris, scilicet *semitimorem, irascibilitatem, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam*. Ut enim Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v.) *timor est de malo conservativus*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 8.) Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea. Illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subijctur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Non ergo *semitimor, & irascibilitas, & verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea. Timor est de futuro, ut dicitur est (art. 1. & 2. hujus quæst.) Sed verecundia est de turpi iam commissa, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xx.) Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea. Timor non est nisi de malo. Sed admiratio, & stupor sunt de magno, & insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio, & stupor* non sunt species timoris.

5. Præterea. Philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Meth. (cap. 11. à princ.) Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni, & Gregorii Nysseni (loc. sup. cit.) Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita & malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri. Primo quidem labor gravis naturam; & sic causatur *semitimor*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudine ledens opinionem; & sic si turpitudinem timeri in actu committendo, est *irascibilitas*; si autem sit de turpi iam facta, est *verecundia*.

Ma.

QUÆSTIO. XLII.

De objecto timoris,
in sex articulis divisum.

DEinde considerandum est de objecto timoris: & circa hoc quaruntur sex. Primo, utrum bonum sit objectum timoris, vel malum.

Secundo, utrum malum natura sit objectum timoris.

Tercio, utrum timor sit de malo culpæ.

Quarto, utrum ipse timor timeri possit.

Quinto, utrum repentina magis timeantur.

Sexto, utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I.

235

Utrum objectum timoris sit bonum, vel malum.

In 3. art. 3. & 4. cor. & quæst. XLII. art. 2. & 3. cor. & quæst. XLIII. art. 1. cor. & 2. 2. quæst. xix. art. 11. cor. fin. & III. dist. xxvi. quæst. 1. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in Lib. xxxiii. Q. 3. (quæst. xxxiii. in princ.) quod *nihil timeamus, nisi si ne id quod amamus, aut deperimus amemus, aut non adipsam speramus*. Sed id quod amamus, est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v.) quod *potestas, & super alium* esse est *terribilis*. Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea. In Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Plal. xxxiii. 10. *Tremete Deum omnes sancti eius*. Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xvi.) quod *timor est de malo futuro*.

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosectio, & fuga, ut dicitur in VI. Eth. (cap. 11.) Est autem prosectio boni; fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat profectionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet in actu pro objecto. Unde cum timor fugam quandam importet, primo & per se respicit malum sicut proprium objectum.

Pro.

(2) Ita passim edd. & editio Nicolajus esse ipsum est terribile. Aristoteles juxta verbum Treptentia: In protelato alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum: quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum: ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum, quia malum est, sequitur ut fugiatur, quia privat bonum, quod quis amando profectur. Et secundum hoc dicit Augustinus (loc. cit. in arg. 1.) quod *nulla est causa timoris, nisi ne amittatur bonum amatum*. Alio modo comparatur bonum ad malum ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocuum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est (quæst. xl. art. 7.) ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, & ad id per quod sperat se bonum concupiscit adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, & ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere poenam vel spirituales, vel corporales: & per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maxime quando est laeva, vel quando est iniusta, quia sic in promptu habet nocuum in inferre: ita etiam timetur *super alium esse*, id est iuncti alii, ut scilicet in eius potestate sit constitutum nobis nocuum in inferre; sicut ille qui est confectus criminis, a) timetur ne crimen reveler.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. 236

Utrum malum nature sit obiectum timoris.

107. art. 6. ad 2. q. 2. q. CXLIV. art. 1. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit de malo nature. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. v. post med.) quod *timor consiliatios facit*. Non autem consiliatur de his que a natura eveniunt, ut dicitur in III. Eth. (cap. 111.) Ergo timor non est de malo nature.

2. Præterea. Defectus naturales semper homini imminet, ut mors, & alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oportere quod homo semper esset in timore.

3. Præterea. Natura non movet ad contraria. Sed malum nature provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo nature, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

(a) N. timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Eth. (cap. vi. a med.) quod *inter omnia terribilissimum est mors, que est malum nature*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. in princ.) *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contritativi*. Sicut autem contritativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur nature: & hoc est malum nature. Unde de malo nature potest esse timor.

Sed considerandum est, quod malum nature quandoque est a causa naturali; & tunc dicitur malum nature, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus nature, sicut mors naturalis, & alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum nature provenit ex causa non naturali, sicut mors que violenter inferitur a persecutione. Et utroque modo malum nature quodammodo timetur, & quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (loc. sup. cit.) illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquid malum ut futurum, potest esse duobus contingere. Uno quidem modo ex hoc quod est remotum, & distans: hoc enim propter distantiam imaginatur ut non futurum; & ideo vel non timeamus, vel parum timeamus. Ut enim Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. circ. princ.) *qua valde longe sunt, non timeantur: sicut enim omnes quod imminet, sed quia non prope est, nihil curant*. Alio modo aestimatur aliquid malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, que facit ipsum aestimare ut presens. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. circ. med.) quod *illi qui iam decapitantur, non timeant, sed dantes sibi necessitatem mortis imminere*. Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum nature non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum nature quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, & tamen cum aliqua spe evasione, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum nature quandoque non provenit a natura, ut dictum est (in corp.) secundum tamen quod a natura provenit, est non ex toto vitari possit, potest tamen differri: & sub hac spe potest esse consilium de vitazione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum nature, est semper imminet, non tamen semper

per

per imminet de propinquo; & ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors, & alii defectus nature proveniunt a natura universalis, quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest: & sic ex inclinatione particularis nature est dolor, & tristitia de huiusmodi malis cum sunt presentia; & timor, si imminet in futurum.

ARTICULUS III. 237

Utrum timor sit de malo culpe.

2. 2. quæst. CXLIV. art. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpe. Dicit enim Augustinus super Canon. Joan. (tract. 18. circ. med.) quod *timere casti. timet homo separationem a Deo*. Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Iai. 1. 2. *Peccata vestra dividerunt inter vos & Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpe.

2. Præterea. Tullius dicit in IV. de Tusculanis questionibus (aliqua. a princ.) quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum presentia tristamur*. Sed de malo culpe potest aliquid dolere, vel tristari. Ergo etiam malum culpe aliquis potest timere.

3. Præterea. Spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX. Ethic. (cap. 1v. parum ante med.) & Apostolus dicit ad Gal. v. 10. *Cogitate de vobis in Domino quod nihil aliud sapientia*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpe.

4. Præterea. Verecundia est quedam species timoris, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 4.) Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpe. Ergo & timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v.) quod *non omnia mala timeantur, quia si aliquis erit iniustus, aut tardus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 1. & quæst. xl. art. 2.) sicut obiectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subjacet potestari, & voluntati nostre, non habet rationem terribilis; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpe propriam causam habet voluntatem humanam; & ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpe, inquantum est ab exteriori causa; pura cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab

S. Th. Op. Tom. II.

eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, id est inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timetur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quedam poena consequens peccatum; & omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia, & timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus: in uno quidem, quia tristitia est de malo presenti, timor de malo futuro; in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno; timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, que tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timeamus que sunt futura, de quibus tristamur cum sunt presentia, sed aliqua, que scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum, vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostre potestati; & ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca; bonum autem quod speratur, potest esse, & a causa intrinseca, & a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 4. ad 2. & 3.) verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia, que consequitur ipsum, que est a causa extrinseca.

ARTICULUS IV. 238

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea. Timor est quedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea. Timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, & dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) illud solum habet ratio

Bb nem

nam terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, & partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, in quantum est passio quadam consequens phantasiam imminentiis mali: & secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet imminet ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, in quantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo potest timorem repellere: & secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus in lib. lxxxiii. Qq. (quest. xxxiii.)

Sed quia rationibus quas inducit, aliquis potest uti ad ostendendum, quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor: sed secundum diversa que timeantur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet, (a) quin uno timore aliquis preseruet se ab alio timore, & sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quod timeatur malum imminens, & alius timor quod timeatur ipse timor mali imminentiis: non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore presertim potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V. 139

Utrum repentina magis timeantur.

Inf. quest. XLVIII. art. 3. ad 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita, & repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spes in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. ante med.) quod magis timeantur non qui acuti sunt ira, sed mitis, & astuti. Constat autem quod illi qui acuti ira sunt, magis habent subitum motum. Ergo ea que sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea. Que sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timeantur, quanto magis considerantur: unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. viii. in fin.) quod aliqui videntur fortiter propter ignorantiam.

(a) Ita eod. Alcan. & Terrac. cum editis plurimis. Al. quin in uno timore: & infra custodiat se non timere tunc illo timore. (b) Ita eod. Alcan. & Cassir. cum Nicolaj. Al. propter.

qui si cognoverint, quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt. Ergo repentina minus timeantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Confess. (cap. vi. à med.) Timor insolita, & repentina exhorrescit; rebus que amantur, adversantia, diu præcævet securitatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. hujus quest.) obiectum timoris est malum imminens, quod non de facili repellitur. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, & ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum, & repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia, & bona, & mala, quanto magis considerantur, minora apparent: & ideo sicut (b) per diuturnitatem dolor presentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III. de Tuscul. Qq. (aliquant à med.) ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo aliquid esse insolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantum subtrahit remedia que homo potest preparare ad repellendum futurum malum, que esse non possunt quando ex improvise malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum spes est bonum, quod quis potest adipisci: & ideo ea que augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spes, & eadem ratione diminuire timorem: quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spes, ita diminituit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; & ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mitis, & astuti occultant iram; & ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prevederi, sed ex improvise adventit: & propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timeantur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona, vel mala corporalia in principio majora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito: unde cum aliquis statim à paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis aestimat; & e contrario divites statim ad paupertatem devenientes eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timeatur, quia magis videtur esse malum. Sed potest

test propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat; puta cum hostes se insidiosè occultant; & tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI. 140

Utrum ea contra que non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea que non habent remedium, non sint magis timeanda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2. hujus quest.) Sed in malis que non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timeantur.

2. Præterea. Malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim secundum naturam potest esse reditus à morte ad vitam. Non tamen mors maxime timeatur, ut dicit Philosophus in II. Rhetor. (cap. v. circ. princ.) Non ergo ea magis timeantur que remedium non habent.

3. Præterea. Philosophus dicit in I. Ethicor. (cap. vi. parum ante med.) quod non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est amari dicit, neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum. Ergo eadem ratione neque magis malum. Sed ea que non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem, vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timeanda.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. circ. med.) quod omnia timeantur sunt terribilia, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.

Respondeo dicendum, quod obiectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (quest. lxxxii. art. 3.) Inter ceteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim que sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplum: & secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem que postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili.

St. Thom. Op. Tom. II.

cili, accipiuntur ut perpetua, vel diuturna: & ideo maxime redduntur timeanda.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat: & tali remedio sublato, aufertur spes, & per consequens timor: unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quod malum jam presens removetur: & de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod licet mors sit irremediabile malum; tamen quia non imminet de prope, non timeatur, ut supra dictum est (art. 2. hujus quest.)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam: sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem, vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris.

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa timoris: & circa hoc queruntur duo.

Primo, utrum causa timoris sit amor. Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I. 141

Utrum causa timoris sit amor.

Inf. art. 2. corp. & 2. quest. xlxx. art. 9. ad 3. & Psalm. xxviii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed timor introducit amorem caritatis, ut Augustinus dicit super Canonicam Joan. (tract. ix. ante med.) Ergo timor est causa amoris, & non e converso.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. ante med.) quod illi maxime timeantur, à quibus expellamus imminere nobis aliqua mala. Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamus ad odium ejus quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Præterea. Supra dictum est (quest. xlii. art. 3.) quod ea que sunt à nobis ipsis, non habent rationem terribilitatis. Sed ea que sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. lxxxiii. Qq. (quest. xxxiii. in princ.) Nulli dubium est, non aliam esse metendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. Omnis ergo

timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum, quod objecta passionum animæ se habent ad eas tamquam formæ ad res naturales, vel artificiales: quia passionum animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædicte à suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam; ita etiam quicquid, & quocumque modo est causa objecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam objecti, vel per modum cause efficientis, vel per modum dispositionis materialis: sicut objectum delectationis est bonum apprensivum conveniens conjunctionem, cuius causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apprensivum huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui convenientis, aut apprensivum illud bonum quod est ei conjunctum.

Sic igitur in proposito objectum timoris est estimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest: & ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, & per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, & objecti ejus per modum dispositionis materialis: & hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquid bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, & per consequens quod timeat ipsum tamquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) timor per se, & primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato; & sic per se timor nascitur ex amore: secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum; & sic per accidens quandoque timor inducit amorem, in quantum scilicet homo qui timet puniri à Deo, servat mandata ejus; & sic incipit sperare, & spes introducit amorem, ut supra dictum est (quæst. xl. art. 7.)

Ad secundum dicendum, quod ille à quo expectantur mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timeatur, à principio amatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II.

Utrum causa timoris sit defectiva.

Psalm. xxvi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timeantur. Sed defectus contrariatur potentie. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea. Illi qui jam decipiuntur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timeant, ut dicitur in II. Rhet. (cap. v. circ. med.) Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea. Decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timeant eos qui cum eisdem decertant, ut dicitur in II. Rhetor. (ibid.) Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra. Contrariorum contrarie sunt causæ. Sed divitiæ, & robur, & multitudo amicorum, & potestas excludunt timorem, ut dicitur in II. Rhet. (ibid. à med.) Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timeat; alia per modum cause efficientis ex parte ejus qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia: & adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cuius contrarium timeatur.

Quantum vero ad secundum, virtus, & robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repellere non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, in quantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocivum inferre; puta propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte cause efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam decipiuntur, sunt in passione presentis mali; & ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timeant, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentie: ex quo contingit quod se superatos non credant.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris.

In quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de effectibus timoris: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum timor faciat contractionem. Secundo, utrum faciat consiliativum. Tertio, utrum faciat tremorem. Quarto, utrum impediat operationem.

ARTICULUS I.

Utrum timor faciat contractionem.

Sup. quæst. xxv. art. 1. corp. & quæst. xlv. art. 4. ad 1. & 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor, & spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris, & spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis: cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea. Multiplicatis spiritibus, & calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea. Verecundia est quedam species timoris, ut supra dictum est (quæst. xlv. art. 4.) Sed verecundari rubescunt, ut dicitur Tullius IV. de Tuscul. Q. (aliquant. à princ.) & Philosophus in IV. Ethic. (cap. ult. circ. princ.) Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra. Et Damascenus dicit in III. lib. (orth. Fid. cap. xxiii.) quod timor est virtus secundum philosophum, id est secundum contractionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxviii. art. 5.) in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentie, sicut autem materiale transmutatio corporis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem, & rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad anima-

lem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminenti, quod difficile repellere potest, ut supra dictum est (quæst. xli. art. 2.) Quod autem aliquid difficile possit repellere, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (quæst. xlii. art. 2.) Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, que causat timorem, sequitur quedam contractio in appetitu; sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis: & videmus etiam in civitatibus quod quando cives timeant, retrahunt se ab exterioribus, & recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, que pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris, & spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. de Problematis (sect. 27. probl. 3.) licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis, & timentibus. Nam in iratis propter calorem, & sublimitatem spirituum, que proveniunt ex appetitu vindictæ, interiori fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; & ideo congregantur spiritus, & calor circa cor: ex quo sequitur quod irati redduntur prompti, & audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur à superioribus ad inferiora: que quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: & ideo non multiplicatur calor, & spiritus circa cor, sed magis à corde refugunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quod inferit dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percussunt, vel faucibus, vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia animalibus est calor, & spiritus: & ideo in dolore natura conservat calorem, & spiritum interiori, ut hoc utatur ad repellendum nocivum: & ideo Philosophus dicit in lib. de Problematis (sect. 27. probl. 9.) quod, multiplicatis spiritibus interiorum, & calore, necesse est quod emittantur per vocem: & propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clamant. Sed in timentibus fit motus interiori caloris, & spirituum à corde ad interiora, ut dictum est (ad arg. præc.) & ideo timor contrariatur formationi vocis, que fit per emissionem spirituum ad superiora: per eos; & propter hoc timor ta-

entes facit; & inde est etiam quod *timor trementer facit*, ut dicit Philosophus in lib. de Problematis (loc. cit. probl. 1.)

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae: & propter hoc in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet: & inde est quod *timeantes mortem pallescent*, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 12. parum à princ.) Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali: & ideo fit quaedam contractio secundum appetitum animale, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum, & caloris: unde fit eorum diffusio ad exteriora: & propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II. 244

Utrum timor faciat consiliativos.

2. 1. *quest. XLVII. art. 9. ad 3. & quest. LXX. art. 2. ad 4. & quest. XXXIX. art. 7. corp. & Psalms. XXXI. fin.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est eisdem consiliativos facere, & consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. 2. Præterea. Consilium est actus rationis de futuris cogitantis, & deliberantis. Sed aliquis timor est excutens cogitata, & mentem à suo usui remouet, ut Tullius dicit in IV. de Tullianis questionibus (aliquant. à princ.) Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

2. 3. Præterea. Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed si timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes. Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. cit. med.) quod *timor consiliativos facit*.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo à voluntate, seu sollicitudine consiliandi: & sic timor consiliativos facit: quia, ut Philosophus in III. Ethic. dicit (cap. 11.) *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsi differimus*. Ea autem que timorem inveniunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem, cum ex eo quod apprehenduntur ut que difficiliter repellere possunt, tunc etiam quia

apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam dictum est (q. xl. art. 2.) Unde homines maxime in timoribus quarunt consilium.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus à facultate bene consiliandi: & sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit, quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid, vel majus, vel minus, quam sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur ea que amat, meliora; & timenti ea que timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii qualibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responso ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectum impeditur: & ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium advenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in II. Rhet. Philosophus dicit (cap. v. ante med.) *nullus consiliatus de his de quibus desperat*; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11.) Timor tamen facit magis consiliativos quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repellere potest; & ita magis respicit rationem difficultatis timor quam spes: in difficultibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 245

Utrum timor faciat tremorem.

Sup. art. 1. ad 2. fin. & Psalms. LXXI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem debescantem: cuius signum est quod timeantes sicut, & præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. 1. Præterea. Emissio superfluitatum ex calore accidit: unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem; & sic non causat tremorem.

2. 2. Præterea. In timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus

ex-

exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in IV. de Tuscul. Q. q. (aliquant. à princ.) quod *timeantem sequitur tremor, & pallor, & dentium strepitus*.

Respondeo dicendum, quod; sicut supra dictum est (art. 1. huj. quest.) in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora; & ideo exteriora frigida remanent: & propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II. de Anima (text. 50.)

Ad primum ergo dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interioris, & maxime versus interiora, id est circa nutritivam: & ideo, consumpto humido, consequitur sitis, & etiam interdum solutio ventris, & urine emissio; & quandoque etiam feminis: vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris, & testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. de Problem. (sect. 27. probl. 11.)

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, & membra que habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor: tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde & strepitus dentium sequitur: & eadem ratione brachia, & manus tremunt: vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod & genua tremunt timentibus, secundum illud *Isai. xxxv. 3. Confortate manus dissolutas, & genua (a) tremencia roborate*.

ARTICULUS IV. 246

Utrum timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est (art. 2. huj. quest. ad 2.) Ergo timor impedit operationem.

2. 2. Præterea. Illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione desiciunt, sicut si aliquis incedit super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem ca-

(a) Vulgata debilis.

deret, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

2. 3. Præterea. Pigrizia, sive segnitias est quaedam species timoris. Sed pigrizia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 11. 11. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini*: quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut à primo movente, sed à membris corporis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediti; & propter defectum instrumenti, & propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalem, timor, quantum est de se, semper natum est impedire exteriorem operationem; propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animæ, si fit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, in quantum causat quandam sollicitudinem, & facit hominem attentius consilium, & operari. Si vero timor tantum incrementum rationem perturbat, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responso ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui cadunt de trabi in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet: & ideo cum pigrizia fit timor de ipsa operatione, in quantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, in quantum adjuvat operationem, in quantum inclinat voluntatem ad operandum ea per que homo effugit id quod timet.

QUESTIO XLV. (R)

De audacia.

In quatuor articulis divisiva.

Deinde considerandum est de audacia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum audacia sit contraria timori. Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem.

Tertio de causa audaciæ.

Quarto de effectu ipsius.

AR-

ARTICULUS I. 247

Utrum audacia sit contraria timori.

*Sup. quæst. xxiii. art. 2. corp. fin. & inf. præ-
terea. quæst. art. 3. corp. & 2. 2. quæst. cxxiii.
art. 3. ad 3. & quæst. cxxix. art.
6. ad 2.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus in lib. lxxxiii. Q. q. (quæst. xxxi. à med. & quæst. xxxiv.) quod audacia virtus est. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea. Uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea. Unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Augustinus II. Confess. cap. vi. à med. quod timor securitati præcaveat. Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. à med.) quod audacia est timori contraria.

Respondeo dicendum, quod de ratione contrarietatis est quod maxime à se distent, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13.) Illud autem quod maxime distat à timore, est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod ira, & audacia, & omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt. Uno modo secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum, vel malum; & sic sunt nomina passionum. Alio modo secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: & sic sunt nomina vitiorum: & hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari: & sic dictum est supra (quæst. xxiii. art. 2. & quæst. xl. art. 4.) quod passiones irascibiles habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni, & mali; & sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus, & recessus; & sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solum timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium: & sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II. 248

Utrum audacia consequatur spem.

Sup. quæst. xxv. art. 3. corp. & infra præterea. quæst. art. 3. corp. & 2. 2. quæst. cxxv. art. 2. ad 3. & quæst. cxxix. art. 7. corp. & cor. quæst. cxxv. art. 5. ad 2. & 3. Ethic. lect. 4. cor. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum, & terribilium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vii. circ. med.) Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (quæst. xl. art. 1.) Ergo habent diversa objecta, & non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea. Sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. à med.) Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea. Audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. viii. post med.) quod illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. Videtur ergo quod audacia consequitur spem.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam pluries dictum est (& præcipue quæst. xxiii. art. 2.) omnes huiusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentie reducitur ad prosecutionem, vel fugam. Prosecutio autem, vel fuga est alieus, & per se, & per accidens: per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali: per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, & fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se: & ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut & fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, prosecutio mali terribilibus pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequi-

quitur ad spem: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timeret difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum, & malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu) ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etiam bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio: & sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victorie secundum estimationem audacis; tamen respicit malum; bonum vero adjunctum respicit spes: & similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit; malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ARTICULUS III. 249

Utrum defectus aliquis sit causa audacia.

Sup. quæst. xxv. art. 2. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audacia. Dicit enim Philosophus in Lib. de problematibus (lect. 27. probl. 4.) quod amatores vini sunt fortes, & audaces. Sed ex vino sequitur defectus (a) ebrietatis. Ergo audacia causatur (b) ex defectu.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. à med.) quod inexperiti periculorum sunt audaces. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea. Injusta passi audaces esse solent; sicut etiam bestie, cum percutiuntur, ut dicitur in III. Ethic. (cap. viii. cir. med.) Sed injustum pati ad defectum pertinet. Et

S. Thomæ Oper. Tom. II.

(a) Ita cod. & edit. passim. Theophrasti omittunt ebrietatis, (b) Ita commentarij. Cod. Alcan. ex alio quo defectu. Edit. Rom. ex ebrietatis defectu.

go audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. à med.) quod causa audacia est cum in phantasia spes fuerit salutarium ad prope existens, timendorum autem, aut non enim, aut longe existens. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutariam remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet est causa audacia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) audacia consequitur spem, & contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audacia.

Quia vero timor, & spes, & etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, & in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audacia, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt nos ziltimare quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, & alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudine amicorum, vel quorumcumque auxilium; & præcipue si homo consilium de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. sub fin.) Timor autem excludit secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere: illis enim videntur maxime pericula imminere qui alius nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei, & exclusionem timoris; ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in Lib. III. de partibus animalium (cap. iv. circ. fin.) quod illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; & animalia habentia magnum cor secundum quantitatem sunt timida: quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnum domum, sicut parvam. Et in Lib. de probl. (lect. 27. probl. 4.) dicit quod habentes mag-

Ce

nam

num pulcherrimum sanguinem sunt audaciores propter caliditatem carnis ex parte convenientem: & ibidem dicit, quod non amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. Unde & supra dictum est (quæst. xi. art. 6.) quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, & causas spei, propter cordis extensionem, & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, & in quantum etiam facit estimationem eisdem magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inexpertiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; & ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. in fin.) inustum passum redduntur audaciores, quia stimulant quidam Deus inustum passum auxilium ferat. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, in quantum scilicet habet ad iudicium aliquam excellentiam vel veram, vel estimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

ARTICULUS IV. 250

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.

Quæst. XLV. art. 3. & quæst. XLV. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audacitæ, ut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 27. probl. 3. in fin.) Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentibus.

2. Præterea. Per augmentum objecti augeatur passio: sicut si bonum est amabile, & magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audacitæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis sit arduum, & difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea. Ex vulneribus infidelis provocatur ira. Sed ira causat audaciam: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. v. in

fin.) quod ira est ausum. Ergo quando jam sunt in ipsis periculis, & percussuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III. Eth. (cap. vii. post med.) quod audaces prævolantes sunt, & volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt.

Respondetur dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem (a) sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singularum quæ circumstant rem, sed subitanea habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audacitæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam estimaverunt: & ideo desistant.

Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotii. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videtur remissi, quia (b) non passione, sed cum deliberatione debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvium, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt; & ideo magis persistunt.

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perseverat, quantumcumque sint pericula. Audaces autem propter solam estimationem facientem spei, & excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora; sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audacitæ est compositum ex bono, & malo: & motus audacitæ in malum præsupponit motum spei in bonum: & ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spei, non sequetur motus audacitæ, sed diminuebitur; si tamen sit motus audacitæ, quanto magis est periculum, tanto major audacia reperitur.

Ad tertium dicendum, quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicitur (quæst. seq. art. 1.) & ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spei victoriæ, non sequetur ira; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆST.

(a) Ira cod. Alcan. Terrar. aliique cum talis passum. Al. appetitivæ. (b) Ira cod. & Nicolajus. Al. non passio, sed cum deliberatione, &c.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se,

in octo articulis divisiva.

Deinde considerandum est de ira: & primo de ira secundum se; secundo de causa factiva iræ, & remedio ejus; tertio de effectu ejus.

Circa primum quaruntur octo.

Primo, utrum ira sit passio specialis. Secundo, utrum objectum iræ sit bonum, an malum.

Tertio, utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto, utrum ira sit cum ratione.

Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscencia.

Sexto, utrum ira sit gravior quam odium.

Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Octavo, de speciebus iræ.

ARTICULUS I. 251

Utrum ira sit specialis passio.

De 2. quæst. clviii. art. 8. corp. & III. dist. v. quæst. 11. art. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentie non est una tantum passio, sed multe. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea. Cuiuslibet passioni specialis est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 3.) Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea. Una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, & cum spe, & cum delectatione, ut patet per Philoophum in II. Rhet. (cap. 11.) Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) ponit iram specialem passionem: & similiter Tullius IV. de Tusculana Q. aliquando (ad princ.)

Respondetur dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut Sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in iv. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 3.) Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materis; ita causa gens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causa-

8. Thom. Op. Tom. II.

rum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed conditiva aliis passionibus, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 1. & 4.)

Similiter autem nec secundo modo: non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2.)

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur: non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & nisi adit desiderium, & spes vicisendi: quia, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. et princ.) iratus habet spem ponendi: appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum inulit, non sequitur ira, sed flosus tristitia, ut Avicenna dicit in Lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentie sit ira sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentie, & inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, & a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem; & ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causas, & effectus.

ARTICULUS II. 252

Utrum objectum iræ sit bonum, vel malum.

In 1. art. 3. & 6. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxi.) quod ira est quæsi arripere concupiscencia; in quantum scilicet impugnat id quod concupiscencia impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, Ira, & odium conveniunt in effectu.

8. Thom. Op. Tom. II.

num pulcherrimum sanguinem sunt audaciores propter caliditatem carnis ex parte convenientem: & ibidem dicit, quod non amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. Unde & supra dictum est (quæst. xi. art. 6.) quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, & causas spem, propter cordis extensionem, & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, & in quantum etiam facit estimationem eisdem magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; & ita per subtractionem cause timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. in fin.) inustum passum redduntur audaciores, quia estimant quod Deus in iustissimo passu auxilium ferat. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, in quantum scilicet habet ad iudicium aliquam excellentiam vel veram, vel estimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

ARTICULUS IV.

250

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.

Quæst. XLV. art. 3. & quæst. XLV. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audacie, ut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 27. probl. 3. in fin.) Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentibus.

2. Præterea. Per augmentum objecti augeatur passio: sicut si bonum est amabile, & magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audacie. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis sit arduum, & difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea. Ex vulneribus infidelis provocatur ira. Sed ira causat audaciam: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. v. in

fin.) quod ira est ausum. Ergo quando jam sunt in ipsis periculis, & percussuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III. Eth. (cap. vii. post med.) quod audaces prævolantes sunt, & volant ante pericula; in ipsis autem discedunt.

Respondetur dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem (a) sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singularum que circumstant rem, sed subitanea habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia que difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audacie motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam estimaverunt: & ideo desistant.

Sed ratio est discursiva omnium que afferunt difficultatem negotii. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia (b) non passione, sed cum deliberatione debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvium, sed quandoque minora illis que præcogitaverunt; & ideo magis persistunt.

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perseverat, quantumcumque sint pericula. Audaces autem propter solam estimationem facientem spem, & excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora; sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audacie est compositum ex bono, & malo: & motus audacie in malum præsupponit motum spei in bonum: & ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audacie, sed diminuebitur; si tamen sit motus audacie, quanto magis est periculum, tanto major audacia reperitur.

Ad tertium dicendum, quod ex lesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicitur (quæst. seq. art. 1.) & ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victorie, non sequetur ira; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆST.

(a) Ira codd. Alcan. Terrar. aliique cum talis passum. Al. appetitivæ. (b) Ira codd. & Nicolaus. Al. non passio, sed cum deliberatione, &c.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se,

in octo articulis divisiva.

Deinde considerandum est de ira: & primo de ira secundum se; secundo de causa factiva iræ, & remedio eius; tertio de effectu eius.

Circa primum quaruntur octo.

Primo, utrum ira sit passio specialis.

Secundo, utrum objectum iræ sit bonum, an malum.

Tertio, utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto, utrum ira sit cum ratione.

Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscencia.

Sexto, utrum ira sit gravior quam odium.

Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Octavo, de speciebus iræ.

ARTICULUS I.

251

Utrum ira sit specialis passio.

De 2. quæst. clviii. art. 8. corp. & III. dist. v. quæst. 11. art. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentie non est una tantum passio, sed multe. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea. Culibet passioni specialis est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 3.) Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea. Una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, & cum spe, & cum delectatione, ut patet per Philoophum in II. Rhet. (cap. 11.) Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) ponit iram specialem passionem: & similiter Tullius IV. de Tusculana Q. aliquando (ad princ.)

Respondetur dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut Sol est causa generalis omnium que generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in iv. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 3.) Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materis; ita causa gens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum esse concursu diversarum causa-

8. Thom. Op. Tom. II.

rum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quandam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 1. & 4.)

Similiter autem nec secundo modo: non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2.)

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur: non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & nisi adit desiderium, & spes vicissendi: quia, ut Philoophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. et. princ.) iratus habet spem ponendi: appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde si fuerit multum excellens persona que nocumentum intulit, non sequitur ira, sed flosus tristitia, ut Avicenna dicit in Lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentie sit ira sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentie, & inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, que est boni, & a tristitia, que est mali, includit in seipsa contrarietatem; & ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi que est simplicium colorum ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causas, & effectus.

ARTICULUS II.

252

Utrum objectum iræ sit bonum, vel malum.

In 1. art. 3. & 6. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxi.) quod ira est quasi arripens concupiscencia; in quantum scilicet impugnat id quod concupiscencia impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, Ira, & odium convenientur in effectu.

8c 2

effectu: utriusque enim est inferre nocu-
mentum alteri. Sed odium respicit malum tam-
quam obiectum, ut supra dictum est (quest.
xxxix. art. 1.) Ergo etiam & ira.

3. Præterea. Ira causatur ex tristitia: unde
Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap.
vi. à med.) quod *ira operatur cum tristitia*. Sed
tristitia obiectum est malum. Ergo & ira.

Sed contra est quod Augustinus dicit in
II. Confess. (cap. vi. à med.) quod *ira appetit
vindictam*. Sed appetitus vindictæ est appetitus
boni, cum vindicta ad iustitiam pertinet.
Ergo obiectum iræ est bonum.

Præterea. Ira semper est cum spe: unde
& delectationem causat, ut dicit Philosophus
in II. Rhet. (cap. 11. à princ.) Sed spes, &
delectationis obiectum est bonum. Ergo & ira.

Respondeo dicendum, quod motus appeti-
tivus virtutis sequitur actum virtutis appre-
hensivum. Vis autem apprehensiva dupliciter
aliquid apprehendit: uno modo per modum
incomplexi, sicut cum intelligimus quid
est homo; alio modo per modum complexi,
sicut cum intelligimus album inesse homini.
Unde utroque modo vis appetitiva potest
tendere in bonum, & malum. Per modum
quidem simplicis, & incomplexi, cum appetitus
simpliciter sequitur, vel inhæret bono,
vel refugit malum: & tales motus sunt *desiderium*,
& *spes*, & *delectatio*, & *tristitia*, & alia
huiusmodi. Per modum autem complexi, si-
cut cum appetitus fertur in hoc quod aliquid
bonum, vel malum inest, vel fiat circa alie-
rum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab
hoc; sicut manifeste patet in amore, & odio:
amamus enim aliquem, in quantum volumus
ei inesse aliquid bonum; odimus autem ali-
quem, in quantum volumus ei inesse aliquid
malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim
irascitur, querit vindicari de aliquo. Et sic
motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vin-
dictam, quam appetit, & sperat sicut quod-
dam bonum, unde & de ipsa delectatur: ten-
dit etiam in illum de quo querit vindictam,
sicut in contrarium, & nocivum, quod pericit
ad rationem mali.

Et sic patet quod ira semper respicit duo
objecta: amor vero, & odium quandoque
respiciunt unum obiectum tantum; sicut cum
dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid hu-
jusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia
utrumque obiectum quod respicit amor, est
bonum, vult enim amans bonum alicui
tamquam sibi convenienti; utrumque vero
eorum quæ respicit odium, habet rationem
mali, vult enim odians malum alicui tam-
quam cuidam inconvenienti. Sed ira respi-

cit unum obiectum secundum rationem boni,
scilicet vindictam, quam appetit, & aliud
secundum rationem mali, scilicet hominem
nocivum, de quo vult vindicari: & ideo est
passio quodammodo composita ex contrariis
passionibus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. 233

Utrum ira sit in concupiscibili.

2. 2. *quest. CLXIII. art. 3. corp. & III. dist.
XXVI. quest. 1. & 2. corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod
ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tul-
lius in IV. de Tuscul. Qq. (aliquant. à princ.)
quod *ira est libido quedam*. Sed libido est in
concupiscibili. Ergo & ira.

1. Præterea. Augustinus dicit in Regula,
quod *ira crescit in odium*: & Tullius dicit in
eodem Lib. (aliquant. à princ.) quod *odium est
ira inextinguita*. Sed odium est in concupiscibili,
sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

2. Præterea. Damascenus (Lib. II. orth.
Fid. cap. xvi.) & Gregorius Nyssenus (Nemesius
Lib. de nat. hom. cap. xxi.) dicunt,
quod *ira componitur ex tristitia, & desiderio*.
Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo
ira est in concupiscibili.

Sed contra. Vis concupiscibilis est alia ab
irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili,
non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra
dictum est (quest. xxxi. art. 1.) passiones iras-
cibilis in hoc differunt à passionibus concu-
piscibilis, quod obiecta passionum concu-
piscibilis sunt bonum, & malum absolute; ob-
iecta autem passionum irascibilis sunt bonum,
& malum cum quadam elevatione, & arduitate.
Didum est autem (art. præc.) quod ira respi-
cit duo obiecta, scilicet vindictam quam ap-
petit, & eum de quo vindictam querit: & cir-
ca utrumque quandam arduitatem ira requirit:
non enim insurgit motus iræ nisi aliqua
magnitudine circa utrumque existente: que-
cumque enim nihil sunt, aut modica valde,
nullo modo digna æstimamus, ut dicit Phi-
losophus in II. Rhet. (cap. 11. parum à princ.)
Unde manifestum est quod ira non est in con-
cupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius
libidem nominat appetitum cuiuscumque boni
futuri, non habita discretionem ardui, vel non
ardui: & secundum hoc ponit iram sub libi-
ne, in quantum est appetitus vindictæ. Sic au-
tem libido communis est ad irascibilem, &
concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur

ad secundum dicendum, quod bruta ani-
malia habent instinctum naturalem ex divina
ratione eis inditum, per quem habent motus
interiores, & exteriores similes motibus
rationis, sicut supra dictum est (quest. xl.
art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod bruta ani-
malia habent instinctum naturalem ex divina
ratione eis inditum, per quem habent motus
interiores, & exteriores similes motibus
rationis, sicut supra dictum est (quest. xl.
art. 3.)

ar. crescere in odium, non quod eadem nu-
mero passio quæ prius fuit ira postmodum
fiat odium per quandam investigationem; sed
per quandam causalitatem; ira enim per du-
ravitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur
componi ex tristitia, & desiderio, non sicut
ex paribus, sed sicut ex causis. Dictum est
supra (quest. xxv. art. 1.) quod passio-
nes concupiscibilis sunt causæ passionum
irascibilis.

ARTICULUS IV. 214

Utrum ira sit cum ratione.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod
ira non sit cum ratione. Ira enim, cum
sit passio sensitiva, est in appetitu sensitivo.
Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis
apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira
non est cum ratione.

1. Præterea. Animalia bruta carent ratio-
ne; & tamen in eis invenitur ira. Ergo ira
non est cum ratione.

2. Præterea. Ebrietas ligat rationem; ad-
juvat autem ad iram. Ergo ira non est cum
ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit in
VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *ira con-
sequitur rationem aliquantulum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra
dictum est (art. 1. hujus quest.) ira est appe-
titus vindictæ; hæc autem collationem impor-
tat pæne insensibilem ad nocuementum sibi
illatum: unde in VII. Ethic. dicit Philosophus
(loc. cit.) quod (a) *sylogizans confertendo, quoniam
operatur taliter oppugnare, irascitur consensim*.
Confertere autem, & sylogizare est rationis,
& ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus
appetitivus virtutis potest esse cum ratione dup-
liciter. Uno modo cum ratione præcipiente,
& sic voluntas est cum ratione, unde dicitur
appetitus rationalis. Alio modo cum ratio-
ne denuntiante; & sic ira est cum ratione: dicit
enim Philosophus in Lib. de problematibus
(sect. 28. probl. 3.) quod *ira est cum ratione,
non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante
injuriam: appetitus enim sensitivus immediate
rationi non obedit, sed mediante volun-
tate*.

Ad secundum dicendum, quod bruta ani-
malia habent instinctum naturalem ex divina
ratione eis inditum, per quem habent motus
interiores, & exteriores similes motibus
rationis, sicut supra dictum est (quest. xl.
art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod bruta ani-
malia habent instinctum naturalem ex divina
ratione eis inditum, per quem habent motus
interiores, & exteriores similes motibus
rationis, sicut supra dictum est (quest. xl.
art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur
in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) *ira non
dicitur aliquantulum rationem, sicut voluntas non
dicitur injuriam, est ei 3. sed non imperfecte auditur, quia
non observat regulam rationis in rependendo
vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis ac-
tus rationis, & additur impedimentum ratio-
nis. Unde Philosophus dicit in Lib. de proble-
matibus (sect. 3. probl. 2. & 3.) quod *illi
qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de
iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt
pæne ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium
rationis, sed impeditum*.*

ARTICULUS V. 215

Utrum ira sit naturaliter quam concupiscencia.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod
ira non sit naturalior quam concupiscencia.
Proprium enim hominis dicitur quod sit
animal manifestum natura. Sed manifestum
opponitur iræ, ut dicit Philosophus in II. Rhet.
(cap. 11. à princ.) Ergo ira non est naturalior quam
concupiscencia; sed omnino videtur esse contra
hominis naturam.

1. Præterea. Ratio contra naturam dividitur:
ea enim quæ secundum rationem agunt,
non dicimus secundum naturam agere. Sed
ira est cum ratione, concupiscencia autem sine
ratione, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. à
princ.) Ergo concupiscencia est naturalior quam
ira.

2. Præterea. Ira est appetitus vindictivus
concupiscencia autem maxime est appetitus
delectabilium secundum rationem, scilicet ciborum,
& veterum; hæc autem sunt magis
naturalia homini quam vindicta. Ergo concu-
piscencia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit in
VII. Ethic. (loc. cit.) quod *ira est naturalior
quam concupiscencia*.

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur
illud quod causatur à natura; ut patet
in II. Physic. (text. 4.) Unde utrumque
passio sit magis vel minus naturalis, considerari
non potest nisi ex causa sua. Causa autem
tem passionis, ut supra dictum est (quest.
xxxvi. art. 2.) dupliciter accipi potest: uno
modo ex parte obiecti; alio modo ex parte
subjecti.

Si ergo consideretur causa iræ; & concu-
piscencia ex parte obiecti; & concupiscencia
est, & maxime ciborum, & veterum, hæc
naturalior est quam ira, in quantum ista sunt
magis naturalia quam vindicta. Si autem con-
sideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quæ-
dam-
(a) Ita dicitur passio cum Nicolao: quidam tantum pro taliter habent totaliter. Cuiusd. Alcan. alique,
& Theologi: sylogizans, quoniam oportet taliter oppugnare, consensim irascitur.

dammodo ira est naturalior, & quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui.

Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis, in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vite vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, in quantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. vi.) quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse*: unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria, & nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexionem, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum: secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni: & ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascitur, quam de eo qui est dispositus ad concupiscentiam, quod concupiscit. Et propter hoc Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. vi. ante med.) quod *ira magis traducitur à parentibus in filios quam concupiscentia*.

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest & naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, & ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque defectum neque alicujus alterius passionis; propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, & sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturalis homini, & irasci, & mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, in quantum nuntiat causam iræ; & quodammodo sedat iram, in quantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc. ad 3.).

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio

pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, & de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI. 254

Utrum ira sit gravior quam odium.

2. 2. quæst. CLIX. art. 4. & mal. quæst. XII. art. 4.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Proverb. xxvii. 4. quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea. Majus est pati malum, & de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed ille qui habet aliquem odium, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed querit quod cognoscat illud, & de illo doleat, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. circ. fin.) Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea. Quanto ad constitutionem fictus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilior, sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) non autem odium. Ergo ira est stabilior, & gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus in Regula odium comparat *trabi*, iram vero *festuca*.

Respondeo dicendum, quod species passionis, & ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ, & odii idem subiectum: nam sicut odium appetit malum et quem odit, ira iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione: sed odium appetit malum inimici, in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quandam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, in quantum est vindicatum. Unde & supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione justitiae, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter: velle enim malum alicujus sub ratione justitiae, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedi rationis præcepto in utroque.

ARTICULUS VII. 257

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irracionales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proficit pennam, vel equus percussit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea. Non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in V. Eth. (cap. vi. & ult.) Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut peccator propter peccatum: unde dicitur in Psal. lv. 5. *Irascimini, & nolite peccare*. Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea. Justitia, & injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularem, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. sub. fin.) Ergo ira non proprie est ad quos est justitia, & injustitia.

Sed contrarium accipit potest à Philosopho in II. Rhet. (ex cap. ii. iii. & iv.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc.) ira appetit malum, in quantum habet rationem justitiae vindicativæ: & ideo ad eosdem est ira ad quos est justitia, & injustitia: nam inferre vindictam ad justitiam pertinet; ledere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, in quantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim, & imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. circ. fin.)

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilior quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, & nocivum id quod odit: & ideo sicut passio citius transit quam dispositio, vel habitus; ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; & propter hoc Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. iv. non remote à fin.) quod *odium est magis insensibile quam ira*.

cur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriarum facere.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cir. fin. Lib.) quedam metaphorica iustitia, & iniustitia est hominis ad ipsam, in quantum scilicet ratio regit irascibilem, & concupiscibilem: & secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, & per consequens sibi ipsi irasci: proprie autem, & per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. sub fin.) assignat unam differentiam inter odium, & iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causaliter ex hoc quod qualitas aliquis rei apprehenditur ut distans nostræ dispositioni, & hoc potest esse vel in generali, vel in particulari. Sed ira causaliter ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum: actus autem omnes sunt singulares, & ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem roca civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII. 258

Utrum convenienter assignantur species iræ.

2. 2. quæst. CLVII. art. 5.

Ad octavam sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet *sel*, *maniam*, & *furorē*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: principium enim motus iræ *sel* vocatur; ira autem permanens dicitur *mania*; furor autem est *ira obsequens tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

1. Præterea, Tullius in IV. de Tusculanis questionibus (parum ante med.) dicit, quod *excandescit* gratæ dicitur thimos, & est ira modo nascenti, & modo dissipata. Thimos autem secundum Damascenum (loc. cit.) est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius XXI. Moralium (cap. 1. circ. med.) ponit tres gradus iræ, scilicet *iracundia sine voce*, & *iram cum voce*, & *iram cum verbo expresso*, secundum illi tria quæ Dominus ponit Matth. v. 22. *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce: & postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Racha*, ubi tan-

gitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: & postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatur*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter dividit Damascenus iram, nihil potens ex parte voci.

Sed contra est auctoritas Damasceni, & Gregorii Nysseni (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxi.)

Respondeo dicendum, quod tres species iræ quas Damascenus ponit, & etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo (a) ex facilitate ipsius motus: & talem iram vocat *sel*, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitie causaliter iram, quæ diu in memoria manet: & hæc pertinet ad *maniam* quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit: scilicet vindictæ: & hæc pertinet ad *furorē*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in IV. Eth. (cap. vi) quosdam irascendum vocat *acutos*: quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram: & ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescit*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perferitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorē. Nihil autem prohibet ut *thimos* gratæ, quod latine furor dicitur, utrumque importet, & velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, & de remediis ejus,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, & de remediis ejus: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum semper motivum iræ sit aliquod factum contra eum qui irascitur.

Secundo, utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Tertio de causa iræ ex parte irascensium.

Quarto de causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

AR-

(a) Ita Garcia, & editi possim. Edit. Rom. cum cod. Alex. facultate.

ARTICULUS I.

Utrum semper motivum iræ sit aliquod factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascitur propter aliquod contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest: dicitur enim Job. xxxvi. 6. *Si iniquitatem fuerint iniquitates eus, quid facies contra illum?* dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. cv. 40. *Iratus est furor Domini in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquod contra se factum.

2. Præterea, Ira est appetitus vindictæ. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquod contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. post med.) *hominis irascendum præcipue contra eos qui despicuntur in circa quæ ipsi maxime student; sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos qui Philosophiam despicunt: & simile est in aliis.* Sed despicere Philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alieus provocat propter aliquod quod contra ipsum fit. Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 1. v. prope fin.) quod *ira fit semper ex his quæ ad ipsum inimicitia autem sine his quæ ad ipsum: si enim putemus talem esse, edimus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 6.) ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justitiae vindictæ. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria: nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit propter bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum iræ alieus semper sit aliquod contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium justitiæ prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem in quantum eum in sui mandatis contemnit. Secundum in quantum no-

numentum aliquod inferre alicui, vel sibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocentium inferatur, sub Dei providentia, & antea continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui alii nocent, & vindictam appetimus, in quantum illi quibus nocetur, alii quo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum: & ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despicere, & arbitramur nos læsere.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipensio alterius iram: ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II. 260

Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *injuriarum passio, vel estimatio patit, irascimur.* Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est ira motivum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *injuriarum passio, vel estimatio patit, irascimur.* Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est ira motivum.

1. Præterea, ejusdem est appetere honorem, & contritari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contritantur de parvipensione: & tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerrantur, ut dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. vi. circ. med.) Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus in II. Rhet. cap. 11. ponit multas alias causas iræ, puta *obviam*, & *excitationem in inferentem*, *denuntiationem malorum*, *impedimentum consequentia propria voluntati*. Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (loc. cit.) quod *ira est appetitus cum tristitia quædam propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

Respondeo dicendum, quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) scilicet *despectus*, *epitaphismus*, id est impedimentum voluntatis implendæ, & *contumeliatio*: & ad hæc tria, omnia motiva iræ reducuntur.

Cujus ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocentium alterius,

inquantum habet rationem iusti vindicativi: & ideo irantum querit vindictam: inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum: & ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iusti. Unde dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. 111. prope fin.) quod si homines putaverint (a) ab eis qui leserunt, esse iuste passus, non irascuntur: non enim fit ira ad iustum. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex electione. Tunc enim aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum inferit, ut dicitur in V. Eth. (cap. 1111.) Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse injuriam; vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex passione diminuit rationem injuriæ; & est quodammodo provocativum misericordiæ, & veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: & ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 111. circ. med.) quod his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvi pensioem videntur egisse.

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur: quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II. Rhet. (cap. 11. parum à princ.) Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam querimus: & ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patitur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus, vel parvipensio rationem iræ auget: & ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum: quod licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, & irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim, quæ magna æstimamus, magis memoriz insignimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denunciando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortunis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum

(a) Al. eos qui leserunt.

curare de bono, vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi absolutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III. 261

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. circ. med.) quod maxime aliqui irascuntur, cum irascuntur; ut infirmi, & egentes, & qui non habent id quod concupiscunt. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quod tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non inest eis, vel quod fit in eis debilitate, sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despicuntur, non curant. Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea, Ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos, & bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 111. à med.) quod in iudo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur. Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem Libro dicit (cap. 11.) quod homines propter excellentiam indignantur.

Respondeo dicendum, quod causa iræ in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ; & sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur: est enim motivum iræ iniuste parvipensio, ut dictum est (art. præc.) Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit, & ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipendatur in pecunia, & Rhetor in loquendo, & sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis, quæ in eo relinquatur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus

subiacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam lætiam patitur, & ideo non contristatur; & ex hac parte minus irascitur; & ex alia parte, inquantum indignus despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non (a) invideri, vel subitari propter defectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud humilium modi.

(a) Ita cod. A. can. edit. Rom. & parva. Al. videri, vel subitari: item videri, vel subitari

subiacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam lætiam patitur, & ideo non contristatur; & ex hac parte minus irascitur; & ex alia parte, inquantum indignus despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non (a) invideri, vel subitari propter defectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud humilium modi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despicere.

ARTICULUS IV. 262

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 111. parum à princ.) quod his qui consuetur, & panitent, & humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos misericordiam: unde & carer non mordent eos qui residunt. Sed hoc pertinet ad parvitatem, & defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, Nullus est major defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, Nullus estimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur: unde dicitur in Psal. LIV. 13. Si inimicus meus insidiat sibi, subvertissimam utique. Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. à princ.) quod dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; & principum contra subitum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est (art. 2. & 3. præc.) indignus despectio est maxime provocativa iræ. Despectus igitur, vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto in-

(a) Ita cod. A. can. edit. Rom. & parva. Al. videri, vel subitari: item videri, vel subitari

indignus despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignus despicitur: & ideo nobis irascuntur, si despicantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à læcis.

Si vero parvitas, vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui penitent de injuriis factis, & consuetur se male fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. xv 1. Responsio mollis frangit iram: inquantum scilicet tales videntur non despiciere, sed magis magni pendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira, quia non possunt dolere, & sentire; quod maxime querunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia jam videntur ad ultimum maiorum pervenisse: unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram iustæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam defectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna: & ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut & contra minores.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de effectibus iræ: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum ira causet delectationem.

Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde.

Tercio, utrum maxime impediatur rationis usum.

Quarto, utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I. 263

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. 11. parum à med.) omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristitiam. Ergo ira non causet delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 12. circ. med.) quod puniatio quæ est in iræ, delectationem pro tristitia facit: ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punio autem

(a) Ita cod. A. can. edit. Rom. & parva. Al. videri, vel subitari: item videri, vel subitari

tem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo (a) effectus delectationis conjunctus.

3. Præterea. Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II. Rhet. (cap. 111. circ. med.) Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem Libro (cap. 11. parum à princ.) inducit proverbium, quod *ira multo dulcius melle dissilante in pectoribus virorum crescit.*

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. xiv.) delectationes, maxime sensibiles, & corporales sunt medicinæ quædam contra tristitiam; & ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam, vel anxietatem remedium præstat, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. xlvi. art. 1.) quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitia remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tanto major, quanto major fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; & per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter. Uno modo per spem; quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 1.) Alio modo secundum continuam cogitationem: unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cum iratus mulum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, & per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus trahitur, & gaudet; sed trahitur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata, & sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus, vel terminum.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, & per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam (b) iram.

(a) *Ira cod. Alcan. & editi passim. Al.* effectus delectatio conjunctus iræ; item effectus delectationis conjunctus. (b) *In cod. Alcan. & edit. Rom. deest* iram.

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Verit. quæst. xxvi. art. 1. cap. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 2.) pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 4.) principium est, & causa omnium passionum. Cum ergo causa fit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea. Illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 111. post med.) quod *tempus quietat iram.* Ergo ira non proprie causet fervorem.

3. Præterea. Fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed major ira superveniens facit iram miscescere, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) Ergo ira non causet fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex cooperatione felis fens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur est (quæst. xlvi. art. 1.) corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigidius vehementius in calidum agere. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario inajacentes; & ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ, & ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositatis in motu iræ.

Et quia motus iræ non est per modum retractionis, qui proportionatur frigus, sed magis per modum infuscationis, qui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ.

Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. ante med.) *Ira jug simulis accessum cor palpitat, corpus tremat, lingua*

Utrum ira maxime impediat rationis usum.

Inf. art. 4. cor. 2. 2. quæst. xli. art. 2. ad 3. & quæst. clviii. art. 4. cor. & mult. quæst. xli. art. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. circ. princ.) Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea. Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII. Eth. (loc. cit.) quod *iracundus non est insidiosus, sed manifestus.* Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea. Iudicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii: quia contraria juxta se postea magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. post med.) quod *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si debonventur, & sic de aliis.* Ergo ex eodem ira crescit, & iudicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. parum à princ.) quod *ira intelligentia lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit.*

Respondeo dicendum, quod mens, vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediunt, sicut patet in ebrietate, & somno. Dictum est autem (art. præc.) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter ceteras passiones manifestus impedit iudicium rationis, secundum illud Palm. xxx. 10. *Conturbatus est in ira ocularum meum.*

Ad primum ergo dicendum, quod à ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellens, quæ est materialis in ira; & quantum ad hoc impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum

qua se impedit, facies igneas, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur nisi: ere quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.

Ad primum ergo dicendum, quod amor ipse non ira sentitur, nisi cum eum propter indignitatem, ut Augustinus dicit in X. de Trin. (cap. ult. circ. fin.) Et ideo quando homo patitur detrimentum amare excellenti propter injuriam illatam, magis sentitur amor: & ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amate, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, & magis sentiat. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, & ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine, & lenitate, est enim in bonum dulcedine, & ideo assimilatur calori aeris, & sanguinis: propter quod sanguine sunt magis amari: & dicitur, quod *cogit amare se-er*, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad confutendum, quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis, & cholera. Et propter hoc Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *procedit ex evaporatione sillis, & felicia nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ: & ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; & paulatim diminuitur ejus aestimatio, secundum quod magis receditur à præsentis sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v. non procul à princ.) quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitia oblivione faceri, sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitie, & ideo amicitia crescit.* Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestat vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; & præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secunda injuriæ, quæ estimatur major, esse parva, vel nulla.

se sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non querens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde & de magnanimitate Philosophus dicit in IV. Ethicæ (cap. 111. à medi.) quod est manifestus odior, & amator, & manifeste dicit, & operatur. Concupiscentia autem dicitur esse latens, & insidiosa, quia ut plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quamdam, & multitiem, in quibus homo vult latere. In illa autem quæ sunt virtutatis, & excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, querit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XLVI. art. 4.) motus iræ à ratione incipit: & ideo secundum idem (a) oppositio contrarij ad contrarium adjuvat iudicium rationis, & auget eam. Cum enim aliquis habet honorem, vel divitiis, & potes incurrat aliquis detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarij, tum quia erat inopinatum, & ideo causat majorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato ventientia causant majorem delectationem: & secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur & ira.

ARTICULUS IV. 266

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat Matt. vi. 22. dicens Qui trahit se contra seipsum, & qui dixerit fratri suo, Racha... & qui dixerit fratri suo, Fatue. Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea. Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur Prov. xxv. 28. Sicut ubi patet, & alique murorum ambitu; ira ubi qui non potest cohibere in loquendo desipitium suum. Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est (art. præc.) Ergo facit maxime proficere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea. Matth. xli. 34. dicitur: Ex abundantia cordis tui loquitur. Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

(a) A. oppositio.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. cit. med.) quod ira per silentium clausa intra mentem obtemperat gressu.

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1.) & cum ratione est, & impedit rationem; & ex utraque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod est non cohibet affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius in V. Moral. (loc. sup. cit.) dicit: Aliquando ira, perturbat animus, quasi ex iudicio silentium inducit.

Ex parte vero impediendi rationis, quia, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, & maxime usque ad illa membra in quibus expressius reliet vestigium cordis, sicut in oculis, & in facie, & in lingua: unde, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) lingua se præcipit, facies ignescit, exasperantur genæ. Potest ergo esse tanta perturbatio iræ quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi; & tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impedendum rationem à cohibitione linguæ; quædam autem ultra procedit usque ad impedendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; & tunc causatur taciturnitas, & immobilitas exteriorum membrorum, & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur otis locutio.

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam

in quatuor articulis divisim.

Post actus, & passiones considerandum est de principijs humanorum actuum: & primo de principijs intrinsicis; secundo de principijs extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia, & habitus. Sed quia de potentia in prima parte dictum est (quæst. LXXVIII.) nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus, & virtijs, & huiusmodi alijs habitibus.

tibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt.

Primo quidem de ipsa substantia habituum. Secundo de subiecto eorum. Tertio de causa generationis, augmenti, & corruptionis ipsorum. Quarto de distinctione ipsorum.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum habitus sit qualitas.

Secundo, utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto de necessitate habitus.

ARTICULUS I. 267

Utrum habitus sit qualitas.

I. dist. 111. quæst. 9. ad 5. & II. dist. XXII. art. 1. & 2. quæst. 1. corp. & oris quæst. XX. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Q. quæst. LXXIII. quod hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo habere. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed & ad alia genera: dicitur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea. Habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in Lib. Prædicamentorum (cap. Habere) Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea. Omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam. (cap. de qualit.) Sed dispositio est ordo habentis partes, ut dicitur in V. Metaph. (text. 24.) Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicam. (loc. cit.) quod habitus est qualitas de difficili mobilis.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum, à quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur. Uno quidem modo secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est, quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Post-prædicamenta habere ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt opposita, & prius, & posterius, & alia huiusmodi.

(v) A. objectum.

Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens, & id quod habetur, sicut inter (a) subiectum & qualitatem, vel quantitatem nihil est medium; quædam vero sunt in quibus non est aliquid medium, inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium, vel amicum; quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio, vel passio, sed aliquid per modum actionis, vel passionis, prout scilicet unum est ornans, vel regens, & aliud ornatum, aut rectum. Unde Philosophus dicit in V. Metaph. (text. 25.) quod habitus dicitur tamquam actio quædam habentis, & habiti; sicut est in illis quæ circa nos habentur. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus; de quo dicit Philosophus in V. Metaph. (ibid.) quod inter habentem indumentum, & indumentum, quod habetur, est habitus medius.

Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in V. Metaph. (loc. sup. cit.) dicit, quod habitus dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum aut secundum se, aut ad aliud; ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitibus: unde dicendum est, quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habere committere sumptio: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alijcus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem: in quo, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (in cap. de qual.) comprehendit omnes dispositiones: corporales quidem in eo quod dicit, secundum locum; & hoc pertinet ad prædicamentum situs, qui est ordo partium in loco: quod autem dicit, secundum potentiam, includit illas dispositiones quæ sunt in preparatione, & idoneitate nondum perfecte sicut scientia, & virtus inchoata: quod autem dicit, secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia, & virtus complete.

AR-

ARTICULUS. II. 268

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est (art. præc.) habitus, secundum quod est qualitas, dicitur dispositio secundum quam bene, aut male disponitur dispositum. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam & secundum figuram contingit aliquid bene, vel male esse dispositum, & similiter secundum calorem, & frigus, & secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea. Philosophus in prædicamentis (cap. de qual.) caliditatem, & frigiditatem dicit esse dispositiones, vel habitus, sicut æritudinem, & sanitatem. Sed calor, & frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus, vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea. Difficile mobile non est differentia pertinet ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum, vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentiam per se advenire generi, ut Philosophus dicit in VII. Metaph. (text. 42. & seq.) Ergo cum habitus dicatur esse qualitatis difficile mobile, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. de qual.) quod una species qualitatis est habitus, & dispositio.

Respondetur dicendum, quod Philosophus in prædicamentis (cap. de qual.) ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem, & habitum.

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in comment. Prædicamentis (ibid.) dicens, quod qualitatium quedam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, & semper; quedam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt admitti. Et hæc quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus, & dispositiones, secundum facile, & difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatium quedam sunt secundum id quod aliquid est in potentia; & sic est secunda species qualitatis: quedam vero, secundum quod aliquid est in actu; & hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: sic in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis; sicut figura, & forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconve-

(a) A. objecti.

niens videtur. Sunt enim multe figure, & qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ; & multe dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi; & propter hoc non convenit ordini specierum, semper enim quod naturalius est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, & habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quandam modum substantiæ: modus autem est, ut dicit Augustinus IV. super Genes. ad lit. (cap. 111. in med.) quem mensura præfigit unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sic id, secundum quod determinatur potentia materie secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quedam differentia, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 19.) Modus autem, si ve determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem, & passionem, quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia, & forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus, vel determinatio (a) subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, & sine ratione boni, & mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, si ve determinatio subiecti secundum actionem, & passionem attenditur in secunda, vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens, aut dururum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali: quia motus, & passiones non habent rationem finis. Bonum autem, & malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus, & determinatio subiecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus, & dispositio. Dicit enim Philosophus in VII. Phys. (text. 17.) loquens de habitibus animæ, & corporis, quod sunt dispositiones quedam perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ista forma, & natura rei est finis, & cuius causa sit aliquid, ut dicitur in II. Physic. (text. 23.) ideo in prima specie consideratur & bonum, & malum, & etiam

mensura ad (1)

facile, & difficile mobile secundum quod aliqua natura est finis generationis, & motus. Unde in V. Metaph. (text. 25.) Philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquid disponitur bene, vel male: & in II. Ethic. (cap. v. parum à princ.) dicit, quod habitus sunt secundum quos ad passionem nos habemus bene, vel male: quando enim est modus conveniens nature rei, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quandam importat, ut dictum est (art. præc. ad 3.) unde non dicitur aliquid disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid: & si addatur bene, vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem, vel frigus non dicitur aliquid disponi bene, vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens, vel non conveniens. Unde & ipsæ figure & passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes, vel non convenientes nature rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones. Nam figura, prout convenit nature rei, & color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem, & frigus, secundum quod conveniunt nature rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas, & frigiditas ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet à quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (cap. de qual.)

Ad tertium dicendum, quod ista differentia difficile mobile non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis sed à dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est genus habitus: nam in V. Metaph. (text. 25.) dispositio ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divinum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta conditio contra habitum dupliciter. Uno modo sicut perfectum in eadem specie; ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur; & sic dispositio sit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo potest distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægri tudo, & sanitas; habitus vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non facili transmutentur, S. Thom. Op. Tom. II.

quia habent causas immobiles, sicut scientiæ, & virtutes: & secundum hoc dispositio non sit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur: & e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquid imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quia secundum hoc facile, & difficile mobile sint specificæ differentie, propter hoc quod ista pertinent ad passionem, & motum, & non ad genus qualitatis: nam ista differentia, quamvis per accidentis videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias, & per se differentias qualitatum; sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentie accidentales loco substantialem, inquantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III. 269

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf. art. 4. cor. q. 2. art. 1. ad 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. Unumquodque enim agit, secundum quod est actus. Sed Philosophus dicit in III. de Anima (text. 8.) quod cum aliquid sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea. Illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentia, ut patet in V. Meth. (text. 17.) Ergo esse principium actus per se convenit potentia. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia; & sic dispositio sit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo potest distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægri tudo, & sanitas; habitus vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non facili transmutentur, S. Thom. Op. Tom. II.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de bono conjugali (cap. XXI. paulo à princ.) quod habitus est quo aliquid agitur, enim

quæ est: & Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) quod *habitus est quo quis agit cum voluerit.*

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subjecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, alterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquid operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis nature, vel perducens ad finem. Unde & in V. Metaph. (tex. 35.) dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo, & principaliter important ordinem ad actum: quia, ut dictum est (art. præc.) habitus primo & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistit in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura, & ratio potentie est ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alicuius potentie ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas: & secundum hoc potest esse principium operationis: sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, & operatio actus secundus, ut patet in II. de Anima (tex. 5.)

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur habitus, vel habitus dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.) in quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X. de historia animalium (cap. 1. cir. princ.) quod homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana Nicolasus ad hunc. Edit. Patav. ad alterum disponitur. Ali. item secundum quem. Cod. Tarrac. secundum quam aliquid ad hoc disponitur. Vide infra quæst. l. art. 3. in corp.

potest facere operationem finis: & est simile in aliis.

ARTICULUS IV. 270

Utrum sit necessarium esse habitum.

Var. quæst. xx. art. 2. cor. 5. ver. quæst. 1. art. 1. cor. 5. ad 11. & 13. & quæst. 21. art. 2. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

1. Præterea. Habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam & potentie naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non sunt necessarii habitus esse.

2. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus, & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existens igitur potentia, superfluum fore habitum esse.

3. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus, & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existens igitur potentia, superfluum fore habitum esse.

Sed contra est quod *habitus sunt perfectiones quedam*, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17.) Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. hujus quæst.) habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem eius (a) secundum quam bene, vel male aliquid ad hoc disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur: & sic se habet ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia, & actu, & cuius substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter seipsum; ibi habitus, vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, & habitus locum non habet: quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cæleste sit compositum ex materia, & forma cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in I. dictum est quæst.

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana Nicolasus ad hunc. Edit. Patav. ad alterum disponitur. Ali. item secundum quem. Cod. Tarrac. secundum quam aliquid ad hoc disponitur. Vide infra quæst. l. art. 3. in corp.

QUESTIO L.

De subjecto habituum.

in sex articulis divisas.

DEinde considerandum est de subjecto habituum: & circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sic subjectum habituum secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio, utrum in potentis sensitiva partes possit esse aliquis habitus.

Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto, utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I. 171

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) *habitus est quo quis agit, cum voluerit*. Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

1. Præterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas diffisile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

2. Præterea. Omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus in Prædicamentis (cap. de qual.) sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habituum* nominati dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. 3. & 4.) habitus est quedam dispositio alicuius subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt à natura, non disponitur corpus per aliquam habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad actum. Dicitur autem (quæst. præc. art. 4.) quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est

Et 1. in

(quæst. lxxvi. art. 2.) non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem: quia natura cælestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt: ut sic disponatur bene, vel male ad formam, & ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones*, vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones*, vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem, & alia huiusmodi, quæ important quandam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 35.) quod *habitus est dispositio*; & dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.)

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt: ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perfectitur natura rei; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Esti quidem habeat forma (a) determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa; & ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in cor. art.) & propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum se ipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, & malum, sicut infesa patebit (quæst. lxx. art. 3.) eadem autem potentia se habet ad bonum, & malum: & ideo necessarii sunt habitus, ut potentia determinentur ad bonum.

St. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita Cod. Tarrac. Garcia, & editio Patav. Cod. Alcan. & editio Rom. determinare. Nicolasus legitur.

quæ est: & Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) quod *habitus est quæ quis agit cum voluerit.*

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subjecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis nature, vel perducens ad finem. Unde & in V. Metaph. (text. 25.) dicitur in definitione habitus, quod est *dispositio secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem.*

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo, & principaliter importat ordinem ad actum: quia, ut dictum est (art. præc.) habitus primo & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura, & ratio potentie est ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alicujus potentie ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas: & secundum hoc potest esse principium operationis: sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, & operatio *actus secundus*, ut patet in II. de Anima (text. 5.)

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur habitus, vel *habitudinis dispositio homo* ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.) inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X. de historia animalium (cap. 1. cir. princ.) quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando*

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana Nicolaus ad hunc. Edit. Patav. ad alterum disponitur. Alii item secundum quem. Cod. Tarrac. secundum quam aliquid ad hoc disponitur. Vide infra quæst. 1. art. 3. in corp.

potest facere operationem sui: & est simile in aliis.

ARTICULUS IV. 270

Utrum sit necessarium esse habitum.

Var. quæst. xx. art. 2. cor. & ver. quæst. 1. art. 1. cor. & ad 11. & 13. & quæst. 21. art. 2. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

1. Præterea. Habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam & potentie naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non sunt necessarii habitus esse.

3. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus, & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existens igitur potentia, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod *habitus sunt perfectiones quedam*, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17.) Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitum esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. hujus quæst.) habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem ejus (a) secundum quam bene, vel male aliquid ad hoc disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur: & sic se habet ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit ejus natura non sit composita ex potentia, & actu, & cujus substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter seipsum; ibi habitus, vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, & habitus locum non habet: quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cæleste sit compositum ex materia, & forma cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in I. dictum est quæst.

QUESTIO L.

De subjecto habitu.

in sex articulis divisas.

DEinde considerandum est de subjecto habitu: & circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio, utrum in potentia sensitiva partis possit esse aliquis habitus.

Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto, utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I. 171

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) *habitus est quæ quis agit, cum voluerit.* Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

1. Præterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea. Omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus in Prædicamentis (cap. de qual.) sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitudinem* nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. & 4.) habitus est quedam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt à natura, non disponitur corpus per aliquam habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad actum. Dicitur autem (quæst. præc. art. 4.) quod habitus est dispositio requiritur ubi subjectum est

Et 1. in

(quæst. lxxvi. art. 2.) non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem; quia natura cælestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene, vel male ad formam, & ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones*, vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones*, vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem, & alia hujusmodi, quæ important quandam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V. Metaph. (text. 25.) quod *habitus est dispositio*; & dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.)

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt; ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perfectitur natura rei; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Esti quidem habeat forma (a) determinatam unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa; & ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habet ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in cor. art.) & propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum se ipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, & malum, sicut infesa patebit (quæst. lxxv. art. 3.) eadem autem potentia se habet ad bonum, & malum; & ideo necessarii sunt habitus, ut potentia determinentur ad bonum.

St. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita Cod. Tarrac. Garcia, & editio Patav. Cod. Alcan. & editio Rom. determinatæ. Nicolaus & legitur.

in potentia ad multa. Operationes vero que sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius anime, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur, & habitatur ad prompte deservendum operationibus anime.

Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam: & hoc modo sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi habituales dispositiones dicuntur: non tamen perfecte habent rationem habituum, quia caute eorum ex sua natura de facile transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum, vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in comm. Præd. (in cap. de qualitatibus) sed dicebat, primam speciem qualitatibus pertinere tantum ad animam: & quod Aristoteles inducit in Predicamentis de sanitate, & ægritudine, non inducit, quasi pertineant ad primam speciem qualitatibus, sed per modum exempli; ut sit sensus, quod sicut ægritudo: & sanitas possunt esse facile, vel difficile mobiles; ita etiam qualitates primæ speciei, que dicuntur habitus, & dispositiones. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis: tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, & ægritudine, & de virtute, & de scientia: tum quia in VII. Phys. (text. 17.) ponit expresse inter habitus pulchritudinem, & sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem; & de actibus corporis qui sunt à natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparisonem ad tale subiectum, quia scilicet tali subiecto durante, amoveri non possunt: vel quia sunt difficile mobiles per comparisonem ad alias dispositiones. Sed qualitates anime sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit, quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Greco habetur. Qualitates autem anime dicuntur simpliciter habitus.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales, que sunt in prima specie qualitatibus, ut quidam posuerunt, differunt à qua-

litatibus tertie speciei in hoc quod qualitates tertie speciei sunt ut in fieri, & ut in motu, unde dicuntur passiones, vel passibiles qualitates: quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatibus. Sed hoc improbat Simplicius in comment. Prædicam. (cap. de qualitatibus) quia secundum hoc calefactio esset in tertio specie qualitatibus, calor autem in prima: Aristoteles autem ponit calorem in tertio. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quod passio, vel passibilis qualitas, & dispositio, & habitus differunt in corporibus secundum intentionem, & remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulterius tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus: ut sic dispositio sit quædam intentio, seu perfectio passionis, vel passibilis qualitatibus, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intentio, & remissio non important diversitatem ex parte ipsius forme, sed ex diversa participatione ipsius subiecti; & ita non diversificarentur per hoc speciem qualitatibus.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 2. ad 1.) commentario ipsarum qualitatibus passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis: & ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, que sunt calidum, frigidum, humidum, & secum, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem, & sanitatem. Primo autem, & per se non est alteratio secundum huiusmodi habitus, & dispositiones.

ARTICULUS II. 221

Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

I. dist. xxvi. art. 3. ad 4. 18. 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim & habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est (quæst. xl. art. 3.) Sed natura magis attenditur secundum essentiam anime quam secundum potentiam: quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, & forma ejus. Ergo habitus sint in anima secundum ejus essentiam, & non secundum potentiam.

2. Præ-

2. Præterea. Accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens. Sed potentia anime sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est (quæst. lxxvi. art. 1.) Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentie.

3. Præterea. Subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatibus, est prior quam potentia, que pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia anime sicut in subiecto.

Sed contra est quod Philosophus in I. Eth. (cap. ult.) ponit diversos habitus in diversis partibus anime.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 2. & 3.) habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima est forma completiva humane nature. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus, vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus.

Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II. Pet. 1. 4. (a) *Ut simus consortes nature divine*; sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicitur (quæst. cx. art. 4.)

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas: quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (quæst. xl. art. 4.) Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia anime pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma, & natura, ad quam aliquid disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius; & sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris: & hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittit potentiam, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentiam autem

semper importat ordinem ad operationem, que est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem: unde est posterior potentia.

Vel potest dici, quod habitus præponitur potentia sicut completum incompleto, & actus potentie: actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis, & temporis, ut dicitur in VII. & IX. Metaph. (text. 13. & seq.)

ARTICULUS III. 223

Utrum in potentia sensitiva partis possit esse aliquis habitus.

III. dist. xxviii. quæst. 1. art. 1. cor. 18. dist. xxxviii. quæst. 11. art. 4. 18. cor. quæst. 1. art. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in potentia sensitiva partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita & sensitiva. Sed in potentia nutritiva partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentia sensitiva partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea. Sensitiva partes sunt communes nobis, & brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, que in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea. Habitus anime sunt scientia, & virtutes: & sic ut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliqua scientia; cum scientia sit universalium, que vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. xi. in princ.) quod aliqua virtutes, scilicet temperantia, & fortitudo, sunt irrationalium partium.

Respondeo dicendum, quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu nature; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu nature, sic ordinantur ad unum, sicut & natura: & ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu nature operantur.

Secundum vero quod operantur ex imperio ratio-

(a) *Fulgata: ut... efficiamini divine consortes nature.*

rationis, sic ad diversa ordinari possunt: & sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt nata obedire imperio rationis, & ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natae sunt obedire imperio rationis, & ideo in eis esse possunt aliqui habitus: nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I. Ethic. (cap. ult.) dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ: & sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas, & pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter; hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in Lib. LXXXI. Q. (quæst. xxxv. non longe à princ.) quod videmus inhumanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu: quod cum in eorum consuetudinem vertitur, domit, & manifesta vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis: quia non habent dominium utendi, vel non utendi; quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III. de Anima (tex. 17.) sed vires rationales apprehensivæ natae sunt accipere à viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit cap. 11. de memoria (& reminisc. à med.) quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum quia etiam illæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus, & auditus, & huiusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut & membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV. 274

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Ioh. quæst. L. art. 3. cor. & quæst. LIII. art. 3. cor. & quæst. LVI. art. 1. & quæst. LXXII. art. 2. cor. & cor. quæst. XXXI. art. 2. cor. & quæst. LXXII. art. 2. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Sed operationes hominis sunt communes animæ, & corpori, ut dicitur in I. de Anima (tex. 64. & seq.) Ergo & habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III. de Anima (tex. 64.) Ergo intellectus non est subiectum alicujus habitus.

2. Præterea. Omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma, & materia, habet potentiam, & actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia, & actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia, & forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima, & corpore.

3. Præterea. Habitus est dispositio secundum quam aliquid bene, vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 25.) Sed quod aliquid bene, vel male sit dispositum ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam in II. de Anima (tex. 94.) dicitur, quod melles carne bene aptos mente videmus. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed contra est quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. 11. 111. & 2.) ponit scientiam, & sapientiam, & intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectu parte animæ.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinari. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere, quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium homi-

QUÆST. L. ART. IV. & V. 223

hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto; quæ erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in III. de Anima (tex. 8. & 18.) quod intellectus possibilis cum (a) sic fiat singularis, id est cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum, eo modo quo sciens dicitur esse in actu: quod quidem accidit, cum aliquis (b) potest operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante addicere, aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cuius est operatio, ita etiam ejus est habitus cuius est operatio. Intelligere autem, & considerare est proprius actus intellectus. Ergo & habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in comment. Prædicam. (cap. de quæst.) quod quia omnis operatio hominis est quodammodo conjuncta, ut Philosophus dicit in I. de Anima (tex. 64. & seq.) ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti: & per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proponit procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentie ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ, & corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I. de Anima (tex. 66.) Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 3. & 39.) Unde relinquatur quod habitus intellectus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ, & corpori.

(a) Ita cod. Alean. edit. Rom. & Nicolaj. Al. deest sic. (b) Al. possit.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus. Illi enim competit esse subiectum habitus quod est in potentia ad multa; & hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia ad esse sensibile convenit materię corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam, & actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivæ interioris præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum: & sic habitus intellectus secularis potest esse in istis viribus, principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V. 275

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sup. quæst. XLIX. art. 4. & II. d. h. xxvii. art. 1. ad 2. & III. d. h. xxxiii. quæst. 1. art. 1. cor. & d. h. xxvii. quæst. 11. art. 3. ad 5. & quæst. 1. art. 1. cor. & art. 2. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actus. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicujus habitus.

2. Præterea. In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, qui est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea. In potentis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinate. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum à ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate: est enim justitia habitus quidam secundum quem aliqui volunt, & operantur iuste, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. in princ.) Ergo voluntas est subiectum alicujus habitus.

Ref-

Respondeo dicendum, quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari: & ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est quo quis vivit, cum voluerit, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in intellectu est aliqua species, que est similitudo objecti; ita oportet in voluntate, & in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinatur in suum objectum; cum nihil aliud sit actus appetitiva virtutis quam inclinatio quædam, ut supra dictum est (quæst. vi. art. 4. & quæst. xxxi. art. 2.) Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentie, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vite quod vis appetitiva inclinatur ad aliquid determinatum; ad quod non inclinatur ex natura potentie, quæ se habet ad multa, & diversa; ideo necesse est quod in voluntate, & in aliis virtutibus appetitivis sint quedam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, & nullo modo patiens; sed voluntas, & quælibet vis appetitiva est movens, & motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Et ideo non est similibus ratio de utroque: nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentie inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinaret, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI. 276

Utrum in Angelis sit aliquis habitus.

Inf. quæst. l. art. 1. corp.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii in vi. cap. de cæl. Hier. (parum à princ.) Non convenit arbitrarî virtutes intellectuales, id est spirituales, more accidentium, quemadmodum & in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet Angelis, esse, ut aliud in alio sit, sicut in subiecto: accidens enim omne illine repulsum est. Sed omnis habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

2. Præterea. Sicut Dionysius dicit in cap.

iv. de cæl. Hier. (parum à princ.) sancta celestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. Sed semper quod est per se, est prius, & potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentie per se ipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem (loc. cit.) subdit: Si enim hoc esset, non utique maneret in semet ipsis harum essentia, nec deservire per se, quantum foret possibile, voluisset.

3. Præterea. Habitùs est dispositio quædam ut dicitur in V. Metaph. (tex. 23.) Sed dispositio, ut ibidem dicitur, est ordo habentis partes. Cum ergo Angeli sint simplices substantie, videtur quod in eis non sint dispositiones, & habitus.

Sed contra est quod Dionysius dicit vi. cap. cæl. Hier. (parum à princ.) quod Angeli prima hierarchie nominantur calefacientes, & Toroni, & effusio sapientie, manifestatio deformum ipsorum habituum nominis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in Angelis non esse habitus: sed quod quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus post prædicta verba quæ induximus (in arg. 2.) dicit: Habitùs earum, atque virtutes quæ in eis sunt essentialiter sunt propter immaterialitatem. Et hoc etiam Simplicius dicit in comment. Prædicam. (cap. de qual.) Sapientia quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia: omnia enim quæ sunt divina, & per se sufficientia sunt, & in seipsis existentia.

Quæ quidem positio partim habet veritatem, & partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis (quæst. xi. art. 4.) quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantur igitur prædicti Commentatores, quod Angeli sunt immateriales, & quod non est in illis potentia materie, secundum hoc ab eis habitum excluderunt, & omne accidens. Sed quia licet in Angelis non sit potentia materie, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei) ideo, inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inventiri.

Sed quia potentia materie, & potentia intellectualis substantie non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in comment. Prædicam. (loc. sup. cit.) quod habitus intellectualis substantie non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus, & immaterialibus speciebus, quæ continentur in seipsis.

Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, & aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectu, est in po-

ten-

tentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium: & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est) sed cum permixtione alicujus potentie; & tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in I. dictum est (quæst. lv. art. 3.) inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actus, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, & alia secundum modum suæ substantie, ut dicitur in lib. de Causis (propof. 8. & 13.) & tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc ad attingendum ad ipsam Deum per intellectum, & voluntatem indiget aliquibus habitibus, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus, & accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per se ipsos entes, quin participent sapientiam, & bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non sunt partes essentie, sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, & voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum,

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de causa habituum: & primo quantum ad generationem ipsorum; secundo quantum ad augmentum; tertio quantum ad diminutionem, & corruptionem.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum aliquis habitus sit à natura. Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur.

Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus.

S. Thom. Oper. Tom. II.

Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo.

ARTICULUS I. 277

Utrum aliqui habitus sit à natura.

Inf. quæst. lxxi. art. 1. & 2. quæst. xlviii. art. 15. & III. dist. xxxi. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & ver. quæst. 1. art. 8.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit à natura. Eorum enim quæ sunt à natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est quo quis vivit, cum voluerit, ut dicit Commentator in III. de Anima (comment. 18.) Ergo habitus non est à natura.

2. Præterea. Natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentie anime sunt à natura. Si igitur habitus potentiarum à natura essent, habitus, & potentia essent unum.

3. I. cetera. Natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (quæst. xi. art. 4.) Si igitur habitus aliqui essent à natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non est à natura.

Sed contra est quod in VI. Ethic. (cap. vi.) inter alios habitus ponitur intellectus principium, qui est à natura: unde, & principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo secundum naturam speciei; sicut natura est homini esse rationale, & igni ferri sursum. Alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati, vel Platoni esse ægrotativum, vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter. Uno modo quia totum est à natura; alio modo quia secundum aliquid est à natura, & secundum aliquid est ab exteriori principio, sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est à natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est à natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu, secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debet humane speciei, extra quam nullus homo invenitur: & hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quantum latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam

ff

ram

ram individui: & huiusmodi dispositio potest esse, vel totaliter à natura, vel partim à natura, & partim ab exteriori principio, sicut dictum est (hic sup.) de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animæ, ut dictum est (quæst. l. art. 2.) potest quidem esse naturalis, & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter à natura. In Angelis liquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas; quod non competit humanæ nature, ut in I. dictum est (quæst. l. v. art. 2.) Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim à natura existentes, & partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, & aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis: ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte: & simile est in ceteris. Sed quid sit totum, & quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine Posteriorum (text. ult. circ. med.) ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigenus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse *sententia virtutum*. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationem naturales: sunt enim quidam dispositio ex propria corporis comple-

xione ad caliditatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de natura, secundum quod dividitur contra rationem, & voluntatem; cum tamen ipsa ratio, & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentia, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret quod esset actus omnium, quod solus Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actuale similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia Angelis per se ipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, & actus omnium. Unde oportet quod superaddatur potentie intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum: quia per participationem divini intellectus, & non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non equaliter se habet ad causas omnes diversitates habituum: quia quidam possunt causari à natura, quidam non, ut supra dictum est (in solut. præc.) Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

ARTICULUS II. 278

Utrum aliquis habitus causetur ex actu.

Inf. quæst. lxxii. art. 2. & mala. quæst. vi. art. 11. ad 4. & 6. & ver. quæst. vi. art. 9. corp. & ad 10. & art. 11. ad 13.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 1.) Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, in quantum est aliquid receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta, vel infrigidata; quod autem producat actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente, vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens, & motum, agens, & pa-

tens:

ARTICULUS III. 279

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Inf. quæst. lxxii. art. 4. corp. & l. dist. xvi. quæst. vi. art. 3. & ver. quæst. vi. art. 9.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit generari habitus. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia; quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem; ita contingit actum crescere per intensivum. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

Præterea, Sanitas, & agilitudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem, vel sanari, vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. vii. parum ante fin.) quod *sicut una hirundo non facit, nec invidiam; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucorum temporum*. Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectæ virtutis, ut dicitur in I. Ethic. (ibid. & cap. x. & xiii.) Ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondetur dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) habitus per actum generatur, in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc aptum quod aliqua qualitas causatur in passivo, oportet quod actum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest totaliter vincere solum combustibile, non latius inflammât ipsum; sed paulatim abicit contrarias dispositiones, ut se totaliter vincens ipsum, & similitudinem suam ipsi imponat.

Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet dispositivè; & ad multa. Judicatur autem per eandem rationem, si actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes, & circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, nisi fuerit in idem ut in pluribus per modum naturæ quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod duplex est passivum unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles III. de Anima, & x.

tiens: quod est impossibile, ut dicitur in III. Physic. (text. 8.)

Præterea, Effectus non potest esse nobilior causæ. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum: quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddidit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) docet, habitus virtutum, & virtutum ex actibus causari.

Respondetur dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi: & in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales non possunt aliquid conficere, vel dissolvere, ut dicitur in II. Ethic. (in princ. lib.)

Invenitur autem aliquid agens in quo est principium activum, & passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, secundum quod movetur à vi apprehensiva res presentante objectum: & ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus; habet sicut principium activum, pro positionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum. Nam omne quod patitur, & movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva, & mota, quæ nominatur habitus: sicut habitus virtutum moralium causatur in appetitivis potentiis, secundum quod movetur à ratione; & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur à primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, in quantum est agens, non recipit aliquid; sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à movente: & sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens, & motum: nihil autem prohibet, idem à seipso moveri secundum diversa, ut in VIII. Physic. (text. 28. & 29.) probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, in quantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilior principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actum: consuetudines generatur; & intellectus principiorum est nobilior principium quam scientia conclusionum.

20.) *passivum*, qui est ratio particularis, id est vis cogitativa cum memorativa, & imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquid activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni: quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eisdem actibus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus in lib. de Memoria, & reminiscentiâ (cap. 11. non procul a fin.) dicit, quod *meditatio consuevit memoriam*. Habitum autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magis virtutis, sicut quandoque medicina fortis sanum inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 280

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusus à Deo.

1. diff. xviii. quest. 1. art. 3. corp. & III. diff. xxiii. quest. 11. art. 2. ad 3. & veris. quest. xli. art. 1. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim equaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet: quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit nature ipsorum: quia *divina providentia est naturam salvare*, ut dicit Dionysius 18. cap. de Divin. Nominibus (part. 4. parum ante fin. lect. 23.) Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (art. 2. & 3. præc.) Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus procedere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, & alterum infusum: quod videtur esse impossibile: non enim due formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xv. 5.

(4) *Vulgata adimplebit.*

(a) *Implevit cum Dominus spiritum sapientia, & intellectus.* Sed sapientia, & intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

Respondetur dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ nature, quæ est ultima, & perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (quest. v. art. 5.) Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ nature. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quest. cv. art. 6.) Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam potest causari; ita etiam quandoque ad ostendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut Apollolis dedit scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam æqualiter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest, sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod nature convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus qui producentur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum.

in tres articulos divisas.

Deinde considerandum est de augmento habituum: & circa hoc queruntur tria. Primo, utrum habitus augeantur.

Se-

Secundo, utrum augeantur per additionem. Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I. 281

Utrum habitus augeantur.

Inf. quest. lxxv. art. 1. & 2. corp. & ver. quest. 1. art. 11. & quest. v. art. 3. & X. Ethic. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V. Physic. (text. 18.) Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.) Sed perfectio, cum importet finem, & terminum, non videtur posse recipere magis, & minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis, & minus, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII. Physic. (text. 15. & 17.) Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est quod falsus est quidam habitus, & tamen augeri: unde discipuli Domini dicunt: *Dominus, adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. xvii. 5. Ergo habitus augeatur.

Respondetur dicendum, quod augmentum, sicut & alia ad quantitatem pertinentia, à quantitatibus corporalibus ad res spirituales, & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde & in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius, ut Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. vi. 13. à princ.) Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo secundum ipsam formam; alio modo secundum quod subiectum participat formam. In quantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, (a) sic dicitur ipsa esse parva, vel magna; puta magna, vel parva sanitas, vel scientia. In quantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subiecti, dicitur magis, & minus; puta magis, vel minus album, & sanum.

Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam, aut subiectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, & alia secundum quod participatur in subiecto.

Secundum hoc igitur, circa intentionem, & remissionem habituum, & formarum fuerunt quatuor opiniones apud Philosophos, ut Simplicius narrat in comment. Prædicamentorum (cap. de qualitate.) Plotinus enim, & alii Platonici ponebant, ipsas qualitates, & habitus suscipere magis, & minus, propter hoc quod materiales erant; & ex hoc habebant in determinationem quandam propter materiam infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant, quod ipsæ qualitates, & habitus secundum se non recipiant magis, & minus; sed *qualia dicuntur magis, & minus*, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis, & minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis (loc. cit.) Tertia fuit opinio Stoicorum modica inter has: posuerunt enim, quod aliquid habitus secundum se recipiunt magis, & minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium, quod qualitates, & formæ immateriales non recipiunt magis, & minus, materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud, secundum quod fortiter aliquid speciem oportet esse fixum, & stans, & quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo, vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in VIII. Metaph. (text. 10.) quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio, vel diminutio, variat speciem*. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res secundum se ipsam, vel secundum aliquid sui fortiter rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: & hujusmodi sunt calor, & albedo, & alia hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, & multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum se ipsa diversificari in plus, vel in minus, & nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est interior, & remissor; & tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam

(a) Ita possum codi. & editi. Cod. Alcan. sic dicitur ipsa esse magna, vel parva, vel parva.

corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem in natura animalis, cui possunt dispositiones diversae convenire esse: unde potest variari dispositio in plus, vel minus; & tamen temper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. 111. paulo post princ.) quod sanitas ipsa recipit magis, & minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno, & eodem semper; sed remota permanet sanitas usque ad aliquam. Huiusmodi autem diversae dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum excessum, & defectum: unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissima commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major, vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas, vel forma possit secundum seipsum augeri, vel minui, & qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates, & formae recipere magis, & minus, & quaedam non. Huiusmodi autem diversitas causam simpliciter assignari (loc. sup. cit.) ex hoc quod substantia secundum seipsum non potest recipere magis, & minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subiecto, caret intentione, & remissione. Unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis, & minus. Et quia quantitas propria est substantiae, forma, & figura etiam continguntur quantitati; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis, aut minus. Unde Philosophus dicit in VII. Physic. (text. 154.) quod cum aliquid accipit formam, & figuram, non dicitur auferri, sed magis fieri. Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes à substantia, & conjunguntur positionibus, & actionibus, recipiunt magis, & minus secundum participationem subiecti.

Potest autem, & magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (loc. sup.) id à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, & stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis, & minus. Uno modo quia participans habet speciem secundum ipsam: & inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis, & minus: & propter hoc Philosophus dicit in VIII. Metaph. (text. 10.) quod sicut numerus non habet magis, neque minus, sic neque substantia, quae est secundum speciem, id est quantum ad participationem formae specificae, sed si quidem cum materia, id est secundum materiales dispositiones, inveniuntur magis, & minus in sub-

(a) Ita cum cod. Tarant. Nicolaj, & edit. Patav. Edit. Rom. aliisque cum cod. Alex. concluditur. (b) A. & stans, & indivisibile.

stantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae. Unde oportet quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis, & minus, quia unaquaque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, & tricubitum; & de relationibus, ut duplum, & triplum; & de figuris, ut trigonum, & tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Prædicam. (cap. de qualitat.) ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis, & minus, dicit: Quæ quidem recipiuntur trigoni rationem, & circuli, & similiter trigona, vel circuli, sunt: quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione: unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participant.

Sic igitur patet quod cum habitus, & dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII. Physic. (text. 174.) dupliciter potest intentio, & remissio in habitibus, & dispositionibus considerari. Uno modo secundum se, prout dicitur major, vel minor sanitas, vel major, vel minor scientia; quæ ad plura, vel pauciora se extendit. Alio modo secundum participationem subiecti, prout scilicet equalis scientia, vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus, & dispositio dat speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicitur (quæst. LXVI. art. 1. & 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis derivatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam nomen augmenti, cuius terminus est magnitudo, derivatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subiecti, in quantum est esse specificum, neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species memoratorum: unde nihil prohibet quin recipiat magis, & minus.

Ad tertium ergo dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus virtutis specificis, in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum, & frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum, & ægrotum.

Et similiter, facta alteratione secundum passionem appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam, & virtutes, ut dicitur in VII. Physic. (text. 20.)

ARTICULUS II.

Utrum habitus auzeantur per additionem.

Inq. quæst. LXVI. art. 1. & 2. corp. & cor. quæst. 1. art. 11. & quæst. v. art. 3. & X. Ethic. lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est (art. præc.) à quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione: unde in I. de generatione (text. 31.) dicitur, quod augmentum est præexistenti magnitudini additionem. Ergo & in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

Præterea. Habitibus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

Præterea. Sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Physic. (text. 84.) Ex calido fit magis calidum, nullo fusto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum. Ergo participatione nec in aliis formis quæ augetur, est aliqua additio.

Respondeo dicendum, quod huius questionis solutio dependet ex præmissis. Dicitur enim supra (art. præc.) quod augmentum, & diminutio in formis quæ intenduntur, & remittuntur, accidit uno modo ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum, & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quod subiectum magis, vel minus perfecte participat unam, & eandem formam: & sicut per agens quod est actu, sic aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII. Metaph. (text. 32.) ita per actionem intentam ipsius agentis efficitur magis calidum, tamquam perfectius participans formam, non tamquam formæ aliquid adda-

tur. Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formæ, iam dictum est (art. præc.) quod talis additio, vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse, nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frugebat in una parte, quando jam in pluribus partibus frigit; vel quia aliquid aliud subiectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utroque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, sed majus.

Sed quia quaedam accidentia augetur secundum seipsum, ut supra dictum est (art. præc.) in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur, vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; & tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intentionem secundum participationem subiecti, in quantum scilicet idem motus potest magis, vel minus expedire, aut prompte fieri.

Similiter etiam, & scientia potest augeri secundum seipsum per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones Geometriæ addiderit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subiecti per intentionem, prout scilicet expeditius, & clarior unus homo se habet alio in eadem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem: quia non dicitur animal simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem pertineat, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitarum, quæ non augetur nisi secundum intentionem ex parte subiecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicitur (quæst. LXVI. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo per additionem subiecti ad subiectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intentionem abique omni additione, sicut est in his quæ ratiunt, ut dicitur in IV. Physic. (text. 63.)

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam; sed facit quod

quod subiectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam; & ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum, aut album, non est in potentia ad formam, cum jam acta formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; & hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

283

Utrum quilibet actus auget habitum.

II. d. ff. xlii. quest. 11. art. 1. quest. 1. ad 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus auget habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliorum, ut supra dictum est (quest. 11. art. 2.). Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea. De similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 2.). Ergo si aliqui actus augetur habitum, quilibet actus augetur ipsum.

3. Præterea. Simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra. Idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II. Ethic. (cap. 11. circ. med.) aliqui actus ab habitu procedentes diminuant ipsum, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondetur dicendum, quod similes actus similes habitus causant, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.). Similitudo autem, & dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem, vel diversam, sed etiam secundum eandem, vel diversam participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus albo magis albo: nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V. Physic. (text. 52.). Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (quest. xi. art. 3. & quest. 1. art. 5.) sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habita secundum actum non respondentem proportionaliter intentioni habitus.

Si igitur intentio actus proportionaliter æquetur intentioni habitus, vel etiam superex-

(a) *Es ex eod. Nicolajus. Al.* quædam, & non corrumpitur.

cedat, quilibet actus, vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec qualibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum: ita etiam multiplicatis actibus crecit habitus. Si vero intentio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de diminutione, & corruptione habituum: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum habitus corrumpi possit.

Secundo, utrum possit diminui.

Tertio de modo corruptionis, & diminutionis.

ARTICULUS I.

284

Utrum habitus corrumpi possit.

I. quest. lxxxix. art. 5. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitua enim inest sicut natura quædam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

2. Præterea. Omnis corruptio formæ, vel est per corruptionem subiecti, vel est à contrario; sicut egritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia intellectus, qui est subiectum ejus, est substantia (a) quædam, quæ non corrumpitur, ut dicitur in I. de Anima (text. 65.). Est similiter etiam non potest corrumpi à contrario: nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in VII. Metaph. (text. 52.). Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea. Omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ: quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum cor-

poris. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: unde ponitur quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: & sicut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. x. in med. virtutes sunt permanentiores disciplinæ).

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro de longitudine, & brevitate vitæ (cap. 11.) quod scientia corruptio est obliuio, & deceptio. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit: & ex contrariis actibus virtutes generantur, & corrumpuntur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 11. non multum à prin.).

Respondetur dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, & cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate, & aegritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam qui estis principaliter in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (q. 1. art. 3. ad 3.) & ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habeat contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibiles in intellectu possibili existentes non habeat aliquod contrarium: neque iterum (a) intellectui agentis, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis & per se, & per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practico-rum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. in fin.) de prudentia, quod non perditur per oblivionem.

S. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita eod. & editi passim: Editi Rom. in intellectu agente; & max in cod. Tarac. unit. titur qui est causa ejus

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causa dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationis quæ est, Bonum est, bonum contraria est ea quæ est, Bonum non est bonum, secundum Philosophum II. Perihem. (cap. ult. à med.). Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per fallam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit, quod deceptio est corruptio scientiæ, sicut supra dictum est (in arg. Sed eor.). Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1.) de quibus est eadem ratio quæ est de scientia, vel opinione.

Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales: & eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitibus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis, vel viti.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. x. non longe à fin.) habitus similitudinem habet naturæ, & deficit tamen ab ipsa: & ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removeatur.

Ad secundum dicendum, quod et si speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium; enuntiationibus tamen, & processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dicitur est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod scientia non removeatur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impediendum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impediendum afferitur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus: & similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, virtutes esse permanentiores disciplinæ, intelligendum est non ex parte subiecti, vel causæ, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

Gg

AR-

quod subiectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam; & ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum, aut album, non est in potentia ad formam, cum jam acta formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participatiōis modum; & hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

283

Utrum quilibet actus auget habitum.

II. d. ff. xlii. quest. 11. art. 1. quest. 1. ad 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus auget habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliorum, ut supra dictum est (quest. 11. art. 2.). Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea. De similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 2.). Ergo si aliqui actus augetur habitum, quilibet actus augetur ipsum.

3. Præterea. Simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra. Idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II. Ethic. (cap. 11. circ. med.) aliqui actus ab habitu procedentes diminuant ipsum, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondetur dicendum, quod similes actus similes habitus causant, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.). Similitudo autem, & dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem, vel diversam, sed etiam secundum eandem, vel diversam participatiōis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus albo magis albo: nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V. Physic. (text. 52.). Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (quest. xi. art. 3. & quest. 1. art. 5.) sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habita secundum actum non respondentem proportionaliter intentioni habitus.

Si igitur intentio actus proportionaliter æquetur intentioni habitus, vel etiam superex-

cedat, quilibet actus, vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec qualibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum: ita etiam multiplicatis actibus crecit habitus. Si vero intentio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

in tres articulos diuisa.

Deinde considerandum est de diminutione, & corruptione habituum: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum habitus corrumpi possit.

Secundo, utrum possit diminui.

Tertio de modo corruptionis, & diminutionis.

ARTICULUS I.

284

Utrum habitus corrumpi possit.

I. quest. lxxxix. art. 5. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitua enim inest sicut natura quædam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

2. Præterea. Omnis corruptio formæ, vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario; sicut egritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superueniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia intellectus, qui est subiectum ejus, est substantia (a) quædam, quæ non corrumpitur, ut dicitur in I. de Anima (text. 65.). Est similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt ad inuicem contrariae, ut dicitur in VII. Metaph. (text. 52.). Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea. Omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ: quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum cor-

poris. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: unde ponitur quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: & sicut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. x. in med. virtutes sunt permanentiores disciplinæ).

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro de longitudine, & breuitate vitæ (cap. 11.) quod scientia corruptio est obliuio, & deceptio. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit: & ex contrariis actibus virtutes generantur, & corrumpuntur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 11. non multum à prin.).

Respondetur dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, & cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate, & aegritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam qui estis principaliter in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (q. 1. art. 3. ad 3.) & ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habeat contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibiles in intellectu possibili existentes non habeat aliquod contrarium: neque iterum (a) intellectui agentis, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliqui habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis & per se, & per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practico-rum, qui nulla obliuione, vel deceptio corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. in fin.) de prudentia, quod non perditur per obliuionem.

S. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita codæ, & editi passim: Editi Rom. in intellectu agente; & max in cod. Tarac. omit-titur qui est causa ejus

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causa dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationis quæ est, Bonum est, bonum contraria est ea quæ est, Bonum non est bonum, secundum Philosophum II. Perihem. (cap. ult. à med.). Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per fallam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit, quod deceptio est corruptio scientiæ, sicut supra dictum est (in arg. Sed con.). Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1.) de quibus est eadem ratio quæ est de scientia, vel opinione.

Quædam vero sunt in parte animæ appetitiua, quæ sunt virtutes morales: & eadem ratio est de vitis oppositis. Habitibus autem appetitiuæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetituum partem mouere. Unde per iudicium rationis in contrarium mouentis quocumque modo, scilicet siue ex ignorantia, siue ex passione, vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis, vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. x. non longe à fin.) habitus similitudinam habet naturæ, & deficit tamen ab ipsa: & ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removeatur.

Ad secundum dicendum, quod et si speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium; enuntiationibus tamen, & processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dicitur est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod scientia non removeatur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impediendum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impediendum afferitur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus: & similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, virtutes esse permanentiores disciplinæ, intelligendum est non ex parte subiecti, vel causæ, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

Gg

AR-

(a) Ita ex codæ, Nicolajus. Al. quædam, & non corrumpitur.

ARTICULUS II. 285

Utrum habitus possit diminui.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitibus enim est quedam qualitas, & forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, essi corrupti possit, diminui non potest.

2. Præterea. Omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur, & remittitur; alioquin loqueretur quod aliqua species de suis individualibus prædicaretur secundum magis, & minus. Si vero secundum participationem subiecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei, & subiecto. Cuiusque autem forme convenit aliquid proprium præter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I. de Anima (text. 13.) Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis: quod est impossibile.

3. Præterea. Ratio & natura habitus, sicut & cuiuslibet accidentis, consistit in concrectione ad subiectum; unde & quodlibet accidens diffinitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur, neque remittitur, neque etiam secundum concrectionem sui ad subiectum diminui poterit; & ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem, & diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum, quod habitus dupliciter diminuitur, sicut & augetur, ut ex supradictis patet (quæst. LIII. art. 1.)

Et sicut ex eadem causa augetur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuitur ex qua corumpuntur. Nam diminutio habitus est quedam via ad corruptionem, sicut & converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex: & secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentie ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura, vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quedam diminutio essentia habitus non habet principium ab habitu, sed à participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam à subiecto secundum suam rationem; aliter tamen, & aliter. Nam accidens significatur in abstracto importat habitudinem ad subiectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad subiectum: nam albedo dicitur quæ aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia: dicimus enim, quod simitas est curbitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo à subiecto, & terminatur ad accidens, dicitur enim album quod habet albedinem, propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tamquam genus, quod est prima pars definitionis: dicimus enim, quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto, & huiusmodi est intensio, & remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur magis, & minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus, & aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augetur, vel diminuitur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet (quæst. LIII. art. 2.)

ARTICULUS III. 286

Utrum habitus corrumptur, vel diminuat per solam cessationem ab opere.

2. 2. quæst. XXIV. art. 10. & I. dist. XVII. q. 11. art. 3. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non corrumptur, aut diminuitur per solam cessationem ab opere. Habitibus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet (quæst. XI. IX. art. 2. ad 3.) Sed passibiles qualitates non corumpuntur, neque diminuitur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non inimuet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuitur, neque corumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea. Corruptio, & diminutio sunt quedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio, vel corruptio habitus.

3. Præterea. Habitus scientie, & virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea vero quæ sunt supra tempus, non corumpuntur, neque diminuitur per

tem-

temporis distinuitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumptur, vel diminuitur per temporis distinuitatem, si diu aliquis ab exercitio permaneat.

Sed contra est quod Philosophus in Libro de longitudine, & brevitate vite (cap. 11.) dicit, quod corruptio scientie non solum est deceptio, sed etiam oblitio: & etiam in VIII. Ethic. (cap. v. parum à princ.) dicitur, quod multas amicitias inappellatio dissolvit: & eadem ratione illi habitus per cessationem ab actu diminuantur, vel tolluntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in VIII. Physic. (text. 27.) aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ forme, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens.

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum, in quantum scilicet removetur actus, qui prohibet causas corrumptentes, vel diminuentes habitum. Dicitur enim (art. præc.) quod habitus per se corumpuntur, vel diminuantur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcreverunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu precedentem, huiusmodi habitus diminuantur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu; ut patet etiam in scientia, & in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, & passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multe passiones, & operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, & aliorum quæ exterius movent. Unde corrumptur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes; ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succedantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, & quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumptur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumperetur, si per hoc incretaret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem, vel diminutionem, sicut dicitur in I. Thom. Op. Tem. II.

minutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus; sed pars sensitiva subiacet temporis: & ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, & etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit in IV. Physic. (text. 117.) quod tempus est causa oblitiois.

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de distinctione habituum: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo, utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

Quarto, utrum unus ex multis habitus constituitur.

ARTICULUS I. 287

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

2. 2. quæst. LXVII. art. 5. corp. & III. dist. XXXIII. quæst. 1. art. 1. quæst. 3. corp. & dist. XXXV. quæst. 11. art. 3. quæst. 2. ad 3. & quæst. 1. art. 12. ad 4. & quæst. art. 2. ad 11.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundum idem distinguantur, multiplicato uno, multiplicatur & aliud. Sed secundum idem potentia, & habitus distinguuntur, scilicet secundum actus, & objecta. Similiter ergo multiplicatur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea. Potentia est virtus quedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium: quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea. Sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum, quod sicut supra

Gg 2 dic-

dicitur est (quæst. XLIX. art. 4.) habitus sunt dispositiones quedam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto: eo quod unus subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiatur humani corporis partes *humane*, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus, vel dispositio sanitatis; si vero accipiatur partes similes, ut nervi, & ossa, & carnes, eorum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si vero accipiatur membra, ut manus, & pes, & huiusmodi, eorum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus, vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentie esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (quæst. LI. art. 2.) Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subiectum, ut ex supra dictis patet (ibid.) Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens; ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum, vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quedam qualitates, aut formæ inherentes potentie, quibus inclinatur potentia (a) ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut & plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V. Metaph. (text. 33.) ea enim sunt diversa generum quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 1. ad med.) quod ad ea que sunt genere altera, sunt etiam animæ particule alia. Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, & per consequens habi-

(a) Ita codd. Alcan. & Terrac. & Edit. Patav. Edit. Rom. ad determinationem actus. Nicolajus ad terminationem actus. (b) A. possent.

tuum. Quæcumque autem sunt diversa generum, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, & diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unus: & sicut sunt genera generum, & species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum, & potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentialitatem, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit: & ideo nihil prohibet, in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentie, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non (b) possunt esse unius potentie simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figure, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II. 238

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Insa. art. 3. cor. & quæst. LX. art. 1. cor. & 9. LXIII. art. 4. cor. & V. Ethic. lect. 1. fin. & II. de Anima lect. 16. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientie est contrarium, sicut medicina *sani*, & *agri*. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea. Diverse scientie sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat Naturalis, & Astrologus, ut dicitur in II. Phys. (text. 17.) Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea. Eiusdem actus est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referantur; sicut dare pecuniam alicui, si fit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero fit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non er-

go est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed contra. Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 3. & quæst. XLVIII. art. 2.) Sed habitus sunt dispositiones quedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Respondeo dicendum, quod habitus & est forma quadam, & est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum commune modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem que dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad que dicuntur. Est autem habitus dispositio quedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, & operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo secundum naturam; tertio vero modo secundum objecta specie differentia; ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum; tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat Naturalis, & per aliud Astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuram eclipsium, vel per aliud huiusmodi; Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravitatis ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, que est *sylogismus factus scire*, ut dicitur in I. Post. (text. 4.) dependet ex medio; & ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum que habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II. Physic. (text. 89.) & in VII. Ethic. (cap. VIII. ad med.) ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis: & ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut & diversitas activorum principiorum: sunt etiam ipsi fines objecta ac-

tuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet, quæst. XIX. art. 1. & 2.)

ARTICULUS III. 239

Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum, & malum. Bonum enim, & malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrarius, ut supra habitus est (art. 2. huius quæst. arg. 1.) Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum, & malum.

2. Præterea. Bonum convertitur cum ente; & sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum in IV. Topic. (cap. ult. loc. 66.) similiter etiam malum, cum sit privatio, & non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum, & malum possunt habitus specie distinguuntur.

3. Præterea. Circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam, & insensibilitatem; & similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, & virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. 1.) Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum, & malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni, & mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta, & principia activa, sed etiam in ordine ad naturam: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum inconvenientiam ab ipsa: & hoc modo distinguuntur specie habitus bonus, & malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem nature agentis, habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem nature; sicut actus virtutum nature humane conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni, & mali habitus specie distinguuntur.

Allo modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem nature inferiori, alius autem habitus disponit ad actum con-

convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur à divina virtute, vel heroyca, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrarietatem potest esse unus habitus, secundum quod contraria convenient in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum & malum habitus distinguuntur, scilicet in quantum unus habitus est bonus, & alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, & alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constitutiva speciei alijus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (in corp. art.) Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversam repugnantiam ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

ARTICULUS IV. 290

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituitur.

Sup. quæst. xxiii. art. 2. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituitur. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est (q. li. art. 3.) Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea. Ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multe partes, sicut Tullius ponit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) multas partes fortitudinis, & temperantia, & aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea. De una sola conclusione potest scientia haberi actus, & habitus. Sed multe conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad Geometriam, vel Arithmeti- cam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra. Habitibus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondetur dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentia. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est in generali quadam ratione objecti; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquid unum, puta ad unam speciem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (art. 2. hujus q.) Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quædam multipliciter. Sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem; sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam, & difficile mobile; & ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, & paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituitur totum, sed partes subiectivæ; sive potentiales, ut infra patebit (quæst. lvi. art. 6. ad 4. & 2. 2. quæst. xlviii.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens: eo quod conclusiones, & demonstrationes unius scientia ordinatae sunt, & una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulis divisas.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est (quæst. præc. art. 3.) distinguuntur per bonum, & malum; primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, & alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines, & fructus; secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis, & peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis. Secundo de subiecto ejus. Tertio de divisione virtutum. Quarto de causa virtutis. Quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum virtus humana sit habitus.

Secundo, utrum sit habitus operativus.

Tertio, utrum sit habitus bonus.

Quarto de definitione virtutis.

ARTICULUS I. 291

Utrum virtus humana sit habitus.

Inf. quæst. lvi. art. 3. corp. & II. dist. xxvii. art. 1. & III. dist. xxiii. quæst. 1. art. 3. q. 1. & 3. & vbi q. 1. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentia*, ut dicitur in I. de celo (text. 116.) Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. (a) Ergo virtus reducitur ad genus potentia, & non ad genus habitus.

1. Præterea. Augustinus dicit in II. de liber. arbit. (implic. cap. xix. à princ. sed expref. Lib. I. retract. cap. ix. parum ante fin.) quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii*. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

2. Præterea. Habitibus non meremur, sed actibus; alioquin homo mereretur continere, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesie (cap. xv. in princ.) quod *virtus est ordo amoris*; & in Lib. lxxxviii. Qq. (quæst. xxx. parum à princ.) dicit, quod *ordinatio, quæ virtus vocatur, est fructus sui, & vultus sui*. Ordo autem, seu ordinatio nominat vel actum, vel relationem. Ergo vir-

tus non est habitus, sed actus, vel relatio. 3. Præterea. Sicut inveniuntur virtutes humane, ita & virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentia quædam. Ergo etiam neque virtutes humane.

Sed contra est quod Philosophus in Lib. Prædicam. (cap. de qualitate) scientiam, & virtutem ponit esse habitus.

Respondetur dicendum, quod virtus nominat quædam potentia perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem: finis autem potentia actus est: unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quædam potentia, quæ secundum se ipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentia naturales activæ: & ideo hujusmodi potentia naturales secundum se ipsas dicuntur *virtutes*. Potentia autem rationales, quæ sunt propriae hominis; non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinatur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet (quæst. xl. art. 3.) & ideo virtutes humane habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur, quod virtus est *ultimum potentia*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei; sicut si aliquis potest ferre centum libras, & non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat, ac si essentialiter virtus esset *ultimum potentia*.

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eandem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicitur mereri dupliciter. Uno modo sicut ipso merito, eo modo quo dicitur currere cursu; & hoc modo meremur actibus. Alio modo dicitur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicitur currere proposita motiva: & sic dicitur mereri virtutibus, & habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur

(a) Ita cum codd. Alcant. Camer. Colon. & Romæ Nicolajus. Al. Ergo virtus non reducitur ad genus habitus

tur ordo, vel ordinatio amoris; sicut id ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentie naturales sunt de se determinate ad unum; non autem potentie rationales: & ideo non est simile; ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 292

Utrum virtus humana sit habitus operativus.

Inf. quest. lxxi. art. 1. corp. & quest. lxxi. art. 1. ad 2. & 2. quest. lxxiii. art. 1. corp. & III. dist. xxvi. q. 11. art. 1. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis humane quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in IV. de Tuscul. Qq. (ante med.) quod *sicut est sanitas, & pulchritudo corporis, ita est virtus anime.* Sed sanitas, & pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo necque etiam virtus.

1. Præterea. In rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum in I. de celo, quod quædam habent virtutem ut sint semper; quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

2. Præterea. Philosophus dicit in VII. Physic. (text. 17.) quod virtus est *dispositio per se ad optimum.* Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in Lib. de moribus Ecclesie (cap. 111. vi. & xiv.) ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam anime in ordine ad Deum, tamquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit.*

Respondetur dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quædam perfectionem potentie, ut supra dictum est (art. præc.) Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, & potentia ad agere, utriusque potentie perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materie, quæ est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte forme, quæ est principium agendi, eo quod unumquodque agit, in quantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis

animalibus, & similiter quantum ad vires quæ sunt anime, & corpori communes.

Sola autem illæ vires quæ sunt propriæ anime, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium anime. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humane est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliquis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; & ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriæ potentie anime ordinatur aliquid ad invicem, & ad id quod est extra. Et ideo virtus, in quantum est conveniens dispositio anime, assimilatur sanitati, & pulchritudini, quæ sunt debite dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quia virtus etiam sit operatio principium.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad operationes eorum, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Deo substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est (q. 111. art. 2.) felicitas, sive beatitudo, per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humane vite, in operatione consistit.

ARTICULUS III. 293

Utrum virtus humana sit habitus boni.

2. 2. quest. lxxiii. art. 1. corp. & III. dist. xxvi. q. 11. art. 1. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud I. ad Corinth. xv. 56. *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea. Virtus potentie responderet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. v. 22. *Vt qui potentes essis ad bibendum vinum, & viri fortes ad insciscendam ebrietatem.* Ergo etiam virtus se habet & ad bonum, & ad malum.

3. Præterea. Secundum Apostolum II. ad Corinth. xii. 9. *virtus in infirmitate perficitur.* Sed

Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesie (cap. vi. in princ.) *Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam;* & Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi.) *quod virtus est quæ bonum facit habitum, & opus ejus bonum reddit.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quest.) virtus importat perfectionem potentie. Unde virtus *cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I. de celo (text. 116.)* Ultimatum autem dicitur in I. de unaqueque potentia potest, oportet quod sit bonum; nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius dicit in iv. cap. de divin. Nom. (par. 4. lect. 22.) quod *omne malum est infirmum.* Et propter hoc oportet quod virtus *cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum.* Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, & boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut perfectum ita & bonum dicitur metaphorice in malis: dicitur enim & perfectus fur, sive latro, & bonus fur, sive latro, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 21.) Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur: & sic *virtus peccati dicitur lex, in quantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, & quasi ad maximum suum posse pervenit.*

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis, & nimie potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia, vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentie, cum sit cum defectu rationis, non potest dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis, & inferiorum partium magis potest vincere, seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perficitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, & inferiorum partium.

ARTICULUS IV. 294

Utrum virtus convenienter definitur.

II. dist. xxvii. art. 2. & III. dist. xxiii. quest. 1. art. 2. quest. 3. & veri. quest. 1. art. 2. per tot. & art. 9. ad 1. & 10. ad 11.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit convenienter definitio virtutis quæ dicitur assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas*

2. Thom. Op. Tom. II.

mentis, quæ recte vivitur, quæ nullis male vivitur, quam Deus in nobis sibi operatur. Virtus enim est bonitas hominis: ipsa enim est quæ bonum facit habitum. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur, quod *virtus est bona qualitas.*

2. Præterea. Nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitas.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. 111. in princ.) *ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis, recedensque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x. in princ.) Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

4. Præterea. Rectitudo videtur ad justitiam pertinere: unde dicitur *recti, & justii.* Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur: *Quæ recte vivitur.*

5. Præterea. Quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute: dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia etiam bonis operibus inflatur, ut peccant.* Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea. Homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud Joan. xiv. *Majora horum faciet, dicit simpliciter, xxvii. sed express. ferm. xv. de verb. Apost. cap. x. cit. med.)*, *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur, quod *virtutem Deus in nobis sibi operatur.*

Sed contra est auctoritas Augustini: ex cuius verbis prædicta definitio colligitur, & præcipue in II. de libero arbit. (cap. xix. & Lib. IV. cont. Julian. cap. 111. & sup. illud Psal. cxviii. *Feci iudicium &c. conc. xxvii. ante med.)*

Respondetur dicendum, quod ista definitio perfecte compleditur totam rationem virtutis.

Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut & *cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere, & differentia, cum dicitur bona qualitas:* genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Eset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam circa quam, & materiam in qua, scilicet subjectum. Materia autem circa quam est objectum virtutis, Hh quod

quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi: unde ponitur subiectum loco causæ materialis, cum dicitur, quod est *bona qualitas mentis*. Finitis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum, quod habituum operatorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; alii vero quandoque ad bonum, & quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum, & falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur, *Quæ recte vivitur*: ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *Quæ nullas male vivitur*. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est: propter quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*: Quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, & acquisitis, & infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde uniceque apprehensio à nobis attribuitur quod sit ens; & per consequens quod sit unum, & bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus, quod essentia est ens, & una, & bona; & quod unitas est ens, & una, & bona; & similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo, & sanitas: non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi, & sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia, & forme non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona, vel una, non quidem aliqua alia bonitate, vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum, vel unum. Sic igitur & virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, & est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis: secundum quod Dionysius dicit in 1. v. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) quod *bonum anime est secundum rationem esse*.

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte anime, nisi in quantum participat rationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Et ideo ratio, sive mens est proprium subiectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quod iustitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores; quæ in ulum hominis veniunt, quæ sunt propria materia iustitiæ, ut infra patebit (quæst. 1x. art. 3. & 2. 3. quæst. lxxvii. art.

1. & 2.) Sed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem divinam; quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 4.) communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, pura cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis à Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus: & sic est intelligendum quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate, & natura.

QUÆSTIO LVI.

De subiecto virtutis.

In sex articulos divisæ.

DEinde considerandum est de subiecto virtutis; & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum virtus sit in potentia anime sicut in subiecto.

Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Tertio, utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

Quarto, utrum irascibilis, & concupiscibilis, Quinto, utrum vires apprehensivæ sensitivæ, Sexto, utrum voluntas.

ARTICULUS I. 295

Utrum virtus sit in potentia anime sicut in subiecto.

Sup. quæst. l. art. 1. & III. quæst. vii. art. 2. corp. & III. dist. xxxi. quæst. 11. art. 4. & veri. quæst. xiv. art. 5. corp. & veri. quæst.

1. art. 3. & opus. xl. cap. viii.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia anime sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus in II. Lib. de liber. arbitr. (cap. xix.) quod *virtus est quæ recte vivitur*. Vivere autem non est per potentiam anime, sed per ejus essentiam.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi.) *Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*. Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam anime. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam anime quam ad ejus essentiam.

3. Præterea, Potentia est in secunda specie qua-

qualitatis. Virtus autem est quedam qualitas, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4. & quæst. xix. art. 1.) qualitas autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia anime sicut in subiecto.

Sed contra, *Virtus est ultimum potentia*, ut dicitur in I. de ver. (text. 116.) Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia anime.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam anime; ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentie: perfectio autem est in eo cujus est perfectio. Secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod dispositio ad optimum: optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consequutum per operationem à potentia egredientem.

Unde virtus humana est in potentia anime sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, & sic pertinet ad essentiam anime; quæ est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis; & sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inheret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia anime dicitur esse subiectum virtutis.

ARTICULUS II. 296

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Inf. quæst. lx. art. 5. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode à diversis potentiis, sicut ambulatio procedit à ratione ut dirigente, à voluntate sicut à movente, & à potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. Ethic. S. Thom. Op. Tom. II.

(cap. xv.) quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire, velle, & immobiliter operari*. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, Prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate petentia, ut in eodem Libro (cap. xxi. in fin.) dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra, Virtus est in potentia anime sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis anime.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo sic quod ex æquo sit in utroque; & sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum; diversitas autem habituum secundum speciales: unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum; sed non convertitur.

Alio modo potest esse aliquid in duobus, vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; & sic una virtus pertinere potest ad plures potentias: ita quod in una sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, & secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest equaliter, & eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, & diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire præ-exigitur ad virtutem moralem, in quantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in apprehendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto; sed præ-supponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicitur (art. seq. & quæst. lvi. art. 4.)

ARTICULUS III. 297

Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv. in princ.): quod *omnis virtus est amor*. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet (quæst. lv. art. 3.)

Hic 3 Bo-

Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitiva virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea. *Virtus est qua bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit (Lib. II. Ethic. cap. vi.) Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam, vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta (quæst. præc. art. 4.) Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ibid.) *virtus est habitus quo aliquis bene utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo in quantum per huiusmodi habitum, acquiritur homini facultas ad bonum actum; sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi; non tamen Grammatica facit ut homo semper recte loquatur: potest enim Grammaticus barbarizare, aut solacium facere: & eadem ratio est in aliis scientiis, & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur; sicut iustitia non solum facit quod homo sit prompte voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut & ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, & esse bonus; puta quia est iustus, vel temperatus: & eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est que bonum facit habentem*, & opus ejus bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicitur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, & simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem: non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens, vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber: & propter hoc plerumque scientia, & ars contra virtutem dividitur; quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI. Eth. (cap. 11. in fin. ex sensu D. Thomæ)

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem: sic enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. 111.) *scientiam, sapientiam, & intellectum*, & etiam

artem ponit esse intellectuales virtutes.

Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota à voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aequaliter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est. quæst. ix. art. 1.) Et ideo quod homo actu bene agit, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est à voluntate mota.

Contingit autem intellectus à voluntate moveri, sicut & alias potentias: considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dicte. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio est subjectum fidei: movetur enim intellectus ad assentientiam: nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aequaliter ab amore, in quantum dependet à voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis, vel in practicis dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULUS IV. 298

Utrum irascibilis, & concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Inf. art. 5. ad 1. & II. dist. xiv. quæst. 11. art. 2. ad 2. & ver. quæst. 1. art. 4. & art. 10. ad 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis, & concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis, & brutis. Sed nunc loquimur de virtute, secundum quod est propria homini, sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis, & concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est (quæst. lxxi. art. 2.)

2. Præterea. Appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis, dicit enim Apostolus Rom. vii. 18. *Scio quid non habitat in carne mea bonum*. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea. Augustinus probat in Lib. de moribus Eccles. (cap. v.) quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans equos, quibus potest, recte regit, hoc totum mihi debetur. Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis, & concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est (quæst. lv. art. 4.) Virtus igitur non est in irascibili, & concupiscibili sed solum in parte rationali.

4. Præterea. Principalis actus virtutis moralis est electio, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xiii. in fin.) Sed electio non est actus irascibilis, (a) vel concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est (quæst. xiii. art. 1.) Ergo virtus moralis non est in irascibili, & concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili: unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x. in princ.) quod hæc virtutes sunt irrationabilium partium.

Respondeo dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, in quantum sunt partes appetitus sensitivi: & hoc modo non competit eis quod sit subjectum virtutis.

Alio modo possunt considerari, in quantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire: & sic irascibilis, vel concu-

piscibilis potest esse subjectum virtutis humana. Sic enim est principium humani actus, in quantum participat rationem: & in his potentis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili, & concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia, secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, & etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis, & concupiscibilis, secundum quod sunt à ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili, & concupiscibili.

Et quia bona dispositio potentie moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quæ est in irascibili, & concupiscibili, nihil aliud est quam quadam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis, & brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propria hominis: & hoc modo possunt esse subjectum virtutis humana.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, sit tamen instrumentum virtuosus actus, in quantum movente ratione membra nostra exhibemus ad servendum iustitiæ; ita etiam irascibilis, & concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infirmitatem somitis; in quantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, & irascibilis, & concupiscibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 111. 2. med.) quod anima regit corpus desposito principatu, id est sicut dominus servum: & ideo totus motus corporis refertur ad animam; & propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis, & concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem Libro (loc. cit.) Philosophus dicit, quod ratio regit irascibilem, & concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propria voluntatem. Et propter hoc etiam oportet

ter in irascibili, & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt; scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, & præceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11. & v.) Quod autem habeat rectam intentionem, finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis, & concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, & concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V. 299

Utrum virtus apprehensiva sensitivæ sit subiectum virtutis.

Sup. quæst. 1. art. 3. ad 3. & III. dist. xxxiii. quæst. 11. art. 4. quæst. 2. ad 6. & ver. quæst. 1. art. 5. ad 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interior possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, in quantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interiori rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur & imaginativa, & cogitativa, & memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea. Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus, vel ratio potest impediri, vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea. Prudentia est quædam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica (sc. Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu, vel ratione, sicut patet in VI. Eth. (cap. 1.) Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis (a) interioribus.

Respondendo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interioribus ponuntur aliqui habitus: quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit in Lib. de memoria (cap. 11. circa med.) quod in memorando unum post aliud operator consuetudo, quæ est quasi quedam natura. Nihil autem est aliud habitus consue-

(a) Ita passim. Nicolaus hic, & infra interioris.

tudinalis quam habitu adquiretur per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. (loc. cit. in arg. 3.) quod est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, & in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst. & quæst. 1. art. 4. ad 3.) Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo: & ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, & propter hoc appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 18.) & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: & propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu, vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se; sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI. 300

Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. cor. ad 2. & 3. & dist. xl. quæst. 11. art. 4. quæst. 2. & 4. cor. & ver. quæst. 1. art. 5. per tot. & 12. ad 2. & quæst. 111. art. 2. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentæ ex ipsa ratio-

ratione potentæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in III. de Anima (tex. 42.) est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: virtus enim est habitus per modum naturæ consentaneus rationi, ut Tullius dicit in sua Rhet. Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Præterea. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I. Eth. (cap. ult. in fin.) & in II. (cap. 1. in prin.) Sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu, & ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subiecto in irascibili, & concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Præterea. Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem, & concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili, & concupiscibili.

Respondendo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentæ. Omnis autem potentæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (quæst. 1. art. 2. ad 3. & quæst. xiii. art. 5. ad 2.) objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

Sed si quod bonum imminet homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transgreditur limites humanæ naturæ) sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi) ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, ut caritas, iustitia, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut tempe-

rantia, & fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, & alia huiusmodi, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibilis, & concupiscibilis, sed etiam animæ, idest universaliter appetitivum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: & ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi theologica, ut infra patebit (quæst. 1311.)

Ad tertium dicendum, quod quedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium huius, vel illius hominis: & in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentæ, ut dictum est (in corp. art.) sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium,

in sex articulos divisam.

DEinde considerandum est de distinctione virtutum: & primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas.

Circa primum queruntur sex.

Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.

Tertio, utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.

Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto, utrum eubulia, synesis, & gnome sint virtutes adiunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I. 301

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

AD primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. 1. v. art. 2.) Sed habitus speculativi non sunt operativi: distinguitur enim speculativum à practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea. Virtus est eorum per quæ sit homo felix, sive beatus, eo quod felicitas est

ter in irascibili, & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt; scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, & præceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11. & v.) Quod autem habeat rectam intentionem, finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis, & concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, & concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V. 299

Utrum virtus apprehensiva sensitivæ sit subiectum virtutis.

Sup. quæst. 1. art. 3. ad 3. & III. dist. xxxiii. quæst. 11. art. 4. quæst. 2. ad 6. & ver. quæst. 1. art. 5. ad 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interior possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, in quantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interiori rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur & imaginativa, & cogitativa, & memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea. Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus, vel ratio potest impediri, vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea. Prudentia est quædam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica (sc. Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu, vel ratione, sicut patet in VI. Eth. (cap. 1.) Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis (a) interioribus.

Respondendo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interioribus ponuntur aliqui habitus: quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit in Lib. de memoria (cap. 11. circa med.) quod in memorando unum post aliud operator consuetudo, quæ est quasi quædam natura. Nihil autem est aliud habitus consue-

(a) Ita passim. Nicolaus hic, & infra interioris.

tudinalis quam habitu acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. (loc. cit. in arg. 3.) quod est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, & in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst. & quæst. 1. art. 4. ad 3.) Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo: & ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, & propter hoc appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 18.) & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: & propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu, vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se; sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI. 300

Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. cor. ad 2. & 3. & dist. xl. quæst. 11. art. 4. quæst. 2. & 4. cor. & ver. quæst. 1. art. 5. per tot. & 12. ad 2. & quæst. 111. art. 2. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentæ ex ipsa ratio-

ratione potentæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in III. de Anima (tex. 42.) est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: virtus enim est habitus per modum naturæ consentaneus rationi, ut Tullius dicit in sua Rhet. Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Præterea. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I. Eth. (cap. ult. in fin.) & in II. (cap. 1. in prin.) Sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu, & ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subiecto in irascibili, & concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Præterea. Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem, & concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili, & concupiscibili.

Respondendo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentæ. Omnis autem potentæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (quæst. 1. art. 2. ad 3. & quæst. xiii. art. 5. ad 2.) objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

Sed si quod bonum imminet homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transgreditur limites humanæ naturæ) sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi) ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, ut caritas, iustitia, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut tempe-

rantia, & fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, & alia huiusmodi, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibilis, & concupiscibilis, sed etiam animæ, idest universaliter appetitivum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: & ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi theologica, ut infra patebit (quæst. 1311.)

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium huius, vel illius hominis: & in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentæ, ut dictum est (in corp. art.) sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium,

in sex articulos divisam.

DEinde considerandum est de distinctione virtutum: & primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas.

Circa primum queruntur sex.

Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.

Tertio, utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.

Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto, utrum eubulia, synesis, & gnome sint virtutes adiunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I. 301

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

AD primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. 1. v. art. 2.) Sed habitus speculativi non sunt operativi: distinguitur enim speculativum à practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea. Virtus est eorum per quæ sit homo felix, sive beatus, eo quod felicitas est

virtutis premium, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 11.) Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quæ homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales, & divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea. Scientia est habitus speculativus. Sed scientia & virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum in IV. Top. (cap. 11. loc. 11.) Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra. Soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in VI. Ethic. (cap. 1. à med.) quosdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondet dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (quæst. LV. art. 3.) duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (quæst. LV. art. 3.) uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum: & hoc sicut supra dictum est (ibid.) pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis, & habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solum intellectivam; possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia, seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habitâ, hoc est movente voluntate; & ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut caritas, vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. xviii. parum à princ.) quod *contemplativa est maioris meriti quam activa.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius, & interius. *Præctivum* ergo, vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum;

& secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obceptorum: & sic huiusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi forte secundum quod *ly per dicitur causam efficientem*, vel obiectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum: & hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in corp. art.) tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (quæst. 111. art. 8.)

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II. 302

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet, sapientia, scientia, & intellectus.

Inf. quæst. LXVIII. art. 7. cor. 2. 2. quæst. 19. art. 8. cor. 2. quæst. XLVIII. art. 3. cor. 2. III. cont. caps. XLIV. fin. 2. cor. quæst. 1. art. 12. cor. 2. art. 13. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia, & intellectus. Species enim non debet dividendi generi. Sed *sapientia est quedam scientia*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. 11.) Ergo sapientia non debet dividendi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea. In distinctione potentiarum, habituum, & actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem obceptorum, ut ex supradictis patet (quæst. LV. art. 2. ad 1.) Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum, sed secundum rationem formalem ipsius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus à scientiæ conclusionum.

3. Præterea. Virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quæ caulatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam & opinio.

Sed

Sed contra est quod Philosophus VI. Ethic. (cap. 11. v. 1. & v. 11.) ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet *sapientiam, scientiam, & intellectum.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum: hoc enim est bonum opus eius.

Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, & percipitur statim ab intellectu: & ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; & se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ut sit ultimum in aliquo genere: alio modo ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia *ea quæ sunt posteriora nota quoad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam*, ut dicitur in I. Phys. (text. 2. & 3.) ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum, & maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est *sapientia*, quæ consistit *altissimas causas*, ut dicitur in I. Metaph. (cap. 1. & 11.) unde convenienter iudicatur, & ordinatur de omnibus: quia iudicium perfectum, & universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc, vel in illo genere cognoscibile, perficit intellectum *scientiæ*: & ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum; cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demontret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicatur, & non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientiæ.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam, vel habitum, tunc non distinguuntur habitus, vel potentia penes rationem obiecti, & obiectum materiale; sicut ad eandem potentiam visum pertinet videre colorem, & lumen, quod est ratio videndi colorem, & simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt scorum considerari, ab omne hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam

8. Th. Op. Tom. II.

considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerat ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam; quæ considerat etiam conclusiones; sed considerat principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, & sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut à principaliori; & utrumque deperit à sapientia sicut à principalissimo, quæ sub se continet & intellectum, & scientiam, ut de conclusionibus scientiarum iudicatur; & de principiis earundem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LV. art. 3. & 4.) habitus virtutis determinate se habet ad bonum; nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum; malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur quibus semper dicitur verum; & nunquam falsum. Opinio vero, & suspitio possunt esse veri, & falsi; & ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11. in princ.)

ARTICULUS III. 303

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Inf. quæst. XCIII. art. 1. corp. 2. 2. quæst. XXXIII. art. 2. corp. 2. 2. quæst. XLVIII. art. 3. corp. 2. cor. 2. quæst. 4. art. 1. corp. 2. I. Ethic. post princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus in lib. II. de Libero arbitrio (cap. xviii. & xix.) quod *virtute nullus male utitur*. Sed arte aliquis male utitur: potest aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea. Virtutis non est virtus: Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. circ. fin.) Ergo ars non est virtus.

3. Præterea. Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quod Philosophus in VI. Ethicor. (cap. 111. & 114.) ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum

II sub-

subjectum ponit scientificam partem animæ.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, & habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis: quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum Geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus, vel iratus, sicut nec in arte refert, ut dictum est (hic sup.). Et ideo eodem modo ars habet rationem virtutis, sicut & habitus speculativi, in quantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum, quod est proprium virtutis perfecti appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est (art. præc. ad 3.) ita & ars: & secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, que perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit, quod *ars est virtus, scilicet moralis*, in quantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, que facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi, aut orationis congrua, aut opus numerandi, vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiationem illarum artium que ordinantur ad opera per corpus exercita, que sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animæ, & homo se-

cundum animam est liber. Illæ vero scientiæ que ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV. 304

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

In 2.º art. 5.º ad 1.º & 2.º. quæst. XLVII. art. 4.º ad 2.º. modo dicitur quod prudentia est virtus distincta ab arte.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quedam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2.º Præterea. Prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 4.º & 6.º) Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3.º Præterea. Ad prudentiam pertinet bene consilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 5.º). Sed etiam in quibusdam artibus consilium contingit, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11.º) sicut in arte militari, & gubernativa, & medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in VI. Ethic. (cap. 6.º).

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distinguere. Dicitur est autem supra (art. 1.º huius quæst. & quæst. LVII. art. 3.º) quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus.

Cujus differentie ratio est, quia ars est *recta ratio facultatis*, prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere*, & *agere*: quia, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) *factio est actus transiens in exteriorum materiam*, sicut edificare, fecare, & huiusmodi; *agere autem est actus permanens in ipso agente*, sicut videre, velle, & huiusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum, & habituum, sicut

ARTICULUS V. ad 305

Utrum prudentia sit virtus necessaria ad bonum.

In 2.º quæst. 11.º art. 1.º ad 3.º. & 2.º quæst. 11.º art. 1.º ad 3.º. & 2.º quæst. 11.º art. 1.º ad 3.º. & 2.º quæst. 11.º art. 1.º ad 3.º.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad facultates, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum que vita hominis consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 4.º). Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem, postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est vitæ tuosus, sed fore solum quantum ad hoc ut vitæ tuosus fiat.

2.º Præterea. Prudentia est per quam recte consiliatur, ut dicitur in VI. Ethic. (loc. cit.). Sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentium consilia sequatur.

3.º Præterea. Virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum, & nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere: unde dicitur Sap. 1.º 14.º *Cogitationes mortuorum timide, & incerte providentiæ vestrae*. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap. 1.º 11.º 7.º connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem, & prudentiam dicit, iustitiam, & virtutem, quibus vitium nihil est in hac vita hominibus*.

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu, aut passione. Cum autem electio sit eorum que sunt ad finem, rectitudo electionis suo requirit, scilicet debitum finem, & id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur, per virtutem, que perficit partem animæ appetitivam, cujus obiectum est bonum, & finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum

se habet ars ad exteriores actiones: quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad que comparatur. Perfectio autem, & rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est (art. 2.º huius quæst. ad 1.º) quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, & præsupponit ipsum. In humanis autem adibus se habent fines, sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. 11.º à med.). Et ideo ad prudentiam, que est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam sit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium: & ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens, magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, & ideo non diversificantur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi, quantum ad subjectum, & materiam: utrumque enim est in opinativa parte animæ, & circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his que pertinent ad vitam hominis, & ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his que pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, in quantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis, vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum qui bene consiliantur de his que conferunt ad totam vitam.

Ad quartum dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu, aut passione. Cum autem electio sit eorum que sunt ad finem, rectitudo electionis suo requirit, scilicet debitum finem, & id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur, per virtutem, que perficit partem animæ appetitivam, cujus obiectum est bonum, & finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum

ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consilium, & eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem: & hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificio, cum ars sit ratio recta fabricabilis: factio enim in exteriori materia transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa fabricabilia est. Sed prudentia bonum attendit in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix.) Sed bene consilium pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur (cap. v.) Ergo *cautela* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea. Ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed *synesis* est bene iudicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea. Sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consulendum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *cautela*. Ergo ad bene iudicandum de agendis non oportet ponere præter *synesin* aliam virtutem, scilicet *gnoem*.

4. Præterea. Tullius ponit in sua Rhet. (lib. II. de Invent. aliquant. ante fin.) tres alias partes prudentiæ, scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam presentium*, & *providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit super somnium Scipionis (lib. I. cap. viii.), quoddam alias partes prudentiæ, scilicet *cautionem*, *decilitatem*, & alia huiusmodi. Non videtur igitur solæ huiusmodi virtutes prudentiæ adungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in VI. Ethic. (cap. ix. x. & xi.) qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorum actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consilium, secundus iudicare, tertius est precipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt *inquirere*, & *iudicare*: nam *consilium* inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, in quantum est operativus: non enim ratio habet precipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quæ per hominem fiunt, prin-

ARTICULUS VI. 306

Utrum *cautela*, *synesis*, & *gnoem* sine virtute adjunctæ prudentiæ.

I. quæst. xxii. art. 1. ad 1. & 2. quæst. xl. ix. corp. fin. & quæst. li. per tot. & quæst. li. i. art. 1. corp. & III. dist. xxxi. i. quæst. li. i. art. 1. quæst. 3. & 4. & v. quæst. li. i. art. 12. ad 23. & quæst. vi. art. 1. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiæ *cautela*, *synesis*, & *gnoem*. *Cautele* enim est habitus quo bene consilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix.) Sed bene consilium pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur (cap. v.) Ergo *cautele* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea. Ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed *synesis* est bene iudicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea. Sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consulendum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *cautela*. Ergo ad bene iudicandum de agendis non oportet ponere præter *synesin* aliam virtutem, scilicet *gnoem*.

4. Præterea. Tullius ponit in sua Rhet. (lib. II. de Invent. aliquant. ante fin.) tres alias partes prudentiæ, scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam presentium*, & *providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit super somnium Scipionis (lib. I. cap. viii.), quoddam alias partes prudentiæ, scilicet *cautionem*, *decilitatem*, & alia huiusmodi. Non videtur igitur solæ huiusmodi virtutes prudentiæ adungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in VI. Ethic. (cap. ix. x. & xi.) qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorum actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consilium, secundus iudicare, tertius est precipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt *inquirere*, & *iudicare*: nam *consilium* inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, in quantum est operativus: non enim ratio habet precipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quæ per hominem fiunt, prin-

principalis actus est precipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tamquam principaliori adiunguntur tamquam secundariæ, *cautele*: quæ est bene consiliativa, & *synesis*, & *gnoem*, quæ sunt partes iudicativæ: de quarum distinctione dicitur (in respons. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consilium sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quæ est *cautele*.

Ad secundum dicendum, quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, & tamen non recte exequi; sed ultimam complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia: quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consulendum, duæ autem virtutes ad bene iudicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde & in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt iudicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguntur autem *synesis*, & *gnoem* secundum diversas regulas, quibus iudicatur. Nam *synesis* est iudicativa de agendis secundum communem legem; *gnoem* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut pleniùs infra patebit (2. 2. quæst. li. art. 4.)

Ad quartum dicendum, quod *memoria*, *intelligentia*, & *providentia*, similiter etiam *cautio*, & *decilitas*, & alia huiusmodi, non sunt virtutes diversæ à prudentiæ; sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, in quantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam & quedam partes subiectivæ, seu species prudentiæ, sicut *œconomica*, *regativa*, & huiusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quæ ordinantur sicut secundariam ad principale. Et de his infra dicitur (2. 2. quæst. 2.)

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus: & primo de distinctione earum à virtutibus intellectualibus; secundo de distinctione earum ab invicem secundum pro-

prium materiam; tertio de distinctione principalium, vel cardinalium ab aliis.

Circa primum queruntur quinque.

Primo, utrum omnis virtus sit virtus moralis.

Secundo, utrum virtus moralis distingatur ab intellectuali.

Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, & moralem.

Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Quinto, utrum de converso intellectualis virtus possit esse sine moralis.

ARTICULUS I. 307

Utrum omnis virtus sit moralis.

Inf. quæst. lxxviii. art. 8. corp. & III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 4. quæst. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur à more, id est à consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuecere possunt. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Eth. (cap. vi. post med.) quod virtus moralis est habitus electivus in mediocritate rationis consistens. Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cuiuslibet virtutis possunt ex electione facere: omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (quæst. lxxv. art. 2. 3. & 4.) Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea. Tullius dicit in sua Rhet. (lib. II. de Invent. aliquant. ante fin.) quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Sed cum omnis virtus humana ordinatur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum bonum hominis sit secundum rationem esse, ut Dionysius dicit (cap. 19. de Div. nom. part. 4. lect. 22.) Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. in fin.) Dicitur de moribus non dicimus, quoniam sapiens, vel intelligens, sed quantum malis, vel sobrius. Sic igitur sapientia, & intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum, quod ad huiusmodi evidentiā considerate oportet, quid sit moralis: sic enim scire poterimus, quid sit moralis virtus. *Mor* autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. xv. 1. Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvos fieri. Quandoque vero significat inclinationem quædam naturalem, vel qua-

quasi naturalem ad aliquid agendum: unde & etiam brutorum animalium dicitur aliquid mori. Unde dicitur II. Machab. xi. 11. quod leonum more irruentes in hostes profecerunt eos: & sic accipitur mos in Psalm. lxxvii. 7. ubi dicitur: *Qui habitare facit volucribus in domo.* Et hæc quidem duo significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in Græco autem distinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; & scribitur per 2 Græcam litteram; quandoque habet primam correatam, & scribitur per 4.

Dicitur autem virtus moralis à *more*, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huc significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, & facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet (quæst. 11. art. 1.) Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de *more*, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest esse electio agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dicitur enim supra (quæst. xlii. art. 1.) quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in II. Physic. (text. 3.) Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II. 308

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Inf. quæst. lxxii. art. 2. & III. dist. lxxii. quæst. 1. art. 4. quæst. 3. ad 4. & ver. quæst. xiv. art. 3. ad 9. & ver. quæst. 1. art. 12. corp. & I. Eth. fin.

Ad secundum se proceditur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. IV. de

Civ. Dei (cap. xxi. paulo à princ.) quod *virtus est ars recte vivendi.* Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

1. Præterea. Plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt, quod *perseverantia est scientia, vel habitus eorum quibus est immanendum, vel non immanendum; & sanctitas est scientia sciens fideles, & servantes quæ ad Deum iusta sunt.* Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distinguari ab intellectuali.

2. Præterea. Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. vi. à med.) quod *virtus est recta, & perfecta ratio.* Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI. Ethic. (cap. ult. circ. med.) Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

3. Præterea. Nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis: dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. vi. circ. med.) quod *virtus moralis est habitus electivus existens in iudiciale determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ult.) Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in I. Ethic. (cap. ult. in fin.) *Determinatur virtus secundum differentiam hæc. Dicimus enim harum habere quidem intellectuales, hæc vero morales.*

Respondetur dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: & quæcumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen: nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consentientia, statim enim ad imperium rationis manus, aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 111. post med.) quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet.

Possuerunt quidam igitur, quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem: quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum: unde cum virtus sit habitus quo perficimus ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset; & sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit, *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ult.) Unde ponebat, quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, pec-

peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi: pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum; sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 111. à med.) quod *ratio imperat appetitui principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. cxviii. (conc. 8. circ. fin.) quod *interdum procedit intellectus, & sequitur tardus, aut nullus affectus*; tantum quod quandoque passionibus, vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediat. Et secundum hoc aliquoties verum est quod Socrates dixit, quod *scientia profert non peccatorem*; si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur à ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliquoties rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; & sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio fabricabilium*; & secundum hoc quod dicit, quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam dirigitur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, à quibuscumque inveniuntur datæ, processerunt ex opinione Socratica; & sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est (in solut. præc.)

Et similiter dicendum est ad tertium. Ad quartum dicendum, quod *recta ratio*, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tamquam pars essentia eius, sed sicut quidam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III. 309

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem, & intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem, & intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium

inter virtutem moralem, & intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI. Ethic. (cap. 111. & v.) & etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit (quæst. lxxi. art. 1.) Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem, & moralem, sicut per immediata.

1. Præterea. Continentia, & perseverantia, & etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales: nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passionibus. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales, & morales.

2. Præterea. Fides, spes, & caritas quædam virtutes sunt; non tamen sunt virtutes intellectuales: hæc enim solum sunt quinque, scilicet *scientia, & sapientia, intellectus, prudentia, & ars*, ut dictum est (quæst. lxxii. art. 2. 3. & 4.) Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales, & morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 1. in princ.) duplicem esse virtutem, hæc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondetur dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, & appetitus: hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III. de Anima (text. 48. & seq.) Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis.

Unde relinquatur quod omnis virtus humana, vel est intellectualis, vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est (quæst. lxxii. art. 4.) & secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia, & perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ: quod ex hoc patet quod in continente, & perseverante superabundant inordinatæ passiones: quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsi rationi. Est autem continentia, seu perseverantia perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones,

nes, ne dedatur; deficit tamen à ratione virtutis: quia virtus intellectualis, quæ facit rationem esse bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur: quod continentis, & perseverantis deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ à duobus potentis procedit, nisi utraque potentia perfectatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta: unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus, & perseverantia (a) in tristitia non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 1. & 1x.)

Ad tertium dicendum, quod fides, spes, & caritas sunt supra virtutes humanas: sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ARTICULUS IV. 310

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectu naturali.

Insp. art. 5. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectu naturali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius (II. de Invent. aliquant. ante fin.) est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Sed natura etiam consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea. Per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosus, & Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea. Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

(a) Al. à tristitia.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXII. Moral. (cap. 1. implic.) quod cetera virtutes, nisi ea que appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (quæst. LVII. art. 4.) Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia, & arte; non autem potest esse sine intellectu, & prudentia.

Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus: quia moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo ut sit debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinât ad bonum convenienti rationi, quod est finis debitum. Secundo ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem: & hoc non potest esse nisi per rationem recte consistentem, judicantem, & præcipientem: quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est (q. LVIII. art. 4. 5. & 6.) Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu: per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativa, quam in operativa. Unde sicut recta ratio in speculativa, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione: & ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione: & ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuosus non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem; & sic usus rationis viget in omnibus virtuosus: unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astituta, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. x. 16. *Estote prudentes sicut serpentes, & simplices sicut columba.*

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi

nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit, & læditur, quanto fortius currit. Et ideo est virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinât ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonci posuerunt sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI. Eth. (cap. ult. circ. med.)

ARTICULUS V. 311

Utrum intellectualis virtus possit esse sine moralis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute moralis. Perfectio enim prioris non dependet à perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitui sensitivo, & movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet à virtute moralis, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea. Moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo & prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea. Prudentia est virtus bene consultativa, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1x.) Sed multi bene consultantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute moralis.

Sed contra. Velle malum facere opponitur directe virtuti moralis; non autem opponitur alicui, quod sine virtute moralis esse potest. Oponitur autem prudentiæ, quod volens peccet, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. circ. fin.) Non ergo prudentia potest esse sine virtute moralis.

Respondeo dicendum, quod alia virtutes intellectuales sine virtute moralis esse possunt: sed prudentia sine virtute moralis esse non potest.

Cujus ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universalibus, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præcipit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalis agibilem homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum ma-

lum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod hujusmodi universale principium cognitur per intellectum, vel scientiam corrupti per in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalis per intellectum naturalem, vel per habitum scientiæ; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilem, quæ sunt fines, oportet quod perfectatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quoddammodo homini connaturale recte judicare de fine: & hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte judicat de fine virtutis: quia *qualis uniuscujusque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v. à med.) Et ideo ad rectam rationem agibilem, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem. Quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativa intellectu principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non judicantur à nobis bene, vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia; sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perfectientem appetitum; sicut requirit prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consultativa, sed etiam bene judicativa; & bene præceptiva: quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corruptumque judicium, & præceptum prudentiæ; & hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones, in quinque articulis disticta.

DEinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum; oportet primo considerare in communi comparisonem virtutis ad passionem; secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Kk

Ci-

Circa primum quærentur quinque. Primo, utrum virtus moralis sit passio. Secundo, utrum moralis possit esse cum passione.

Tertio, utrum possit esse cum tristitia. Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I. 314
Utrum virtus moralis sit passio.

III. dist. xxiii. quæst. 1. art. 3. quæst. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

Præterea, Virtus, & vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia, & ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

Præterea, Misericordia quædam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 8. arg. 3.) Hanc autem Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem, ut Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. circa med.) Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in II. Eth. (cap. v. à princ.) quod passiones neque virtutes sunt, neque malitia.

Respondetur dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione.

Primo quidem quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 3.) Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens.

Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni, vel mali. Bonum enim, vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratæ habent & ad bonum, & ad malum, secundum quod possunt convenire rationi, vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solent ad bonum se habeat, ut supra dictum est (quæst. xv. art. 3.)

Tertio, quia dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum, vel ad malum solum, secundum aliquem (a) modum; tamen motus passionis, inquantum passio est principium habet in ipso appetitu, & terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est & con-

(a) s. motum.

verso principium habens in ratione, & terminum in appetitu, secundum quod à ratione moveatur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in II. Ethic. (cap. vi. à med.) quod est habitus electivus in medicare consistens, determinata ratione, prout sapiens determinabit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam, non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicitur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicitur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, & à contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio, vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, id est virtutis actus, secundum quod motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigni tribuitur, sive cum ignoscitur peccatori, ut Augustinus dicit ibid. (loc. cit. in arg.)

Si tamen misericordia dicitur aliquis habitus quo homo peccator ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem: & eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II. 315
Utrum virtus moralis possit esse cum passione

I. quæst. xcvi. art. 2. ad 1. & 2. 2. quæst. lvi. art. 9. & II. dist. xiv. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus in IV. Topic. (cap. v. loc. 54.) quod mixta est qui non patitur, patienti autem qui patitur, & non deducitur: & eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

Præterea, Virtus est quædam recta habitudo anime, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII. Phys. (text. 17.) unde virtus quædam sanitas anime esse videtur, ut Tullius dicit in IV. de Tuscul. Qq. (ante med.) Passiones autem anime dicuntur morbi quidam anime, ut in eodem Libro (Circ. med.) Tullius dicit: sanitas æque non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus requirit secum anime passionem.

Præterea, Virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Phi-

Philosophus in VI. Ethic. (cap. v. circ. med. quod delectationes eorum non existimationem prædicunt. & Sallustius dicit in Cathilliano (in princ. orat. Casaria) quod non facile verum præficit animus, ubi illa affectio, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

à ratione ordinata. Unde Aristoteles dicit in II. Ethic. (cap. 111. parum ante med.) quod non bene quidam determinant virtutes impossibilitate quædam, & quietes, quoniam simpliciter dicuntur sed debent dicitur, quod sunt quietes à passionibus, quæ sunt ut non operet, & quando non oportet.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut & multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus anime: quam Philosophus excludit in II. Ethic. (loc. cit.) dicens, virtutes non esse impossibilitate. Potest tamen dici, quod cum dicitur, quod mixta non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa & omnes similes, quas Tullius ad hoc inducit in Lib. IV. de Tuscul. Qq. procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones. Ad tertium dicendum quod passio preveniens iudicium rationis, si in animo prævalent, ut ei consentiatur, impedit consilium, & iudicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quam secundum verum sententiam. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, & inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem, & concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones anime ab aliis affectionibus humanis, quod passiones anime sint motus appetitus sensitivi, aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones anime, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes: quæ si ex liberatione oriuntur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriuntur, hoc in virtuoso potest accidere: eo quod animi vis, quæ appellatur phantasia, non est in potestate mixta vitium aliquando incidant animo: & cum veniunt ex terribilibus rebus, necessesse est ut sapientis animus moveatur: ita ut pauper vel povescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus præcedentibus rationis officium; nec tamen approbet ista, & eis que consentiat, ut Augustinus narrat in IX. de civ. Dei (loc. sup. cit.) ab Aulo Gellio dictum (lib. XIX. Noct. Attic. cap. 1.)

Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici passerunt. Si vero passiones dicantur quicunque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt

Ad tertium dicendum, quod passio preveniens iudicium rationis, si in animo prævalent, ut ei consentiatur, impedit consilium, & iudicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III. 314

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

II. dist. lvi. art. 9. & III. dist. xxi. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientia effectus, secundum illud Sap. viii. 7. Solvitur ætem, & iustitia docet (scilicet divina Sapientia) prædicantur, & virtutem. Sed sapientia sanctorum non habet amaritudinem, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

Præterea, Tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. xi. 11.) & in X. (cap. v.) Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

Præterea, Tristitia est quædam animi ægrotudo, ut Tullius eam vocat in IV. de Tuscul. Qq. (parum ante med.) Sed ægrotudo anime contrariatur virtuti, quæ est bona anime habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est quod Chrysostomus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia: dicit enim, ut habetur Mat. xxv. 38. Tristis est anima mea usque ad mortem. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XIV. de civit. Dei (cap. viii.) Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis esse tres *in bonis*, id est *res bonas passiones*; pro cupiditate scilicet *voluptatem*, pro letitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. Primo quidem quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullam autem malum existimans posse accidere sapientia. Crediderunt enim quod sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima, & corpore compositus, id quod consistit ad vitam corporis conservandam, aliquid bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti; unde & malum hinc bono contrarium in sapiente esse potest, & tristitiam moderatam inducere. Præterea etiam virtuosus sine gravi peccato esse potest; nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I. Joan. 1. 8. *Si diximus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Tertio quia virtuosus etiam peccatum non habet, forte quandoque habuit; & de hoc laudabiliter dicitur, secundum illud II. Cor. vii. 10. *Quæ secundum Deum est tristitia, penitentiam in salutem stabilem operatur*. Quarto quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur aliis passionibus ratione moderata, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de presenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono presenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo presentis animus hominis subternatur (quod fit per tristitiam) omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquid malum quod potest esse virtuoso presentis, ut dictum est (art. præc.) quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur delectationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1. & 2. huius quæst.) Unde ad virtutem pertinet quod tristatur moderate in quibus tristandum est, se-

ut etiam Philosophus dicit in II. Eth. (cap. vi. & vii.) Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius queruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est, quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non est simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his quæ sunt impediunt sapientiam. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientie esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem de qua tristatur; sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animæ agriudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum presentis vite.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passionem.

Inf. quæst. LX. art. 4. ter.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passionem. Dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. vii.) quod *circa voluptates, & tristitia est moralis virtus*. Sed delectatio, & tristitia sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1. & quæst. xxxv. art. 1.) Ergo omnis virtus moralis est circa passionem.

2. Præterea. Rationale per participationem est subiectum moralium virtutum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Sed huiusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 3.) Ergo omnis virtus moralis est circa passionem.

3. Præterea. In omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquid sunt circa passiones, ut fortitudo, & temperantia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi. & x.) Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est quod iustitia, quæ est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V. Eth. (cap. 1. & 11. & 14. & 15.)

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum, seu ordinatum. Unde cir-

ca omne id quod contingit ratione ordinari, & moderari, contingit esse virtutum moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subiectum passionis, ut supra dictum est (quæst. xxii. art. 1.)

Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quedam circa passiones, quedam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes, & tristitias sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens (a) ad proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, & tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba (loc. cit. in arg.) subdit, quod *si virtutes sunt circa actus, & passiones; omnium autem passionem, & omnem actum sequitur delectatio, & tristitia*; (b) *propter hoc virtus est circa delectationem, & tristitiam*, scilicet sicut (c) circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (quæst. LX. art. 2.)

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Inf. quæst. LX. art. 2. corp.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea. Tunc unumquodque est perfectum quando est remotum a suo contrario, & ab his quæ ad contrarium inelinat. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur; unde Roman. vii. nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea. Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in Lib. de morib. Eccles. (cap. vi. & xi. à med.)

Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quod *nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione*, ut dicitur in I. Eth. (cap. viii. circ. med.) Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione, & multo minus alie virtutes.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut Stoici posuerunt; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus.

Si vero passiones dicamus *omnes motus appetitus sensitivi*, sic planum est quod virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequitur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea que sunt subiecta rationi, à propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitus sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales que non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; & huiusmodi virtus est iustitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitie sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; & si hoc gaudium multiplicetur per iustitie perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 7. & quæst. xxiv. art. 3.) Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatas inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatas.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ nature. In Deo autem, & Angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; & ideo bona operatio Dei, & Angelii est omnino sine passione, sicut & sine corpore, bona autem operatio hominis est cum passione, sicut & cum corporis ministerio.

QUÆST.

(a) Ita edit. Alan. Theoloni, & Nicolajus. In edit. Rom. & Patav. desit. ad. (b) Ita cum edit. Alan. edit. Romana. Theoloni, Nicolajus, & edit. Patav. etiam propter hoc. (c) Ita passio. In cod. Alan. desit. circa.

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ad invicem,
in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem: & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum sit tantum una virtus moralis.

Secundo, utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passiones.

Tercio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.

Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes.

Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS I. 317

Utrum sit una tantum virtus moralis.

III. dist. xxxv. quæst. 1. art. 1. quæst. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subiectum intellectuum virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea. Habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea. Moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 3. & 5.) Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem, & propinqui sunt infiniti: non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentis, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. 2.) Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut in l. dictum est (quæst. lxxx. art. 2.) Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lvi. art. 2.) virtutes

morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. 2.) Species autem objecti appetibilis, sicut & cupiditatis rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univoce: & sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce nisi aliud quod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univoce, ut animal generatur à Sole: & tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materie ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quod ab una actione Solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materie.

Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans, & movens; vis autem appetitiva sicut imperata, & mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non sit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem: & ita sequitur quod virtutes morales sint diversæ secundum speciem, & non una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum rationis est verum: est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingencia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cuius est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem à fine ultimo, sed à finibus proximis; qui quidem est infinitus sine numero, non tamen infinitus sine specie.

ARTICULUS II. 318

Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones.

Ver. quæst. 1. art. 13. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ad invicem per hoc quod quedam sunt circa operationes, quedam circa passiones. Dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. 113.) quod virtus moralis est circa delectationes, & tristitias optimorum operativæ. Sed voluptates, & tristitia sunt passiones quedam, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1. & q. xxxv. art. 1.) ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativæ existens.

2. Præterea. Passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliqua virtutes reddificant rationes, oportet quod etiam per consequens reddificent operationes. Eadem ergo virtutes morales sunt circa passiones, & operationes.

3. Præterea. Ad omnem operationem exterioriorem movetur appetitus sensitivi bene, vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eadem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus (II. Eth. cap. 111. & vii. & vi. in iv. priorib. cap.) ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem, & fortitudinem, & mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondetur dicendum, quod operatio, & passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo sicut effectus: & hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; & delectationem aliquam, vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. lxi. art. 4. ad 1.)

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est: & secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, & alias circa passiones.

Cujus ratio est, quia bonum, & malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsos, qualitercumque homo affectatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis, & malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: & in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio, & venditio, & huiusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: & propter hoc iustitia, & partes ejus proprie sunt

circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum, & malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem: & ideo oportet in his bonum, & malum considerari, secundum quod homo bene, vel male affectatur circa huiusmodi: & propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis huiusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem: & tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiæ; in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis: sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; alia duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio, & passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta (in corp.)

ARTICULUS III. 319

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea. Operationes maxime differentes esse videtur quæ ordinantur ad bonum unius, & quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. circa fin.) quod iustitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud à virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea. Si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere,

&c.

& etiam in distributionibus, ut patet in V. Ethic. (cap. 11. ad med.) Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est quod religio est alia virtus à pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes conveniunt in quadam generali ratione iustitiæ; quæ attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes.

Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dicitur in art. præc. non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in se ipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiæ. Ad iustitiæ enim pertinentem videtur, ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim deberet aliquid equaliter, aliter superiori, aliter minori; & aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes: puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus, vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; & sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia proprie dicta, est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen & ampliato nomine *iustitia* secundum quantumque debiti redditionem: & sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod iustitia quæ attendit bonum commune, est alia virtus à iustitia quæ ordinatur ad bonum privatum aliquis: unde & ius commune distinguitur à iure privato: & Tullius ponit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) unam specialem virtutem *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune est generalis per imperium, quia omnes adus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod à tali iustitia imperatur, etiam *iustitia* nomen accipit. Et sic virtus à iustitia legali non differt nisi ratione; sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, & virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus est eadem ratio; & ideo est eadem

Al. (a) operationes.

virtus iustitiæ, præcipue quantum ad commutationes: forte enim distributio est alterius speciei à commutativa. Sed de hoc infra quaeretur (2. 2. quæst. LXI. art. 1.)

ARTICULUS IV.

310

Utrum, circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

Inf. art. 1. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio, & fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unus est principium, scilicet amor; & omnes ad eundem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut supra habitum est (quæst. xxv. art. 1. & 2.) Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea. Si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales, quot passiones. Sed hoc patet esse falsum: quia circa oppositas passiones est una & eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores, & audacias; temperantia circa delectationes, & tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas (a) passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea. Amor, concupiscentia, & delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est (quæst. xxxi. art. 4.) Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est quod fortitudo est circa timores, & audacias; temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi. & x.) & in IV. (cap. vi.)

Respondeo dicendum, quod non potest dici, quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quedam passiones ad diversas potentias pertinentes: alie namque pertinent ad irascibilem, alie ad concupisibilem, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.)

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem quia quedam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem; sicut gaudium, & tristitia, timor, & audacia, & alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam & eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in

con

contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur; sicut & in naturalibus idem est medium inter contraria; ut inter album, & nigrum. Secundo quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupisibilibus non pertinent ad diversas virtutes morales: quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, ut pote ad idem ordinem, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, & ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppoñis: quia ex odio sequitur fuga, vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilibus non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam *audacia*, & *timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum; *spes*, & *desperatio* ad aliquod bonum arduum; *ira* autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocuum tantum intulit.

Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa passiones concupisibilibus, *fortitudo* circa timores, & audacias, *magnanimitas* circa spem, & desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio, & fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine: unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, & acceditur ad aliud, & in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariorum passio.

Ad tertium dicendum, quod illæ tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est (in cor. art.) & ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V.

311

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum: ad eandem enim virtutem iustitiæ, *Tb. Op. Tom. II.*

titia pertinet emere, vel vendere domum, & equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. Præterea. Passiones sunt quidam adus, vel motus appetitus sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem aduum. Diversa igitur obiecta, quæ non diversificant speciem passionum, non diversificant speciem virtutis moralis, ita scilicet quod de omnibus delectationibus est una virtus moralis: & similiter est de aliis.

3. Præterea. Magis, & minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis, & minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, & eadem ratione omnia terribilia, & similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguuntur secundum obiecta passionum.

4. Præterea. Sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes, sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eurythmia* circa delectationes iusti. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est quod *castitas* est circa delectabilia venerorum, *abstinentia* vero est circa delectabilia ciborum, & *eurythmia* circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passiones species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, & appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (art. præc.) & aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum; cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. præc.) ideo diversitas obiectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, & aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et

Et quia ordine quodam ratio (a) inferioris hominis partes tegit, & etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu, vel imaginatione, aut etiam ratione, & secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, & per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiæ, & delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interioram animæ apprehensionem; & hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, & ad consistentiam humanæ vitæ pertinet in individuo, vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum, & venerorum) erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint volentes, non præstant aliquam difficultatem rationi: & ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut ars, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111. ad fin.). Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia, & honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscentiam, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tantum: quia huiusmodi sunt quædam infima, & competunt homini, secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiæ, vel delectationis, aut amoris, est liberalitas; circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificentiæ; circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur philotimia, id est amor honoris; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas, & philotimia videntur esse in concupiscentiâ, magnificentiæ vero, & magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non vide-

(a) A. inferiores. (b) Ita passim, optime. Cod. Alcan. & Tarrac. erunt duodecim omnes. Vide Garciam.

tur arduitate habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionis concupiscentiæ. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri vel in his quæ serio fiunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seris autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo ut delectabilem docentibus verbis, & factis; & hoc pertinet ad quandam virtutem, quam Aristoteles (Lib. II. cap. v111. cir. med. ex sensu D. Thomæ) nominat amicitiæ, & potest dici affabilitas. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestam per dicta, & facta: & hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem (Lib. IV. Ethic. cap. v111.). Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, & facta quam jocosa. Unde & circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus (Lib. IV. Ethic. cap. v111.) eutrapeliæ nominat. Sic igitur patet quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantiæ, liberalitas, magnificentiæ, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, & eutrapeliæ: & distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quæ est circa operationes, (b) erant omnes undecim.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia obiecta ejusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta ejusdem passionis secundum speciem: quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod aliæ ratione diversificantur passiones, & aliæ virtutes, sicut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod magis, & minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 21. & 22.) Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirit virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iram non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo; & similiter circa audaciam una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis.

calis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus cardinalibus: & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Secundo, de numero earum.

Tertio, quæ sint.

Quarto, utrum differant ad invicem.

Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, & purgatorias, & purgati animi, & exemplares.

ARTICULUS I. 322

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Inf. quæst. LXVI. art. 4. cor. & III. dist. XXXI. quæst. 11. & vici. quæst. 1. art. 12. ad 24. & quæst. v. art. 1. ad 2. 4. & 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de Simil. & sic unum non est altero principalis. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea. Finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologice sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologice.

3. Præterea. Principalis est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 2.) Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud, *Beati pauperes spiritu* (cap. v1.), Scimus, virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiæ, iustitiæ, S. Th. Oper. Tom. II.

(a) Ita cod. & editi passim. Alii deest à prudentia: editi. Romæ & prudentia.

prudentiam, fortitudinem. Hæc autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondendo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (quæst. LV. art. 3.) secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus: quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalis imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales, & inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supradictis patet (quæst. LVIII. art. 4. & quæst. LVIII. art. 3. ad 1.)

Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales, seu cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei una species sit principalior, & perfectior alia, sicut homo alii animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius, & posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalis altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalis dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologice sunt supra hominem, ut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 3. ad 3.) Unde non proprie dicuntur virtutes humane, sed superhumanæ, vel divinas.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales (a) à prudentia, ceteri sunt principales quam morales quantum ad subiectum, non tamen sunt principales quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

ARTICULUS II. 323

Utrum fiat quatuor virtutes cardinales.

Inf. quæst. lxxvi. art. 1. & 4. cor. & 2. 2. prol. & quæst. cxxiii. art. 11. & quæst. clxxi. art. 7. & III. dist. xxxiiii. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. & veri. quæst. 1. art. 2. ad 2. & 26.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet (quæst. lxxi. art. 4. & 5.) Sed id quod est directivum aliorum, principalis est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea. Virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinantur per rationem practicam, & appetitum rectum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea. Inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. xlix. cir. prin.) quod in quatuor virtutibus tota (a) boni operis structura consistit.

Respondet dicendum, quod numerus aliquotum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subiecta: & utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem simpliciter potest considerari. Uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit; & sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; & hoc vel circa operationes, & sic est iustitia; vel circa passionem, & sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passionem, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; & sic necesse est quod passio reprimatur: & ab hoc denominatur temperantia.

Secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dicitur, sicut timor periculorum, vel laborum; & sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat: & ab hoc denominatur fortitudo.

(a) Ita ex Gregorio Nicolajano dicitur bona.

Et similiter secundum subiecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur: scilicet rationale per operationem, quod prudentia perficit; & rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est in voluntatem, quæ est subiectum iustitiæ, & in concupiscentiam, quæ est subiectum temperantiæ, & in irascibilitatem, quæ est subiectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus, sed alia ponuntur principales, unaquaque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod omnes alie virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor & quantum ad subiectum, & quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III. 324

Utrum alie virtutes magis debeant dici principales quam ista.

Sup. art. 1. & 2. & loci ibi not. & III. dist. xxxiii. quæst. 11. art. 1. quæst. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alie virtutes magis debeant dici principales quam ista. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalis. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 11. 3. med.) Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea. Illud per quod alie virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi: dicit enim Gregorius (hom. vi. in Evang. in fin.) quod quæ ceteras virtutes sine humilitate congregat, quæst. palat in virtutum portu. Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea. Illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Iacobi 1. 4. Patientia opus perfectissimum habet. Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius in sua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus, vel

ARTICULUS IV. 325

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Inf. quæst. lxxvi. art. 2. cor. & 2. 2. quæst. cxxiii. art. 2. & 11. cor. & quæst. cxciv. art. 1. corp. pr. & III. dist. xxxiiii. quæst. 1. art. 1. quæst. 3. & veri. quæst. 1. art. 12. ad 13. & 26. & II. Ethic. lib. 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, & ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius in XXII. Mor. (cap. 1. 2. med.) Prudentia vera non est, quæ iusta, & temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, & fortis, & temperans non est. Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ: diversæ enim species ejusdem generis non denominantur se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea. Eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantia, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius in I. Lib. de offic. (cap. xxxvi. paulo à princ.) Jure ex fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emulitur, atque resistitur. De temperantia etiam dicit (cap. xl. & xlv.) quod modum, vel ordinem servat omnium quæ vel agenda, vel agenda arbitramur. Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. iv.) quod ad virtutem hæc requiruntur. Primum quidem, si sciatur deinde, si ad rem est eligens propter hoc; tertium autem, si firme, & immobiliter habeat se, & operetur. Sed hoc primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat passionibus refrenatis; tertium, scilicet ad aliquid propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas, & immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de morib. Eccl. (cap. xv. in princ.) quod Quadruparita dicitur virtus ex ipsa amoris ratione quoddam affectu: & subiungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Ref.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quædam generales condiciones humani animi quæ inveniuntur in omnibus virtutibus; ita scilicet quod *prudencia* nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus, vel materiis; *iustitia* vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; *temperantia* vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus, vel operationibus imponit, ne ultra debitum exsurgat; *fortitudo* vero sit quædam dispositio animi, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque imperus passionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam, & fortitudinem. Cuiuslibet enim virtuti moralis ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut à contrario non moveatur; quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur recte, vel debet; quod dicebatur ad iustitiam pertinere: in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, & ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam; solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur *prudencia*, videtur distingui ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis per modum applicationis cuiusdam ad passionem, vel operationem. Sic igitur secundum prædicta, *prudencia* quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una & eadem virtus & est habitus, & est virtus, & est moralis.

Alii vero, & melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. præc.). Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversæ habitus secundum diversitatem objectorum distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.

Vel potest dici, quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiā quandam. Id enim quod est prudentia, redundat in alias virtutes, in quantum à pe-

denia dirigitur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest, & id quod minus est difficile. Unde qui potest resistere concupiscentiæ delectabilium secundum tactum, ne modum excedat, quod est difficile, ex hoc ipso redditur habilior ut reseruet audentiam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, in quantum scilicet ille qui fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficultissimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra imperus delectationum; quia, ut dicit Tullius in l. de offic. (cir. med. in cit. *Vera magnanimitas in duobus sita*) non est constantem, ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invidiam se à labore possiderit, vincit à voluptate, aliquando possit.

Et per hoc etiam patet responso ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, & fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel in quantum istæ virtutes denominant quædam generales condiciones virtutum, vel per redundantiā prædictam.

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum condiciones, quas ponit Philosophus (loc. cit. in arg.) non sunt proprie prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum (in corp.).

ARTICULUS V.

346

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.

III. dist. XXXIII. quæst. 1. art. 4. ad 2. & dist. XXXIV. quæst. 1. art. 1. arg. 6. & ad ejus sol. & ver. quæst. XXV. art. 8. ad 2. & quæst. V. art. 4. ad 7.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, & politicas. Ut enim Macrobius dicit in l. super somnium Scipionis (cap. viii. vers. fin.) virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. Sed Philosophus in X. Ethic. (cap. viii. cit. med.) dicit, quod ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam, & prudentiam attribueret. Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea. Virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius (loc. cit.) quod tempe-

rantia purgati animi est terrena cupiditates non regimere, sed penitus abluere; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. Dicitur est autem supra (quæst. lxx. art. 2. & 3.) quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea. Virtutes purgatorias dicit esse eorum qui quandam humanorum fuga sibi se inferunt divinis. Sed hoc videtur esse vitiosum; dicit enim Tullius in l. de offic. (cit. med. in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita*) Quis despiciere se dicant ea quæ plerique mirantur, scilicet imperia, & magistratus, his non modo non laudari, verum etiam vitio dandum putari. Ergo non sunt alique virtutes purgatorias.

4. Præterea. Virtutes politicas esse dicit, quibus boni viri reipublice consulunt, urbesque timentur. Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. i.) Ergo alie virtutes non debent dici politice.

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit (loc. cit.) Plotinus inter Philosophis professores cum Platone princeps: Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his prima politice vocantur, secunda purgatorie, tertia autem jam purgati animi, quarta exemplares.

Respondet dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de moribus Ecclesiæ (cap. vi. à med.) oportet quod anima aliquod sequatur, ad hoc quod ei possit virtus inspicere: & hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. (a) Oportet igitur quod exemplar humane virtutis in Deo præexistat, sicut & in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplaris in Deo; & sic dicuntur virtutes exemplares; ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscentibus conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit (cit. à Macrobo. ut supra).

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politice vocantur, prout scilicet homo secundum suam naturam debet se habere in rebus humanis gerendis: secundum quem modum hætenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam

(a) Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolajus, & edit. Patav. Al. Patet igitur. (b) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavina. Al. transcendentium.

Philosophus dicit ut X. Ethic. (cap. vii. non longe à fin.) & hoc nobis in sacra scriptura commendatur multipliciter, ut est illud Marth. v. 48. *Esote perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est*; necesse est ponere quædam virtutes medias inter politicas, quæ sunt virtutes humane; & exemplares, quæ sunt virtutes divine: quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus, & termini; ita scilicet quod quædam sunt virtutes (b) transcendentium, & in divinam similitudinem tendentium; & hæc vocantur virtutes purgatorie; ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despicit, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigit; temperantia vero relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum à corpore, & accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huiusmodi propositi viam.

Quædam vero sunt virtutes jam assequuntur divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi; ita scilicet quod prudentia sola divina intuetur; temperantia terrena cupiditates nesciat; fortitudo passionem ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquotum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas; puta iustitia circa emptiones, vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribueret.

Ad secundum dicendum, quod virtutes humane sunt circa passionem, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit (cit. à Macrobo. ut sup. in arg. 1.) quod *passiones politice virtutes nullant, id est ad medium reducunt; secunda, scilicet purgatorie, ascendant; tertia, quæ sunt purgati animi, abluiscuntur; in quarta, scilicet exemplaribus, nefas est nominari*. Quamvis dici possit, quod loquitur hic de passionibus, secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deserere res humanas, ubi necessitas imponitur, vitiosum est; alias non est vitiosum. Unde parum super (loc. cit. in arg.) Tullius præmittit: *Hic forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctriam se dediderunt; & hic*

qui

qui aut contentum intellectuale, aut aliqua gra-
dior causa imediti a republica recesserunt, cum
eius administrant potestatem alii, tandem
que concederent. Quod consonat ei quod Au-
gustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. xix. in
fin.) Orum factum quibus caritas veritatis; ne-
gotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam
facilem si nullus imponit, percipienda, aique
invenienda vacandum est veritati; si autem imponi-
tur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.

Ad quartum dicendum, quod sola iusti-
tia legalis directe respicit bonum commune
sed per imperium omnes alias virtutes ad bo-
num commune trahit, ut in V. Ethic. (cap.
1. post med.) dicit Philosophus. Est enim con-
siderandum, quod ad politicas virtutes, secun-
dum quod hic dicuntur, pertinet non solum
bene operari ad commune, sed etiam bene
operari ad partes communis, scilicet ad do-
mum, vel aliquam singularem personam.

QUESTIO LXII.

De virtutibus theologis.

In quatuor articulis divisim.

Deinde considerandum est de virtutibus
theologicis; & circa hoc quaeruntur
quatuor.

Primo, utrum sint aliqua virtutes theo-
logice.

Secundo, utrum virtutes theologice distin-
guantur ab intellectualibus, & moralibus.

Tertio, quot, & quae sint.

Quarto de ordine earum.

ARTICULUS I. 27

Utrum sint aliqua virtutes theologice.

In 2. art. 2. & 3. corp. & III. dist. xxiii. quest.
1. art. 4. quest. 3. & dist. xxvi. quest. 1. art.
3. quest. 1. corp. & ver. quest. 1. art. 5. ad
12. & art. 12. cor. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod
non sint aliqua virtutes theologice. Ut
enim dicitur in VII. Physic. (tex. 17.) virtus est
dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfec-
tum quod est dispositum secundum naturam. Sed
id quod est divinum, est supra naturam homi-
nis. Ergo virtutes theologice non sunt virtu-
tes hominis.

2. Præterea. Virtutes theologice dicuntur
quasi virtutes divine. Sed virtutes divinae sunt
exemplares, ut dictum est (quest. lxi. art.
5.) quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo.
Ergo virtutes theologice non sunt virtutes ho-
minis.

3. Præterea. Virtutes theologice dicuntur
quibus ordinamur in Deum, qui est primum
principium, & ultimus finis. Sed homo ex ip-
sa natura rationis, & voluntatis habet ordi-
nem ad primum principium, & ad ultimum
finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus
virtutum theologiarum, quibus ratio, & vo-
luntas ordinetur in Deum.

Sed contra est quod precepta legis sunt
de actibus virtutum. Sed de actibus fidei,
spei, & caritatis dantur precepta in lege di-
vina: dicitur enim Ecclesi. 11. 8. Qui timeit
Deum, credite illi: item: Sperate in illis: item:
Diligite illum. Ergo fides, spes, & caritas sunt
virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theo-
logice.

Respondendo dicendum, quod per virtutem
perficitur homo ad actus quibus in beatitudi-
nem ordinatur, ut ex supradictis patet
(quest. lxi. art. 5. & quest. lv. art. 7. &
quest. lv. art. 3.) Est autem duplex hominis
beatitudo, sive felicitas, ut supra dictum
est (quest. lxi. art. 2. ad 4. & quest. v.
art. 3.) Una quidem proportionata humane
naturæ, ad quam scilicet homo pervenire po-
test per principia sue naturæ. Alia autem est
beatitudo naturam hominis excedens, ad quam
homo sola divina virtute pervenire potest
secundum quandam Divinitatis participatio-
nem, secundum quod dicitur II. Petri. 1. quod
per Christum facti sumus consortes divine naturæ.

Et quia huiusmodi beatitudo proportionem
humane naturæ excedit, principia naturalia
hominis, ex quibus procedit ad bene agen-
dum secundum suam proportionem, non suffi-
cientia ad ordinandum hominem in beatitudi-
nem prædictam: unde oportet quod superad-
dantur homini divinitus aliqua principia, per
quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernatu-
ralem, sicut per principia naturalia ordinatur
ad finem connaturalem, non tamen absque ad-
iutorio divino: & huiusmodi principia vir-
tutes dicuntur theologice.

Tum quia habent Deum pro objecto, in-
quantum per eas recte ordinamur in Deum:
tum quia a solo Deo nobis infunduntur: tum
quia sola divina revelatione in sacra Scriptura
huiusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua
natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno
modo essentialiter; & sic huiusmodi virtutes
theologice excedunt naturam hominis. Alio
modo participative, sicut lignum ignitum parti-
cipat naturam ignis; & sic quodammodo sic
homo participat divine naturæ, ut dictum est
(in corp. art.) Et sic istæ virtutes conveniunt
hominis secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istæ vir-
tutes non dicuntur divine, sicut quibus Deus
sic virtuosus, sed sicut quibus nos efficiamus
vir-

virtuosi a Deo, & in ordine ad Deum: unde
dicuntur exemplares, sed exemplares.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum natu-
raliter ratio, & voluntas ordinatur, prout
est natura principium, & finis; secundum ta-
men proportionem naturæ. Sed ad ipsum, se-
cundum quod est objectum beatitudinis su-
pernaturalis, ratio, & voluntas secundum
suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II. 328

Utrum virtutes theologice distinguantur ab intel-
lectualibus, & moralibus.

Sup. quest. lvi. art. 2. & III. dist. xxiii.
quest. 1. art. 4. quest. 3. ad 4. & ver. quest.
xiv. art. 3. ad 9. & ver. quest. 1.
art. 12. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod
virtutes theologice non distinguantur a
moralibus, & intellectualibus. Virtutes enim
theologice si sunt in anima humana, oportet
quod perficiant ipsam vel secundum partem
intellectivam, vel secundum partem appetitivam.
Sed virtutes quæ perficiunt partem
intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes
autem quæ perficiunt partem appetitivam,
sunt morales. Ergo virtutes theologice non
distinguuntur a virtutibus moralibus, & intel-
lectualibus.

2. Præterea. Virtutes theologice dicuntur
quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter in-
tellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos
ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de di-
vinis, utpote causam altissimam considerans.
Ergo virtutes theologice ab intellectualibus
virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea. Augustinus in Libro de mori-
bus Eccles. (cap. xv. in princ.) manifestat
in quatuor virtutibus cardinalibus, quod
sunt *ordo amoris*. Sed amor est caritas, quæ
ponitur virtus theologica. Ergo virtutes theo-
logice non distinguuntur a theologis.

Sed contra. Id quod est supra naturam
hominis, distinguitur ab eo quod est secun-
dum naturam hominis. Sed virtutes theologice
sunt supra naturam hominis, cui secundum
naturam conveniunt virtutes intellectuales, &
morales, ut ex supra dictis patet (quest. lvi. art.
4. & 5.) Ergo distinguuntur ad invicem.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra
dictum est (quest. lvi. art. 2.) habitus
specie distinguuntur secundum formalem dif-
ferentiam objectorum. Objectum autem theo-
logicarum virtutum est ipse Deus, qui est ul-
timum rerum finis, prout nostræ rationis cog-
nitionem excedit. Objectum autem virtutum
intellectualium, & moralium est aliquid quod
humana ratione comprehendere potest. Unde
S. Th. Op. Tom. II.

virtutes theologice specie distinguuntur a mo-
ralibus, & intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod vir-
tutes intellectuales, & morales perficiunt in-
tellectum, & appetitum hominis secundum
proportionem naturæ humane; sed theologi-
cæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapien-
tia, quæ a Philosopho (Lib. VI. Ethic.
cap. 111. & 112.) ponitur *intellectuale virtus*,
considerat divina, secundum quod sunt in-
vestigabilia ratione humana; sed theologica vir-
tus est circa ea, secundum quod rationem
humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod licet cari-
tas sit amor, non tamen omnis amor est cari-
tas. Cum ergo dicitur, quod *omnis virtus est or-
do amoris*, potest intelligi vel de amore commu-
niter dicto, vel de amore caritatis. Si de amore
communitate dicto qualibet virtus esse *ordo amo-
ris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtu-
tum requiritur ordinata affectio: omnis autem
affectio radice, & principium est amor, ut
supra dictum est (quest. xx. art. 2.) Si
autem intelligatur de amore caritatis, non
datur per hoc intelligi quod qualibet alia vir-
tutis essentialiter sic caritas, sed quod om-
nes alie virtutes aliquoties ad caritatem depen-
deant, ut infra patebit (quest. lxi. art. 4. &
2. 2. quest. xxiii. art. 7. & 8.)

ARTICULUS III. 329

Utrum conveniant fides, spes, & caritas ponan-
tur virtutes theologice.

2. 2. prol. & quest. xviii. art. 6. & III.
dist. xxiii. quest. 1. art. 5. & dist. xxvi. q.
11. art. 3. quest. 1. & ver. quest. 1. art. 5.
ad 11. & art. 12. corp. fin. & ad 10. & 1.
Cor. 13. 1. 1. 2. fin. & 1. 4. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod
inconvenienter ponantur tres virtutes
theologice, fides, spes, & caritas. Virtutes
enim theologice se habent in ordine ad bea-
titudinem divinam sicut inclinatio naturæ ad
finem connaturalem. Sed inter virtutes ordina-
tas ad finem connaturalem ponitur una sola
virtus naturalis, scilicet *intellectus principium*.
Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea. Theologicæ virtutes sunt per-
fectiores virtutibus intellectualibus, & morali-
bus. Sed inter intellectuales virtutes *fides* non
ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit
cognitio imperfecta: similiter etiam inter vir-
tutes morales non ponitur *spes*, sed est aliquid
minus virtute, cum sit passio. Ergo multo mi-
nus debent poni virtutes theologice.

3. Præterea. Virtutes theologice ordinant
animam hominis ad Deum. Sed ad Deum
non potest anima hominis ordinari nisi per
Mm in.

intellectivam partem, in qua est intellectus, & voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologice, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. xxi. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, ista hæc.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) virtutes theologice hoc modo ordinantur hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.

Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem secundum rationem, vel intellectum, in quantum continet prima universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis. Secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud I. ad Corinth. ii. 9. *Occultus non visis, & auris non auditus, & in cor hominis non ascendit, quæ preparavit Deus diligentiibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quedam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur: & hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quæ ordinatur in illum finem & quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem*; & quantum ad unionem quandam spirituales, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per *caritatem*. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur, & tendit in finem sibi connaturalem: & iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat: & ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentie. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt ad nihil horum sufficit natura potentie: & ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides, & spes imperfectionem quandam important: quia fides est de his quæ non videntur, & spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem, & spem de his quæ subduntur humanæ

potestati, deficit à ratione virtutis. Sed habere fidem, & spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud I. ad Corinth. i. 25. *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, & conformatio ad finem per amorem: & sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologice ponantur scilicet spes, & caritas.

ARTICULUS IV. 330

Utrum fides sit prior spe, & spes caritate.

2. 2. quæst. iv. art. 8. & quæst. xvii. art. 7. & 8. & III. dist. xxxi. quæst. ii. art. 5. & ver. 3. iv. art. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologiarum virtutum, quod fides sit prior spe, & spes prior caritate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes. iii. 17. *In caritate radicati, & fundati.* Ergo caritas est prior aliis.

2. Præterea. Augustinus dicit in I. de doctr. christi. (cap. xxv. 1.) *Non potest aliquis diligere quod esse non creditur. Porro si credit, & diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides præcedat caritatem, & caritas spem.

3. Præterea. Amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2.) Sed spes nominat quandam affectionem: est enim quedam passio, ut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 2.) Ergo caritas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus (I. Cor. xxi. 13.) ista enumerat, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, & caritas.*

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet generationis, & perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, & imperfectum perfectio, in uno & eodem fides præcedit spem, & spes caritatem secundum actus: nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando, vel amando, nisi quod est apprehensum sensu, aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat, & amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem, & caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum.

ARTICULUS I. 331

Utrum virtus inest nobis à natura.

Sup. quæst. l. art. 1. & 2. 2. quæst. lxxvii. art. 13. & III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & ver. quæst. 1. art. 2. & Gal. lect. 6. & II. Eth. lect. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus sit in nobis à natura. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. circ. fin.) *Naturales sunt virtutes, & equaliter in sunt omnibus.* Et Antonius dicit in serm. ad Monach. *Si naturam voluntas mutaverit, pervertitur est. Condicio servatur, & virtus est.* Et Matth. iv. super illud, *Circumdat Jesus docentem.* Et dicit Glossa (ord.) *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

2. Præterea. Bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet (quæst. iv. art. 4. ad 2.) Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale: cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini à natura.

3. Præterea. Illud dicitur esse nobis naturale quod nobis à nativitate inest. Sed virtutes quibusdam à nativitate in sunt: dicitur enim Job xxxi. 18. *Ab infans crevit mecum miseratio, & de utero egressa est misericordia.* Ergo virtus inest homini à natura.

Sed contra. Id quod inest homini à natura, est omnibus hominibus commune, & non tollitur per peccatum: quia etiam in demonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit in iv. cap. de divin. Nom. (lect. 19.) Sed virtus non inest omnibus hominibus, & abicitur per peccatum. Ergo non inest homini à natura.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitudinem formarum; aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, in quantum scilicet præexistunt in materia in potentia, & partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias, & virtutes aliqui quidem posuerunt, eas totaliter esse ab intrinseco; ita scilicet quod omnes virtutes, & scientie naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam, & exercitium impediuntur scientie, & virtutis tolluntur, quæ adveniunt anime ex corporis gravitate, sicut cum sermum clarificatur per limitationem: & hæc fuit opinio Platoniorum. Alii vero dixerunt, quod

sermum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actus spes præcedit caritatem.

Ordine vero perfectionis caritas præcedit fidem, & spem, eo quod tam fides, quam spes per caritatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum, & radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicitur (quæst. lxxii. art. 4. & 2. 2. quæst. xxiii. art. 7. & 8.)

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de spe, qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum; quod est spei formatæ, quæ sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare, ante quam habeat caritatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 7.) cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur: & respectu hujus semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquid bonum, nisi desideratum, & amatum. Respicit etiam spes illum à quo se sperat posse consequi bonum: & respectu hujus primo quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augetur: per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquid bonum, incipit amare ipsum; & ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum,

in quatuor articulis divisa.

AD primum dicendum est de causa virtutum: & circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus sit in nobis à natura. Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Tertio, utrum aliqua virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Quarto, utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

deant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habeant virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua quidem virtutes morales, & intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologis: & ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologice sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediatè; sed oportet quod per alias virtutes infusus perficitur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ: & ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV. 334

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & IV. dist. xiv. quæst. 1. art. 2. ad 4. & dist. 1. quæst. 1. art. 2. ad 4. et ver. q. 1. art. 10. ad 7. 8. et 9. et q. x. art. 4. cap.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei à virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita, & virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus, & actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed à proximo. Non ergo virtutes morales, vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea. Habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ, & acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea. Virtus acquisita, & virtus infusa differunt secundum illud quod est immediatè à Deo factum, & à creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, & quem generat natura; & oculus quem cæco nato docuit, & quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, & infusa.

Sed contra. Quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (quæst. lv. art. 4.) Ergo vir-

tus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut prædictum est (quæst. lrv. art. 2.) secundum speciales, & formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cupiditatis est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabile in concupiscentis tactus: cuius quidem objecti formalis ratio est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentis secundum regulam rationis humanæ, & secundum regulam divinam; puta in sumptione ciborum: ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis acutum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castigetur corpus suum, & in severitatem redigatur per abstinenciam cibi, & potus, & aliorum huiusmodi*. Unde manifestum est quod temperantiæ infusa, & acquisita differunt specie: & eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanctas hominis, & equi, propter diversas naturas, ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in III. Politic. (cap. 111. à princ.) quod *diversa sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politicas*. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum, & domestici Dei*; & aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa, & acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilem tactus temperantiæ acquisita, & temperantiæ infusa, ut dictum est (in cor. art.) unde non habent eundem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum cæci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam; & ideo fuit ejusdem speciei: & eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in cor. art.)

QUÆST.

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum.

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de proprietatibus virtutum: & primo quidem de medio virtutum; secundo de connexionione virtutum; tertio de æqualitate earum; quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum virtutes morales sint in medio.

Secundo, utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.

Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio.

Quarto, utrum virtutes theologice.

ARTICULUS I. 335

Utrum virtutes morales sint in medio.

Inf. art. 4. ad 1. & 4. & 2. 2. quæst. xviii. art. 5. ad 2. & quæst. xxi. art. 1. corp. & III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 3. & cor. quæst. 1. art. 13. & II. Ethic. lect. 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat mediis rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim in I. de celo (text. 116.) quod *virtus est ultimum potentie*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea. Illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, & magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 11. & 111.) Ergo non omnia virtus moralis est in medio.

3. Præterea. Si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficatur, sed magis contumetur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficuntur per hoc quod tendunt ad extremum; sicut virginitas, quæ abstinere ab omni delectabili venereo, & sic tenet extremum, & est perfectissima castitas; & stare omnia pauperibus est perfectissima misericordia, vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. post med.) quod *virtus moralis est habitus elevatus in mediocritate existens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. lv. art. 3.) virtus de sui ratione ordinatur hominem ad bonum. Mo-

ralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem, & regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cupiditatis mensuratur, & regulatur consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificialibus est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat à suâ regulæ, vel mensuræ: quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis, & mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum, & defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regulæ rationis; pro materia autem habet passionem, vel operationem. Si vero comparatur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero, & defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. post med.) quod *virtus secundum substantiam mediocritas est*, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum autem eamdem & bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium, & extrema considerantur in actionibus, & passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; & sic est in magnificentia, & magnanimitate; nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus, & magnanimus, dicitur extremum, & maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii: quia in hoc maximum tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quam non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, & quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. Ethic.

deant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habeant virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua quidem virtutes morales, & intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologis: & ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologice sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediatè; sed oportet quod per alias virtutes infusus perficitur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ: & ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV. 334

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & IV. dist. xiv. quæst. 1. art. 2. ad 4. & dist. 1. quæst. 1. art. 2. ad 4. et ver. q. 1. art. 10. ad 7. 8. et 9. et q. x. art. 4. cap.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei à virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita, & virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus, & actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed à proximo. Non ergo virtutes morales, vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea. Habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ, & acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea. Virtus acquisita, & virtus infusa differunt secundum illud quod est immediatè à Deo factum, & à creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, & quem generat natura; & oculus quem cæco nato docuit, & quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, & infusa.

Sed contra. Quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (quæst. lv. art. 4.) Ergo vir-

tus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut prædictum est (quæst. lrv. art. 2.) secundum speciales, & formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cupiditatis est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabile in concupiscentis tactus: cuius quidem objecti formalis ratio est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentis secundum regulam rationis humanæ, & secundum regulam divinam; puta in sumptione ciborum: ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis acutum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castigetur corpus suum, & in severitatem redigatur per abstinenciam cibi, & potus, & aliorum huiusmodi*. Unde manifestum est quod temperantiæ infusa, & acquisita differunt specie: & eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanctas hominis, & equi, propter diversas naturas, ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in III. Politic. (cap. 111. à princ.) quod *diversa sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politicas*. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum, & domestici Dei*; & aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa, & acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilem tactus temperantiæ acquisita, & temperantiæ infusa, ut dictum est (in cor. art.) unde non habent eundem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculus cæci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam; & ideo fuit ejusdem speciei: & eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in cor. art.)

QUÆST.

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum.

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de proprietatibus virtutum: & primo quidem de medio virtutum; secundo de connexionem virtutum; tertio de æqualitate earum; quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum virtutes morales sint in medio.

Secundo, utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.

Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio.

Quarto, utrum virtutes theologice.

ARTICULUS I. 335

Utrum virtutes morales sint in medio.

Inf. art. 4. ad 1. & 4. & 2. 2. quæst. xviii. art. 5. ad 2. & quæst. xxi. art. 1. corp. & III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 3. & cor. quæst. 1. art. 13. & II. Ethic. lect. 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat mediis rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim in I. de celo (text. 116.) quod *virtus est ultimum potentie*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea. Illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, & magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 11. & 111.) Ergo non omnia virtus moralis est in medio.

3. Præterea. Si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficatur, sed magis contumetur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficuntur per hoc quod tendunt ad extremum; sicut virginitas, quæ abstinere ab omni delectabili venereo, & sic tenet extremum, & est perfectissima castitas; & stare omnia pauperibus est perfectissima misericordia, vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. post med.) quod *virtus moralis est habitus elevatus in mediocritate existens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. lv. art. 3.) virtus de sui ratione ordinatur hominem ad bonum. Mo-

ralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem, & regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cupiditatis mensuratur, & regulatur consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificialibus est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat à suâ regulâ, vel mensurâ: quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis, & mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum, & defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regulâ rationis; pro materia autem habet passionem, vel operationem. Si vero comparatur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero, & defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. post med.) quod *virtus secundum substantiam mediocris est*, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum optimum autem & bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium, & extrema considerantur in actionibus, & passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; & sic est in magnificentia, & magnanimitate; nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus, & magnanimus, dicitur extremum, & maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii: quia in hoc maximum tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quam non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, & quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. Ethic.

Ethic. (cap. 113. paulo à princ.) quod magnitudo est quidem magnitudinis extremi, & autem quod ut oportet, medium.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate, & paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus veneris, & paupertas ab omnibus divitiis propter quod oportet, & secundum quod oportet, id est secundum mandatum Dei, & propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter insanam gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus, votum virginitatis, vel paupertatis.

ARTICULUS II. 336

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis.

2. 2. quæst. LVIII. art. 12. & III. dist. XXXIII. q. 1. art. 3. q. 2. & IV. dist. XIV. q. 1. art. 1. q. 2. & ad 1. q. 1111. art. 2. cor. & cor. q. 1. art. 13. ad 11.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI. Metaph. (text. 8.) est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea. Ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum, & passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea. Medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed rationale medium iustitiae, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 111.) Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. à med.) quod virtus moralis in medio consistit quoad non determinat rationem.

Respondetur dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis reducatur: & sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis.

Alio modo potest dici medium rationis id quod à ratione ponitur in aliqua materia:

& sic omne medium virtutis moralis est medium rationis: quia, sicut dictum est art. præc.) virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; & tunc oportet quod virtus moralis medium medium rei, sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparisonem ad nos: & sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est, quia iustitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus; in quibus rectum institui debet simpliciter, & secundum se, ut supra dictum est quæst. LX. art. 1. & ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, & non plus, nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passionem interiores, in quibus non potest rectum institui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passionem. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituat per respectum ad nos, qui afficiuntur secundum passionem.

Et per hoc patet responso ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

ARTICULUS III. 337

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio

Inf. art. 4. ad 1. & 2. & III. dist. XXXIII. q. 1. art. 3. q. 3. & cor. q. 1. art. 13. cor. & ad 1. q. 19. & q. 19. art. 2. ad 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, in quantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; & sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali. Dicitur enim in II. Ethic. (cap. vi.) quod virtus consistit in medio, id est determinatur ratione, prout factus determinat virtuti. Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; & sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea. Medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum in X. Methaph. (text. XXXI. & XXXII.) Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas cum

etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album, & nigrum, sanum, & ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod art. est virtus intellectualis, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 111.) & tamen art. est aliquid medium, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. circ. med.) Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Respondetur dicendum, quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ, vel mensuræ, quam contingit transcendere, & ab ea deficere, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.)

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut & moralis, ut supra dictum est (quæst. LV. art. 3.) Unde, secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem mediæ. Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculative quidem virtutis verum absolute, ut in VI. Ethic. (cap. 11.) dicitur, prædicte autem virtutis verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum à re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X. Metaph. (text. 5.) Ex eo enim quod res est, vel non est, veritas est in opinione, & in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculative consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est: in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis prædicte comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati: & sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus prædicis, sicut in specularibus sed respectu appetitus habet rationem regulæ, & mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiæ quidem est ibid. medium, ut regulantis, & mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratae, & regulatae. Similiter excessus, & defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in corp. art.) & per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura, & regula intellectualis virtutis non est aliquid aliud genus virtutis, sed ipsa res, s. T. Op. Tom. II.

Ad tertium dicendum, quod ipse res contraria non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum: & tamen in intellectu est contrarietas affirmatioms, & negatioms, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim esse, & non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, & alterum est pure non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse, & non esse sunt contradictoria. Sed opinio, qua opinamur, quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur, quod bonum non est bonum: & inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV. 338

Utrum virtutes theologice consistant in medio

2. 2. quæst. XLII. art. 3. ad 2. & III. dist. XXXIII. quæst. 1. art. 3. quæst. 4. & cor. quæst. 1. art. 13. corp. & ad 5. & ad 19. & quæst. 2. art. 2. ad 10. & 13. & Rom. XII. lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitur regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur à re. Sed virtus theologica, & perficit intellectum, & appetitum, ut supra dictum est (quæst. LXI. art. 3.) Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea. Spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem, & presumptionem: similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in lib. de Duabus naturis (implic. à princ. & ad fin.) quod enim confitemur in Christo unam personam, & duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas, & duas naturas; & hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam, & unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra. In omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologice, non contingit peccare per excessum: dicitur enim Eccli. XLII. 33. Benedicentes Deum exaltate illum, quoniam

rum potest; major enim est unius laude. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) mediam virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam, vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologice duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis; & sic mensura, & regula virtutis theologice est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentie, & pietatis ejus: & ista est mensura excedens omnem humanam facultatem: unde nunquam potest fieri in Deum, quantum debemus; debemus tamen fieri in ipsum, credendo, sperando, & amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium, & extrema ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium, & moralium, consistit in medio per conformitatem ad regulam, vel mensuram, quam transcendere contingit: quod non est in virtutibus theologice, per se loquendo, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales, & intellectuales perficiunt intellectum, & appetitum nostrum in ordine ad mensuram, & regulam creatam: virtutes autem theologice in ordine ad mensuram, & regulam incretam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter presumptionem, & desperationem ex parte nostra; in quantum scilicet aliquis presumere dicitur ex eo, quod sperat à Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare possit. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed in quantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet (art. præc. ad 3.).

QUÆSTIO LXV.

De connectione virtutum.

in quinque articulis distincta.

Deinde considerandum est de connectione virtutum: & circa hoc quaruntur quinque.

Primo, utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Tertio, utrum caritas possit esse sine eis.

Quarto, utrum fides, & spes possint esse sine caritate.

Quinto, utrum caritas possit esse sine eis.

ARTICULUS I. 339

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Inf. quæst. LXXIII. art. 1. & 2. quæst. CXLVI. art. 4. & III. P. quæst. LXXXV. art. 6. corp. & III. dist. XXXVII. art. 1. & 2. & ver. quæst. V. art. 6. & quæst. XLI. art. 23. & VI. Ethicæ fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed homo potest exercitari in actibus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, Magnificencia, & magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificenciam, & magnanimitatem: dicit enim Philosophus in VI. Eth. (cap. 11. & 111.) quod *improbus non potest esse magnificens, qui tamen potest habere alias quædam virtutes: & quod ille qui parvis est dignus, & his se dignificat, temperantia est; in magnanimitate autem suo est.* Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam anime, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ: potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, Si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia concluduntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem.

nem virtutum moralium: videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia que pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his que pertinent ad aliam: sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia: prudentia autem est *recta ratio agibilium*. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam (cap. vi. super illud: *Beati pauperes*) *Connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videtur*: Augustinus etiam dicit in VI. de Trin. (cap. iv. in princ.) quod *virtutes que sunt in animo hominis, nihil modo separantur ab invicem*: & Gregorius dicit XXII. Moral. (cap. 1. à med.) quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*: & Tullius dicit in II. de Tuscul. Q. q. (ante med.) *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi, vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus (ut temperantia, vel fortitudo) nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis à natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum: & sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur.

Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (quæst. Lxi. art. 3. & 4.) quidam distinguunt eas secundum quædam generales condiciones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quantumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderacione, vel rectitudine, aut discretione: & eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius XXII. Moral. (c. 1. post med.) dicens, quod *virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis: quia nec prudentia vera est, que iusta, & temperans, & fortis non est: & idem subdit de aliis virtutibus*. Et similem rationem assignat Augustinus in VI. de Trinit. (cap. iv. in princ.)

Alii vero distinguunt prædictas virtutes 5. Tb. Oper. Tom. II.

(a) Ita cod. Alcan. aliqui, in editis deest alias,

secundum materias: & secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in VI. Eth. (cap. ult.) quia, sicut supra dictum est (quæst. Lxi. art. 4.) nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea que sunt ad finem, quod fit per prudentiam, que est consiliativa, & judicativa, & præceptiva eorum que sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales; cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, que sicut ex principis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea que communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquirit habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam (puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias) acquirit quidem habitum aliquem ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentie, que circa concupiscentias corrumpitur; que etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt que perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificencia, & magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere (a) alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes, & sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquirit magnificenciam habitum; sicut Geometer modico studio acquirit scientiam aliquam conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimus quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in II. Phys. (text. 56.) *Quod parum deest, quasi nobis deesse videtur*.

¶ N. 2. Et

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis; & artibus: & ideo non invenitur in eis contextio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones, & operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones à quibusdam primis procedentes, scilicet amore, & odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem, & tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, & etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia: & secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus moralibus, ut dictum est (in corp. art.) Principia autem universalis, quorum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent à prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, & ratio appetitum, ut supra dictum est (quæst. x. art. 1. & quæst. lvi. art. 5. ad 1.).

Ad quartum dicendum, quod ea ad quæ inclinantur virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod est ratio possit esse recta in una parte materiæ, & non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii, sicut si quis erraret circa hoc principium, *Omne totum est majus sua parte*, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere à veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibillum induceret defectum etiam circa alia agibilia: quod in factibilibus non contingit.

Secundum autem quod sunt operative boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte, & vere habent rationem virtutis; & non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo: & hujusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dicitur enim supra (art. 1. hujus quæst. & quæst. lvi. art. 4.) quod alie virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ.

(2) Ita cod. Alcan. alique. In editis deest alia.

ARTICULUS II. 340

Utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Inf. quæst. lxxi. art. 4. corp. & 2. 2. quæst. xxi. art. 7. & quæst. l. art. 2. corp. quæst. cviii. art. 2. ad 2. & ver. quæst. xiv. art. 6. & ver. quæst. 11. art. 4. ad 1. & quod lxxi. art. 2. 3. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate. Dicitur enim in lib. Sent. Prosperi (cap. vii.) quod *omnis virtus præter caritatem potest esse communis bonis, & malis*. Sed caritas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibid. Ergo alie virtutes possunt haberi sine caritate.

2. Præterea, Virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed caritas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ergo alie virtutes possunt haberi sine caritate.

3. Præterea, Virtutes morales connectuntur ad invicem, in quantum dependent à prudentia. Sed caritas non dependet à prudentia, immo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. 1. 19. *Supereminens scientia caritatem Christi*. Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est quod dicitur I. Joann. 1. 14. *Qui non diligit, manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis: ipse enim sunt quibus recte vivitur, ut Augustinus dicit in II. de Liber. arbit. (cap. xviii. & xix.) Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 3.) virtutes morales, prout sunt operative boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: & sic acquirunt sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis Gentilibus.

Secundum autem quod sunt operative boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte, & vere habent rationem virtutis; & non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo: & hujusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dicitur enim supra (art. 1. hujus quæst. & quæst. lvi. art. 4.) quod alie virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ.

dentia. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate, nec alie virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt.

Pater igitur ex dictis quod sola virtutes infuse sunt perfectæ, & simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; alie vero virtutes, scilicet acquisite, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. xiv. 23. super illud: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini (ord. ex cap. cv. Sentent.) „Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis: alioquin si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipitur, bonum facit habentem; & per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi caritas excedat scientiam, & prudentiam; tamen prudentia dependet à caritate, ut dictum est (in corp. art.) & per consequens omnes virtutes morales infuse.

ARTICULUS III. 341

Utrum caritas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Ver. quæst. 1. art. 10. ad 4. & quæst. 11. art. 3. ad 8. & quæst. v. art. 2. corp. & quod lxxi. art. 2. 3. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indubitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I. ad Corinth. xiii. 4. *Caritas pasciendi est, benigna est, &c.* Ergo videtur quod habita caritate, alie virtutes superfluent.

2. Præterea. Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, & ei secundum se placent: unde & *signum habitus est delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur in II. Eth.

(cap. 111. in princ.) Sed multi habent caritatem absque peccato mortali existentem, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, Caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent: dicit enim Beda, quod *sancti magis humilitantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, gloriuntur*. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur: dicitur enim Rom. xiii. 8. quod *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales: quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. & 11. post med.) Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. (quod simile habet serm. xxxix. & xlvi. de temp. à princ. sed ex epist. non occurrit) quod *caritas includit in se omnes virtutes cardinales*.

Respondeo dicendum, quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniantur organa, quibus perfecti possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infuse non solum habent connectionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem: & quod qui amittit caritatem, per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentie sit perfectus, requiritur quod non solum ad sit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes qui-

quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis, & motiva respectu carum quæ sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; & per consequens non sentit delectationem, & complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecum superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infirmam patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex precedentibus actibus relictas: quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrarie dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patitur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta (in solut. præf.) quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV. 342

Utrum fides, & spes possint esse sine caritate.

Inf. quæst. lxxi. art. 4. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fides, & spes nunquam sint sine caritate. Cum enim sint virtutes theologice, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides, & spes.

2. Præterea. Nullus credit nisi volens, ut Augustinus dicit super Joann. (tract. xxvi. parum à princ.) Sed caritas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 3.) Ergo fides non potest esse sine caritate.

3. Præterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. viii. prope fin.) quod spes sine amore esse non potest. Amor autem est caritas: de hoc enim amore libi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Matth. 1. dicitur in Glossa (interl. in princ.) quod fides generat spem, spes vero caritatem. Sed generans est prius potest esse sine spe, & spes sine caritate.

Respondetur dicendum, quod fides, & spes, sicut & virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse

virtutis. Cum enim virtus ordinatur ad bonum opus agendum, virtus quamdam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est, dum non solum bonum est quod sit, sed etiam bene fit: alioquin si bonum sit quod sit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum: unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfectam rationem virtutis; sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit; sed non erit opus perfecte virtutis, nisi hoc bene faciat, id est secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Ex ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides, & spes sine caritate possunt quidem aliquatenus esse; perfecta autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quæ perficit voluntatem. Omnis enim rectæ voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit in XIV. de Civ. Dei (cap. 12. à princ.) Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia, vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe: nam actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo: qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine caritate; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus; & hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides, & spes possunt esse sine caritate; sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt. Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquid bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. in princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent à prudentia. Prudentia autem infusæ nec rationem prudentiæ habere potest absque caritate, utpote deficientem debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem, & spes secundum proprias rationes nec à prudentia, nec à caritate dependent: & ideo sine caritate esse possunt, licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet: quod non est sine caritate.

AR-

ARTICULUS V. 343

Utrum caritas possit esse sine fide, & spe.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod caritas possit esse sine fide, & spe. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest à nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide, vel spe futuræ beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide, & spe.

2. Præterea. Caritas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. 1. 17. In caritate radicati, & fundati. Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide, & spe, & aliis virtutibus.

3. Præterea. In Christo fuit perfecta caritas; & ipse tamen non habuit fidem, & spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicitur (I. III. quæst. vii. art. 3. & 4. & quæst. 12. art. 2.) Ergo caritas potest esse sine fide, & spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 11. 6. Sine fide impossibile est placere Deo: quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet secundum illud Prov. vii. 17. Ego diligentes me dilige. Spes etiam est quæ introducit ad caritatem, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 4.) Ergo caritas non potest haberi sine fide, & spe.

Respondetur dicendum, quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsam: quæ quidem super amorem addit mutuum relationem cum quadam communicatione mutua, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 11.) Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I. Joann. 12. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo: & I. ad Cor. 13. 9. dicitur: Fidei caritas, per quam vocari vobis in societatem Filii ejus.

Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in presenti per gratiam, perficitur autem in futuro per gloriam: quoniam utrumque fide, & spe tenditur. Unde sicut aliquis non potest cum aliquo amicitiam habere, si discederet, vel desperaret se posse habere aliquam societatem, vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat humiliter societatem, & conversationem hominis cum Deo, & speret se ad hanc societatem pertinere.

Et sic caritas sine fide, & spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est qualicumque amor Dei, sed amor

Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinatur per fidem, & spem.

Ad secundum dicendum, quod caritas est radix fidei, & spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides, & spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 4.) & sic caritas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides, & spes, (a) propter id quod est imperfectio in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem; & loco spei plenam comprehensionem: & sic fuit perfecta caritas in eo.

QUÆSTIO LXVI.

De equalitate virtutum.

In sex articulis divisæ.

Dinde considerandum est de equalitate virtutum: & circa hoc queruntur sexi. Primo, utrum virtus possit esse major, vel minor.

Secundo, utrum omnes virtutes simul sit eodem existentes sint equaliter.

Tertio de comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

Quarto de comparatione virtutum moralium ad invicem.

Quinto de comparatione virtutum intellectualium ad invicem.

Sexto de comparatione virtutum theologiarum ad invicem.

ARTICULUS I. 344

Utrum virtus possit esse major, vel minor.

Inf. art. 2. corp. & quæst. lxxviii. art. 2. ad 3. & quæst. cxiii. art. 4. corp. & 2. 2. quæst. vi. art. 4. & III. dist. xxxv. art. 4. & mai. quæst. 12. art. 9. ad 8. & tert. quæst. vi. art. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse major, vel minor. Dicitur enim Apoc. xxi. quod latera civitatis Hierusalem sunt equalia. Per hæc autem significatur virtutes, ut Glossa (ord. ex Nic. de Lyr.) dicit ibi. Ergo omnes virtutes sunt equalia: non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea. Omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse majus, vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo, est enim virtus ultimum potentie; ut Philosophus dicit in I. de Caelo (text. 116.) & Augustinus in II. de Lib. arbit. (cap. xi. in prin.)

(a) In eod. Alen. & Camer. cum Nicolaj. Edit. Rom. & Patav. propter id quod est aliquid imperfectiois, &c.

ait, quod virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti. Ergo videtur quod virtus non possit esse major, neque minor.

Præterea, Quæritur effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt à Deo, cujus virtus est uniformis, & infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

Sed contra. Ubicumque potest esse augmentum, & superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia, & augmentum: dicitur enim Matth. v. 20, Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum, & Pharisæorum, non intrabitis in Regnum Cælorum: & Prov. xv. 3. dicitur: In abundantia iustitiæ virtus maxima est. Ergo videtur quod virtus possit esse major, vel minor.

Respondetur dicendum, quod cum queritur, utrum virtus una possit esse major alia, questio dupliciter intelligi potest. Uno modo in virtutibus specie differentiis: & sic manifestum est quod una virtus est alia major: semper enim est potior causa suo effectu; & in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis (quæst. lxxi. art. 2.) quod causa, & radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, in quantum participat rationem: & in his etiam: tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit: unde & iustitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; & fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili; quæ minus participat rationem, ut patet in VII. Ethic. (cap. vi.)

Alio modo potest intelligi questio in virtute ejusdem speciei: & sic secundum ea quæ dicta sunt supra (quæst. lxxi. art. 1.) cum de intentionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major, & minor: uno modo secundum seipsam à alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo, vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit: quod de scientia, & arte non contingit: non enim quicumque est Grammaticus, scilicet omnia quæ ad Grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici; ut Simplicius dicit in commentariis. Prædicamentorum (cap. de qual.) quod virtus non recipit magis, neque minus, sicut scientia, vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

(1) Ita ead. Alcan. & Caser. cum Nicolaj. Ed. Rign. & Patav. non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum, &c

Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem, vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem; sive in diversis hominibus: quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem redam; unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius iudicium rationis; aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur ad Ephes. iv. 7.

Et in hoc deficiebant Stoici æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili (sicut Stoici putabant) sed sufficit prope medium esse, ut in II. Ethic. (cap. vi. ante med.) dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius, & promptius attingit quam alius; sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa (a) non est secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem intelligendam: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicitur (art. seq.)

Ad secundum dicendum, quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis, vel minus boni secundum prædictos modos; cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam, diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Ephes. iv. 7. Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

ARTICULUS II. 248

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Sup. art. 1. ad 1. & Inf. quæst. lxxvii. art. 2. ad 3. & II. dist. xxxi. quæst. 11. art. 5. ad 6. & III. dist. xxxv. art. 4. & mal. quæst. 1. art. 9. & ad 3. & ver. quæst. 4. art. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes in uno & eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus I. ad Corinth. vi. 7. Unicuique enim habet proportionem

(2) Ita Nicolaj. cum inf. Al. virtutum. (b) Al. vel consuetudine.

donum à Deo, àius quidem sic, alius autem sic. Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusus quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno & eodem.

Præterea, Si omnes virtutes essent æque intensæ in uno & eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum: quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia: unde de quolibet Confessore cantatur in Ecclesia: Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excellenti, eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno & eodem.

Præterea, Quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilior, & promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilior, & promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno & eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. iv. in princ.) quod quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia, & temperantia, & sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondetur dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (art. præc.) potest attendi dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei: & sic non est dubium quod quam una virtus unius hominis sit major alia sicut caritas fide, & spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur, vel remittitur in subjecto: & secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quodam æqualitate proportionis, in quantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur.

Huiusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut & connexionionis. Æqualitas enim est quedam connectio (a) unitarum secundum quantitatem. Dicitur est autem supra (quæst. lxxv. art. 1.) quod ratio connexionionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generalis virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qua

(a) Ita Nicolaj. cum inf. Al. virtutum. (b) Al. vel consuetudine.

libet materiæ: & sic virtus in quolibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in VI. de Trinit. (cap. iv. c. princ.) dicens: Si dixerit, æquales est istar fortitudinis, sed illam præter præsentiam, sequitur quod huius fortitudo minus præsentis sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo præterior: atque ita de ceteris virtutibus invenies; si omnes eadem consideratione perscurras.

Alio modo assignata est ratio connexionionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materiæ determinatas: & secundum hoc ratio connexionionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ, & ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1. & 2.) Sic igitur & ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfecta in uno & eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituantur in quolibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, (b) vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis date, quæ non sunt communita omnibus; nec omnia æqualia in uno & eodem. Vel potest dici, quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis; secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius; propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum, quod unus Sanctus laudatur præcipue de una virtute, & alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

(a) Ita Nicolaj. cum inf. Al. virtutum. (b) Al. vel consuetudine.

ARTICULUS III. 346

Utrum virtutes morales præcipientur intellectualibus.

Sup. quæst. LXI. art. 1. ad 3. & inf. quæst. LXVIII. art. 7. & 8. cor. & 2. 2. quæst. XXIII. art. 6. ad 1. & quæst. CXII. art. 5. cor. & IV. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 3. cor. & ver. quæst. 11. art. 12. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales præcipientur intellectualibus. Quod enim magis est necessarium, & permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales; & sunt etiam magis necessaria ad vitam humanam. Ergo sunt præferenda virtutibus intellectualibus.

1. Præterea. De ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

2. Præterea. Finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur in VI. Ethic. (cap. XII. in med.) virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra. Virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I. Ethic. (cap. ult. cir. fin.) Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondetur dicendum, quod aliquid potest dici majus, vel minus dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari, quam dicari; quod tamen non est melius secundum quid, id est necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet (quæst. LIV. art. 2. & quæst. LX. art. 1.) Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilissimum objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilissimum quam objectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res, quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est (quæst. LX. art. 1.) nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentie, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria, & semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc: quoniam virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (quæst. 111. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, & non secundum intellectuales virtutes, ex ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est (quæst. LX. art. 1. & quæst. LXI. art. 3.) Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia: quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) & in VI. (cap. ult.)

ARTICULUS IV. 347

Utrum iustitia sit præcipua inter virtutes morales.

Sup. art. 1. cor. & inf. quæst. LXVIII. art. 7. cor. & 2. 2. quæst. LVIII. art. 12. & quæst. CXIII. art. 12. & quæst. CXL. art. 8. & III. dist. XXXV. quæst. 1. art. 3. & IV. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 3. cor. & ver. quæst. 11. art. 3. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio

prio quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam iustitia.

2. Præterea. Illud videtur esse maximum in unoquoque quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur Jacobi 1. 4. patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod patientia sit major quam iustitia.

3. Præterea. Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 111.) Est igitur major quam iustitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. paulo ante fin.) quod iustitia est præclarissima virtutum.

Respondetur dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major, vel minor vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relictur, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) & secundum hoc iustitia inter omnes virtutes morales præcellit, tamquam propinquior rationi. Quod patet & ex subiecto, & ex objecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto: voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (quæst. LV. art. 5. & I. P. quæst. LXXX.) Secundum autem objectum, sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde iustitia est præclarissima virtutum, ut dicitur in V. Ethic. (loc. sup. cit.)

Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relictur rationis bonum, quanto circa majora motus appetitus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita à qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem, & vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones; tamen ordinatur infra iustitiam. Unde Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. 11. à princ.) quod necesse est maximam esse virtutes quæ sunt, alii honorabilissima: siquidem est virtus potentia honestissima. Præter hoc fortitudo & iustitia maxime honorantur. Hæc quidem in bello, scilicet fortitudo; hæc autem, scilicet iustitia, & in bello, & in pace militi est.

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subiecit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis, & venereis: & sic hæc tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

S. Th. Op. Tom. II. (a) si. quale.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod administratum, vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente, aliquid tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiæ: non enim esset liberalis datus, si non de proprio daret, ut in II. Polit. (cap. 111. cir. med) dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non potest, quæ fecerit suum à non suo; iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est major liberalitate, tamquam communior, & fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus iustitiæ, & supplementum eius.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit iustitiam neque solum odium, quod facit caritatis; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior, & major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse, nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 111. à princ.) Unde comparatur ad alias sicut ornatus carum: & sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V. 348

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Sup. quæst. LVIII. art. 2. ad 2. & inf. quæst. LXVIII. art. 7. cor. & I. Ethic. princ. & Lib. VI. lect. 6. & 7.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientie; dicitur enim I. Ethic. (cap. 11.) quod (a) quales disciplinam debemus esse in civitatibus, & quales unumquodque addiscere, & usque ad 2. Op. 2.

(a) si. quale.

quo, hęc præordinat, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. viii.). Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia continetur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea. De ratione virtutis est quod ordinat hominem ad felicitatem: est enim virtus dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 17.). Sed prudentia est ratio agibilium, per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea. Quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XIV. de Trinit. (cap. xiv. in princ.) quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job. xxxvi. 26. Ecce Domini magnus virtutem scientiam nobis. Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea. Cognitionis principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut, & aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. vii. parum à princ.) quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur et art. 1. hujus quest. magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 1. & 2.). Et quia per causam judicatur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est ordinare omnes, & ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vii. parum à princ.) maximum eorum quæ sunt in mundo, esset Deus. Unde dicendum est, sicut in eo Lib. dicitur (ibid.) quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius est converso: quia spiritualis iudicat omnia, & ipse à nemine iudicatur, ut dicitur I. ad Corinth. vi. 2. Non enim prudentia habet se intrinsece de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his

quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire: unde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ: introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut officarius ad Regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quedam inchoatio, seu participatio futuræ felicitatis; & sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de Anima (tex. 1.) una mensura præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. Si igitur subiecta sint æqualia in bonitate, & nobilitate; illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus, & majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in II. de celo (tex. 60.) quod magnum est de rebus celestibus aliquid posse cognoscere etiam debili, & propria ratione: & in I. de partibus animalium (cap. v. circ. princ.) dicit quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vite non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solum Dei est, ut dicitur in I. Metaph. (cap. 11. post med.) Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas, & cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognitio enim quid est totum, & quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis, & non entis, & totius, & partis, & aliorum, quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum vitur principis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam alie scientiæ; sed etiam judicando de eis, & disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

Ad primum ergo dicendum, (a) quod non

ARTICULUS VI. 349

Utrum caritas sit maxima inter virtutes theologicas.

2. 2. quest. xxiii. art. 6. & quodl. xxx. art. 4. & III. dist. xxxiii. quest. 11. ad 3. & II. cont. cap. xl. ad 13. & ver. quest. 11. art. 2. cor. fin. & ad 17. & art. 5. cor. & ad 4. & I. Cor. xlii. lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem, & caritas in vi appetitiva, ut supra dictum est (quest. lxvi. ar. 3.) videtur quod fides comparetur ad spem, & caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (art. 3. hujus quest.) Ergo fides est major spe, & caritate.

2. Præterea. Quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem: præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. viii. vers. fin.) addit enim quendam motum profectionis in rem amatum. Ergo spes est major caritate.

3. Præterea. Causa est potior effectu. Sed fides, & spes sunt causa caritatis: dicitur enim Matth. 1. in Glossa (interlin. super illud, Abraham genuit Isaac) quod fides generat spem, & spes caritatem. Ergo fides, & spes sunt majores caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Cor. xlii. 13. Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; major autem horum est caritas.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. & 3. hujus quest.) magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologice respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia.

Et hoc modo caritas est major aliis. Nam aliæ important in sui ratione quandam distantiam ab objecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod jam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, & etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur I. Joan. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.

Ad primum ergo dicendum, (a) quod non

hoc modo se habet fides ad spem & caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem: & hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologice habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia, & virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio; perscitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; & converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinetes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. 1. 19. Supereminentem scientiam caritatem Christi.

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitii, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (quest. lxvi. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu; non autem causa disponens: sic enim calor ignis est potior quam anima, ad quam disponit materiam: quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, & spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUESTIO LXII.

De duratione virtutum post hanc vitam,

in sex articulis divisa.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum virtutes morales, maneat post hanc vitam.

Secundo, utrum virtutes intellectuales.

Tertio, utrum fides.

Quarto, utrum remaneat spes.

Quinto, utrum remaneat aliquid fidei, vel spei.

Sexto, utrum maneat caritas.

(a) Ita cod. Terrac. Codex Alcan. quod non eodem modo se habent fides & spes ad caritatem. Editi quod hoc modo non se habent fides & spes, &c.

quo, hęc præordinat, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. viii.). Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia continetur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea. De ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem: est enim virtus dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 17.). Sed prudentia est ratio agibilium, per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea. Quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XIV. de Trinit. (cap. xiv. in princ.) quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job. xxxvi. 26. Ecce Domini magnus virtutem scientiam nobis. Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea. Cognitionis principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut, & aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. vii. parum à princ.) quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur et art. 1. hujus quest. magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 1. & 2.). Et quia per causam judicatur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est ordinare omnes, & ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vii. parum à princ.) maximum eorum quæ sunt in mundo, esset Deus. Unde dicendum est, sicut in eo Lib. dicitur (ibid.) quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius est converso: quia spiritualiter iudicat omnia, & ipse à nemine iudicatur, ut dicitur I. ad Corinth. vi. 15. Non enim prudentia habet se intrinsece de altissimis, quæ considerat sapientiæ; sed imperat de his

quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire: unde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ: introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut officarius ad Regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quedam inchoatio, seu participatio futuræ felicitatis; & sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de Anima (tex. 1.) una mensura præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. Si igitur subiecta sint æqualia in bonitate, & nobilitate; illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus, & maioribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in II. de celo (tex. 60.) quod magnum est de rebus celestibus aliquid posse cognoscere etiam debili, & propria ratione: & in I. de partibus animalium (cap. v. circ. princ.) dicit quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vite non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solum Dei est, ut dicitur in I. Metaph. (cap. 11. post med.) Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas, & cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognitio enim quid est totum, & quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis, & non entis, & totius, & partis, & aliorum, quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum vitur principis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam alie scientiæ; sed etiam judicando de eis, & disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

Ad primum ergo dicendum, (a) quod non

ARTICULUS VI. 349

Utrum caritas sit maxima inter virtutes theologicas.

2. 2. quest. xxiii. art. 6. & quodl. xxx. art. 4. & III. dist. xxxiii. quest. 11. ad 3. & II. cont. cap. xl. ad 13. & ver. quest. 11. art. 2. cor. fin. & ad 17. & art. 5. cor. & ad 4. & I. Cor. xlii. lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem, & caritas in vi appetitiva, ut supra dictum est (quest. lxvi. ar. 3.) videtur quod fides comparetur ad spem, & caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (art. 3. hujus quest.) Ergo fides est major spe, & caritate.

2. Præterea. Quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem: præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. viii. vers. fin.) addit enim quendam motum profectionis in rem amatum. Ergo spes est major caritate.

3. Præterea. Causa est potior effectu. Sed fides, & spes sunt causa caritatis: dicitur enim Matth. 1. in Glossa (interlin. super illud, Abraham genuit Isaac) quod fides generat spem, & spes caritatem. Ergo fides, & spes sunt majores caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Cor. xlii. 13. Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; major autem horum est caritas.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. & 3. hujus quest.) magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologice respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia.

Et hoc modo caritas est major aliis. Nam aliæ important in sui ratione quandam distantiam ab objecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod jam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, & etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur I. Joan. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.

Ad primum ergo dicendum, (a) quod non

hoc modo se habet fides ad spem & caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem: & hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologice habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia, & virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio; perscitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; & converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinetes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. 1. 19. Supereminentem scientiam caritatem Christi.

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentia: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitii, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (quest. lxvi. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu; non autem causa disponens: sic enim calor ignis est potior quam anima, ad quam disponit materiam: quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, & spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUESTIO LXII.

De duratione virtutum post hanc vitam,

in sex articulis divisa.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum virtutes morales, maneat post hanc vitam.

Secundo, utrum virtutes intellectuales.

Tertio, utrum fides.

Quarto, utrum remaneat spes.

Quinto, utrum remaneat aliquid fidei, vel spei.

Sexto, utrum maneat caritas.

(a) Ita cod. Terrac. Codex Alcan. quod non eodem modo se habent fides & spes ad caritatem. Editi quod hoc modo non se habent fides & spes, &c.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales manent post hanc vitam.

Insp. art. 2. corp. 1. ad 1. quæst. LXXVIII. art. 6. corp. 2. 2. quæst. 111. art. 3. ad 2. III. diff. XXXIII. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. art. 3. quæst. 3. & ver. quæst. v. art. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non manent post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. XXI. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VII. c. med.) Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea. Virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius in VI. Moral. (cap. XVIII. ante med.) Activa vita opera cum corpore transiunt. Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Temperantia, & fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. X. in princ.) Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporaliū. Ergo videtur quod virtutes morales non manent post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1. 17. quod iustitia perpetua est, & immortalis.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. IX. à princ.) Tullius posuit, post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturæ, quia nihil est in eis, aut amabile (ut Augustinus dicit ibidem) ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas. Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale, & aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passionem, vel operationem secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur à ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis: non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ, & delectationis ciborum, & venereorum; neque etiam timores, & audaciæ cir-

ca pericula mortis; neque etiam distributiones, & communicationes rerum, quæ veniunt in usum presentis vite.

Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam; in quantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum; & vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quod prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine in levisultratorum malorum; temperantia sine revivulatione libidinum; ut prudentia sit nullam bonum Deo proponere, vel acquirere, fortitudo est firmissime inherere; temperantia nulla delectatione delectari. De iustitia vero manifestus est, quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de iustitia, quantum ad communicationes, & distributiones; de fortitudine, quantum ad terribilia, & pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum: ea enim quæ sunt activæ vite, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando anime erunt à corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando anime iterato corporibus suis uniuntur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organo corporis, sicut & nunc sunt: unde & poterit in irascibili esse fortitudo, & in concupiscibili temperantia, in quantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actus in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est (quæst. LXXVII. art. 8.) hæc huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione, & voluntate, in quibus sunt seminata quedam harum virtutum, ut dictum est (ibid.) sed iustitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit: unde specialiter de ea dictum est (in corp.) quod est perpetua, & immortalis, cum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; cum etiam propter similitudinem actus ut prius dictum est (ibid.)

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales manent post hanc vitam.

Insp. quæst. XCIII. art. 6. ad 2. II. diff. VI. art. 4. ad 3. diff. XXXIV. art. 5. III. cont. cap. XII. mal. quæst. 11. art. 12. & opusc. 11. cap. CXVII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non manent post hanc vitam. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. XI. 8. quod scientia destruitur; & ratio est, quia ex parte cognoscimus. Sed sicut cognitio scientiæ est ex parte, id est imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea. Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. de qualis. circ. princ.) quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficilis mobilis: non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione, vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia, & alie virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ab bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod nihil intelligit anima sine phantasmate, ut dicitur in III. de Anima (tex. 30.) phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organo corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est quod firmior est cognitio universalium, & necessariorum quam particularium, & contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium, & contingentium, puta eorum quæ quis fecit, vel passus est, secundum illud Luc. XVI. 25. Recordare quia rececipisti bona in vita tua, & Lazarus similiter misit. Ergo multo magis remanet cognitio universalium & necessariorum, quæ pertinet ad scientiam, & ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod sicut in primo dictum est (quæst. LXXIX. art. 6.) quidam posuerunt, quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in virtutibus sensitivis, quæ sunt actus corporaliū organorum, scilicet imaginativa, & memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore: & ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III. de Anima (tex. 8.) dicit, quod intellectus possibilis est in actu, cum sit singularis, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. Est etiam contra rationem: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis: unde & intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est (quæst. LXXXV. art. 1. & 2.) corrupto corpore corrumpuntur.

Unde quantum ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruantur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut & de moralibus dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, & quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale, in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est (quæst. LXXXIX. art. 1.) & sic scientia manet; non tamen eundem modum operandi, sicut & de virtutibus moralibus dictum est (art. præc.)

ARTICULUS III.

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Insp. art. 5. & 2. 2. quæst. IV. art. 4. ad 1. & quæst. XVII. art. 2. corp. fin. & quæst. VII. art. 3. ad 3. & diff. XXXI. art. 1. quæst. 2. & 3. & ver. quæst. XXVI. art. 5. ad 6. fin. & ver. quæst. V. art. 4. ad 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet

nat post hanc vitam, ut dictum est (art. præq.) Ergo & fides.

2. Præterea. I. ad Cor. XIII. II. dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quæ est Christus Jesus, id est fides Christi Jesu.* Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea. Cognitio fidei, & cognitio gloriæ differunt secundum perfectum, & imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta: sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; & aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, & opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Cor. v. 6. *Quandiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur à Domino, sed sunt ei presentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondendo dicendum, quod oppositio est per se, & propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio; inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis, & negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositis secundum contrarias formas, sicut in coloribus album, & nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum, & imperfectum: unde in alterationibus magis, & minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V. Physic. (tex. 19.) Et quia perfectum, & imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio, & imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, & pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi, vel bobis: & quia unum & idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectioe sublata, tollitur species rei, sicut jam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod tali imperfectioe remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim

in ejus definitione: fides enim est *subsistentis sperandarum rerum, argumentum non apparatum*, ut dicitur ad Hebr. XI. 1. & Augustinus dicit (tract. XI. in Joan. à med.) *Qui est est fides? credere quod non videtur.* Quod autem cognitio sit sine apparitione, vel visione, hoc ad imperfectioem cognitionis pertinet: & sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est, utrum simul possit esse cum cognitione perfecta: nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum, quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte objecti cognoscibilis, alio modo ex parte medi, tertio modo ex parte subiecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum, & imperfectum cognitio matutina, & vespertina in Angelis: nam cognitio matutina est de rebus, secundum quod habent esse in verbo; cognitio autem vespertina est de eis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medi differunt secundum perfectum, & imperfectum cognitio que est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, & per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum, & imperfectum opinio, fides, & scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipitur unum cum firmidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhesionem. De ratione vero scientiæ est quod habet firmam inhesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhesionem; deficit vero à scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem quod perfectum, & imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea que differunt secundum perfectum, & imperfectum, secundum aliquod idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta, & imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio, & in eodem subiecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul & semel per unum & idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, & aliud imperfectum, sicut de sanitate, & aegritudine, & bono, & malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte medi conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto, & in uno subiecto:

potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, & demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte subiecti fiat simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectioem que est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectioem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quod beatificatur, ut supra dictum est (quest. 111. art. 8.) Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectioem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei. Ad secundum dicendum, quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione: & ideo, quando perficitur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium parte solutio ex his que supra dicta sunt (in corp. art.)

ARTICULUS. IV. 333

Utrum spes maneat post mortem in statu gloria.

2. 2. quest. xviii. art. 2. & III. dist. xxxi. quest. 11. art. 1. quest. 2. & ver. quest. 19. art. 4.

AD quantum sic proceditur. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloria. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam; ut patet per Augustinum in XIV. de Trin. (cap. ix. à med.) Ergo multo magis spes.

2. Præterea. Spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; & in beatis quidem timor filialis, qui manet in seculum; & in damnatis timor poenarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea. Sicut spes est futuri boni, ita & desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni & quantum ad gloriam corporis, quam anime beatorum desiderant, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad litter. (cap. xxxv.) & etiam quantum ad gloriam anime, secundum illud Eccli. xxiv. 29. *Qui edant me, adhuc esurient; & qui bibunt me, adhuc sitient;* & I. Petr. 1. 12. dicitur: *In quem esuriant Angeli prospicere.* Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. vii. 24. *Quod videt quis, quid sperat? Sed*

beati vident id quod est objectum spei, scilicet, cet. Deum. Ergo non sperant.

Respondendo dicendum, quod, sicut dicitur est (art. præq.) id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecta; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim *actus existens in potentia, ipsi quantum hujusmodi*; unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus, non enim adhuc alitur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his que supra de passione spei diximus (quest. xi. art. 1. & 2.) Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materie, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod non dum habetur, sed etiam circa id quod presentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est timor: servilis, & filialis, ut infra dicitur (2. 2. quest. xix. art. 2.) Servilis quidem est timor poenæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. Timor vero filialis habet duos actus: scilicet revereri Deum; & quantum ad hunc actum manet: & timere separationem ab ipso; & quantum ad hunc actum non manet. Separari enim à Deo habet rationem mali; nullum autem malum sibi timebitur, secundum illud Prov. 1. 33. *Abiurantia, perjuratio, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni & mali, ut supra dictum est (quest. xi. art. 1.) & ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor poenæ quam in beatis spes gloriæ: quia in damnatis erit successio poenarum; & sic remanet sibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam æternitatis participationem; in qua non est præteritum, & futurum, sed solum presentis. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor: nam, sicut supra dictum est (quest. xi. art. 2.) timor nunquam est sine aliqua spe evasione, quæ omnino in damnatis non erit: unde nec timor, nisi communitur loquendo, secundum, quod quilibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam anime non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit fut-

ritum, ratione jam dicta (in corp. & quæst. xxxi. art. 2.) Dicitur autem ibi esse elusives, & sitis per remotionem fastidii; & eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animalibus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquid bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est (quæst. xl. art. 1.) Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: unde non non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod factum in potestate ejus est ut emat: & similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicitur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

ARTICULUS V. 354

Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria.

III. dist. xxxi. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. & 3. & ver. quæst. xxvii. art. 5. ad 6. & ver. quæst. v. art. 4. ad 10.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in Lib. de causis (prop. 11.) quod *remoto rationali, remanet vivum*; & *remota vivis, remanet ens*. Sed in fide est aliquid quod habet commune cum habitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma; est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmatice fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea. Fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Eph. 1. 18. *Illuminatus oculo cordis vestri (a) in agnitionem Dei*. Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Psal. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto: non enim candelæ extinguitur, claritate Solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea. Substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia: potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habe-

re non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. (b) Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (art. 3. hujus quæst.) videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur; fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma; & partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere: comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio que est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim, & differentia non sunt partes speciei, alioquin non predicarentur de specie: sed sicut species significat totum, idem compositum ex materia, & forma in rebus materialibus; ita differentia significat totum, & similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque: sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utramque: & sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima continens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio que prius

(a) *Vulgata diverso ordine verborum in agnitionem ejus.* (b) *Ita cod. Alcan. juxta Garcia votum sibi cod. & edipi: Ergo hoc remoto, per quod viderat ecc.*

fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero, vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem generis.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subiectum, sed imperfectio fidei, & perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, & respiciunt idem (a) subiectum: unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; & ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem: & ideo frustra talis habitus remaneret.

ARTICULUS VI. 355

Utrum remaneat caritas post hanc vitam in gloria.

Inse. quæst. 111. art. 3. ad 2. & III. dist. xxxi. quæst. 11. & ver. quæst. xxvii. art. 5. ad 6. & ver. quæst. 11. art. 12. ad 20.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur I. ad Corinth. xii. 10. *cum veneri quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, id est quod est imperfectum. Sed caritas via est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea. Habitus, & actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio presentis vite, videtur quod non maneat eadem caritas utrobique.

3. Præterea. Eorum que sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad equalitatem (b) perfectionis per continuum augmentum. Sed caritas via nunquam potest pervenire ad equalitatem caritatis patriæ, quantumcumque augetur. Ergo videtur quod caritas via non remaneat in patria.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Cor. xiii. 8. *Caritas nunquam excidit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) quando im-

(a) *Thom. Op. Tom. II.*

(b) *Ad objectum, (b) Ad perfectionis;*

perfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intentionem. Caritas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse & habitus, & non habitus, & visus, & non visus. Unde caritas non evacuetur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectio caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

Ad secundum dicendum, quod caritas non habet pro objecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via, & in patria: sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, que est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod caritas via per augmentum non potest pervenire ad equalitatem caritatis patriæ, propter differentiam que est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. v. a princ.) Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

QUÆSTIO LXVIII.

De donis.

In octo articulis divisæ.

Consequenter considerandum est de donis: & circa hoc queruntur octo. Primo, utrum dona differant à virtutibus. Secundo, de necessitate donorum. Tertio, utrum dona sint habitus. Quarto, que, & quæ sint. Quinto, utrum dona sint comæta. Sexto, utrum maneat in patria. Septimo, de comparatione eorum ad virtutes.

Octavo, de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I. 356

Utrum dona differant à virtutibus.

AD primum sic proceditur. Videtur quod dona non distinguantur à virtutibus. Gregorius enim in I. Moral. (cap. xii. in princ.) exponens illud Job 12. *Nati sunt ei septem filii*, dicit: „Septem nobis hæcuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis Sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur: “ & in dicit illud quod habet per se. *Septem filii sunt ei.*”

Pp 2

beur Isa. xi. 2. *Requiescet super eum spiritus...* intellectus &c. ubi enumerantur septem Spiritus Sancti dona. Ergo septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes.

2. Præterea. Augustinus in Lib. I. de quaest. evang. (quæst. viii.) exponens illud quod habetur Matth. xii. *Tunc vadit, & assumit septem alios spiritus* &c. dicit: „Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus Sancti, id est septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dicitis. Ergo dona non distinguuntur à virtutibus communiter dicitis.

3. Præterea. Quorum est definitio eadem ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est bona qualitas mentis, qua recte vivitur &c. Similiter definitio doni convenit virtutibus inanis: est enim donum datio, *inordinabilis*, secundum Philosophum (Lib. IV. Top. cap. iv. loc. 30.) Ergo virtutes, & dona non distinguuntur.

4. Præterea. Plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes: nam, sicut supra dictum est (quæst. lvi. art. 2.) sapientia, & intellectus, & scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet: pietas autem species est iustitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur, quod dona, & virtutes non distinguantur.

Sed contra est quod Gregorius in I. Moral. (cap. xii.) distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, à tribus virtutibus theologis, quas dicit significari per tres filias Job; & in II. Moral. (cap. xxvi. ante med.) distinguit eadem septem dona à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono, & virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (quæst. lv. art. 3. & 4.) ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam à qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum; præsertim cum supra dixerimus (quæst. lxi. art. 3.) quod virtutes quædam nobis sunt infusæ à Deo. Unde secundum hoc donum à virtute distingui non potest.

Et ideo quidam posuerunt, quod dona non essent à virtutibus distinguenda. Sed eis remaneat minor difficultas, ut scilicet rationem assignent, quare quædam virtutes dicantur dona, & non omnes; & quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt, dona à virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut è converso. Considerantes enim aliqui, quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem (scilicet sapientiam, scientiam, intellectus, & consilium) & tria ad vim appetitivam (scilicet fortitudo pietas, & timor.) posuerunt, quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione, vel intellectu, scilicet fidem, & prudentiam; alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oportet autem, si hæc distinctio esset convenientis, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, & omnia dona in ratione.

Quidam vero considerantes quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. xxvi. ante med.) quod donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subiecta format prudentiam, temperantiam, iustitiam, & fortitudinem, eandem mentem movit contra singula tentamenta per septem dona, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit: quia etiam virtutes tentationibus resistent inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de caritate, de qua dicitur Cant. viii. 7. *Aque multæ non poterunt extinguere caritatem.*

Alii vero considerantes, quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. xi. dixerunt, quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenderunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformatem, secundum humilitatem, & mansuetudinem, Matth. xi. 29. *Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde:* & secundum caritatem, Joan. xv. 12. *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hæc etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenderunt.

Et ideo ad distinguendum dona à virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isa. xi. 2. *Requiescet super eum spiritus sapientia, & intellectus* &c. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam mo-

motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus; ut supra dictum est (quæst. ix. art. 4. & 6.) & etiam Philosophus dicit hoc in cap. de bona fortuna (scilicet cap. viii. Libri VII. magn. Moral. à princ.) Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: & hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur à suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum discipulum ad hoc quod altiore doctrinam capiat à doctore. Manifestum est autem quod virtutes humane perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius, vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur: & istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur à Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isa. l. 5. *Domini aperuit mihi aures; ego autem non contradico, retrosum non abii:* & Philosophus etiam dicit in cap. de bona fortuna, (loc. sup. cit. implic.) quod *his qui moventur per instinctum divinum, non exprimitur consilium secundum rationem humanam, sed quod sequatur interiorum instinctum, quia moventur à meliori principio, quam sit ratio humana.* Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid (a) superveniens rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divine virtutes perficientes hominem, inquantum est à Deo motus. Unde & Philosophus in VII. Ethic. (cap. i.) supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam, vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad secundum dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis: idem enim contrariatur Deo, & rationi, cuius lumen à Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem mo-

tionem virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur à donis, dicemus, quod hoc quod dicitur, *Qua recte vivitur*, intelligendum est de recitudine vitæ, quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur à virtute infusa, potest dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur *intellectuali virtus*, secundum quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

ARTICULUS II. 317

Utrum dona homini sine necessaria ad salutem.

Isa. art. 3. ad 1. & 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis: quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea. Ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat & circa divina, & circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

2. Præterea. Gregorius dicit in II. Moral. (cap. xxvi. à princ.) quod Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra ebrietatem, consilium contra precipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam. Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra. Inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur Sap. vi. 18. *Neminem diligit Deus nisi cum qui cum sapientia inhabitat:* & de timore dicitur Eccli. 1. 28. *Qui sine timore est non poterit justificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur.

(a) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Codex Tarraç. Supereminens.

tur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter à Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quodam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dicitur in supra (quest. lxxv. art. 1.) Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta: imperfecte enim diligimus, & cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, ut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura, & voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut Sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; Luna autem in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari, sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruat. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur à Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum Philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquirat, habebat virtutes heroicas, vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliquid, & imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus, & motio Spiritus Sancti, secundum illud Rom. vii. 14. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. & in Psal. cxlii. 10. dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*: quia scilicet in hereditatem illius terre beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur, & deducatur à Spiritu Sancto. Et ideo ad illam finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed

quantum ad modum operandi, secundum quod moveatur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas, & morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta (in corp. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod rationi humana non sunt omnia cognita, neque omnia possibilis, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologice virtutibus: unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, & alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cuius scientiæ, & potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, & ignorantia, & hebetudine, & dæritia, & ceteris huiusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

ARTICULUS III. 358

Utrum dona Spiritus Sancti sui habitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona Spiritus Sancti non sunt habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens: est enim *quantitas difficile mobilis*, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de qualitate, à princ.) Sed proprium Christi est quod dona Spiritus Sancti in eo requiescant, ut dicitur Isai. x. & Joan. 1. 33. dicitur: *Super quem videbitis Spiritum descendentem, & manentem super eum, hic est qui baptizatus*. Quod exponens Gregorius in II. Moral. (cap. xxv. circ. med.) dicit: *In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

2. Præterea. Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur à Spiritu Dei, sicut dictum est (art. 1. & 2. præc.) Sed in quantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

3. Præterea. Sicut dona Spiritus Sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus: non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima hom. super Ezech. (aliquant. à princ.) Ergo neque etiam dona Spiritus Sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu Sancto loquens, Joan. xiv. 17. *Apud vos manebit, & in vobis erit*. Spiritus autem Sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus.

bus. Ergo non solum sunt actus, vel passionis, sed etiam habitus permanentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus quest.) dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex supradictis (quest. lvi. art. 4. & quest. lxxv. art. 1.) quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliquid rationem, in quantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitive disponuntur ad prompte obediendum rationi.

Unde & dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritu Sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibidem (Lib. II. Moral. cap. xxv. 1. à princ.) solvit dicens, quod in illi donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis *omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet*. Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (art. 2. hujus quest.) Unde quantum ad ea Spiritus Sancti semper manent in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur à Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii: Unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. 359

Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur.

2. 2. quest. viii. art. 6. & III. dist. xxxi. quest. 1. art. 2. & dist. xxxv. quest. 11. art. 2. quest. 13. & Isa. xi. lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia, intellectus, scientia, & consilium*, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intel-

lectualis: similiter etiam ponitur aliquid pertinentens ad iustitiam, scilicet *pietas*, & aliquid pertinentens ad fortitudinem, scilicet *fortitudo* donum; nihil autem ponitur ibi pertinentens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea. Pietas est pars iustitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

3. Præterea. Virtutes theologice maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur à Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea. Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, & in ipsum aliquis sperat, & de eo delectatur. Amor autem, spes, & delectatio sunt passionis conditio timori. Ergo sicut timor ponitur donum, & alia tria debent poni dona.

5. Præterea. Intellectui adiungitur *sapientia*, quæ regit ipsum; fortitudini autem *consilium*; pietati vero *scientia*. Ergo & timori debuit addi aliquid donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus Sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ Isai. xi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitive natae sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanæ natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viciis hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, & in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa, & practica: & in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem, & iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis pertinet speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, pertinet per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, pertinet per fortitudinem contra timorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilem per timorem, secundum illud Prov. xv. 27. (a) *In timore Domini declinat omnis à malo*; & in Pal. cxvi. 120. *Confesse timore tuo carnes meas, à iudicio enim tuis timui*. Et sic patet quod

(a) Vulgata Per timorem.

quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales, quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia: est enim ars ratio recta non agibilia, sed factibilia, ut dicitur in VI. Etic. (cap. xv.) Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum ars pertinet ad Spiritum Sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa eius, dum ab eo moventur. Temperantia autem respondet quodammodo donum timoris: sicut enim ad virtutem temperantia pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat à delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat à delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen justitiæ imponitur à rectitudine rationis; & ideo nomen virtutis est convenientius, quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem, & ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. 1. vers. fin.) Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur à Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum unatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem, & caritatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædicatarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes, & delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit: unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei: & ideo non est nomen virtutis theologice, sed doni, quod eminentius retrahit à malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam diriguntur & hominis intellectus, & ho-

minis affectus: & ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo: ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum principie sumitur ex consideratione excellentie diviniæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V. 360

Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa.

2. 2. quæst. xix. art. 9. corp. & III. P. quæst. vii. art. 3. ad 3. & III. dist. xxxvi. art. 5. & ver. quæst. v. art. 2. ad 6. & I. Cor. 111.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus I. Cor. xii. 8. *Alia datur per Spiritum scientia, alia sermo scientie secundum eundem Spiritum.* Sed sapientia, & scientia inter dona Spiritus Sancti computantur. Ergo dona Spiritus Sancti dantur diversis, & non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. 1. à med.) quod *scientia non pollet fideles plurimos, quomodo pollet ipsa fide.* Sed fidem committitur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno, & eodem.

3. Præterea, Gregorius in I. Moral. (cap. xv. à med.) dicit, quod *minor est sapientia, si intellectu caret; & valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat.* (a) *vile est consilium, cui opus fortitudinis desit; & valde fortitudo (b) destruitur, nisi per conditum scientia: nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; & valde inutilis est pietas, si scientia discretionis caret: timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bone actionis surgit.* Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa.

Sed contra est quod ibidem Gregorius præmittit dicens: *Ubi in Job filio non sanctorum perfectandum videtur, quod sanctos invicem passim.* Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus Sancti. Ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Respondendo dicendum, quod hujus questionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Didum est enim supra (art. 3. hujus quæst.) quod sicut vires appetitive disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum

(a) Ita cum Gregorius textu cod. Alex. & aliorum passim. Nicolajus nec utile est consilium. Alii in utile est consilium. (b) Ita cum Gregorio MSS. dicitur plures destruitur.

ARTICULUS VI. 361

Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria.

2. 2. quæst. viii. art. 7. & III. P. quæst. vii. art. 5. ad 3. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 3. & dist. xxxv. quæst. 11. art. 2. q. 3. & art. 4. quæst. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dona Spiritus Sancti non remaneant in patria. Dicit enim Gregorius in II. Moral. (cap. xxvi. parum à princ.) quod *Spiritus Sanctus contra singula testamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patria non erunt aliqua testamenta, secundum illud Isai. xi. 9. *Non nocentibus, & non occident in universa mente sancto mentis.* Ergo dona Spiritus Sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritus Sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.). Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt: dicit enim Gregorius in I. Mor. (c. xv. à princ.) quod *intellectus facit audita penetrare, & consilium prohibere esse præcipit, & fortitudo facit non metere adversa, & pietas rapit cordis viscera operibus misericordie.* Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia, & intellectus; quædam in vita activa, ut pietas, & fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. ult. ante med.) Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus Sancti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. I. de Spiritu Sancto (cap. xx. parum à princ.) *Civitas Dei illa Hierusalem celestis non meatu alicujus suavitatis terrenis abluatur; sed ex vita fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos brevi satiamur hausit, in illi celestibus spiritibus redundantibus videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervente meatu.*

Respondendo dicendum, quod de quibus dupliciter possumus loqui. Uno modo donum ad essentiam donorum: & sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus Sancti; quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. ad Cor. xv. 28. & quando homo erit totus iter subditus Deo.

Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur: & sic in presenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ: & secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est (quæst. lxxvii. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius

num moventem: Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. v. 3. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis: sicut & ratio nostra perficitur per prudentiam.*

Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia, & scientia uno modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum, & humanarum, ut possit etiam fideles instruere, & adversarios confundere; & sic loquitur sibi Apostolus de sapientia, & scientia: unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ, & scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus Sancti: & sic sapientia, & scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti in cognitione divinarum, & humanarum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus sibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli: unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data: quod patet ex hoc quod subdit: *aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debet propter adipsam vitam beatam, que non nisi eterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum & pietas spiritaliter, & contra impios defendatur: quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.*

Ad tertium dicendum, quod sicut uno modo connectio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1.) ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens: *Valde singulari qualitate destruitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi, quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum: sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

rius loquitur tibi de donis, secundum quod competunt statui presentis, sic enim donis protegitur contra tentamenta malorum; sed in statu glorie cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficitur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transiit cum statu presentis, & aliquid quod permanet in futuro: dicit enim (loc. cit. in arg.) quod *sapientia mundum de generum spe, & certitudine respicit*; quorum duorum spes transiit, sed certitudo remanet: & de intellectu dicit, quod *in eo quod audita penetrat, respiciendo cor, reuertat eum illustrat*; quorum auditus transiit, quia non docet *vir fratrem suum*, ut dicitur Hierem. xxxi. 34, sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod *prohibet esse precipitem*, quod est necessarium in presentis; & iterum, quod *ratione animam replet*, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod *aduersa non metuit*, quod est necessarium in presentis; & iterum quod *confidentiam cibis opponit*, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiam ieiunium superat*, quod pertinet ad statum presentem, sed quod addit, *in ventre mentis*, potest figuratim intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum.

De pietate vero dicit quod *cordis viscera misericordie operibus replet*, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum presentem; sed ipse intus effectus proximorum per viscera designata pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordie opera, sed congratulationi effectum. De timore vero dicit, quod *præmit mentem, ne de presentibus superbias*, quod pertinet ad statum presentem; & quod *de futuro cibo spei confortat*, quod etiam pertinet ad statum presentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, & ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII.

362

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Iuig. xi.

Ista. xi. lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attendatur se-

(a) Ita cod. Tarrac. & Alcan. cum editis passim. Edit. Rom. ut sapientia intellectui, & scientia prudentiæ, & arti.

cundum enumerationem qua enumerantur Isa. xi. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim Deuter. x. 12. *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut times Dominum Deum tuum?* & Malach. 1. 6. dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, Pietas videtur esse quoddam bonum universale: dicit enim Apostolus I. ad Timoth. 1. 5. quod *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale præferatur particularibus bonis. Ergo pietas, quæ penultimum enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, Scientia perficit iudicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium præminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, Fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo & scientia est eminentius donum quam fortitudo, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. 1. v. in princ.) *Videtur mihi sepius operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, bis gradibus, fontemque congruere, de quibus sit mentio Matth. v. sed interest ordinis: nam ibi, scilicet in Isai. monstratio ab excelloribus capis, hic vero ab inferioribus.*

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo simpliciter, scilicet per comparisonem ad proprios actus, prout procedunt à suis principis; alio modo secundum quid, scilicet per comparisonem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis, & in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos pertinent virtutes, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.). Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activæ; (a) ut sapientia, intellectus, & scientia prudentiæ, & arti; ita tamen quod sapientia præferatur intellectui, & intellectus scientiæ, sicut prudentia, & sineficti eubulæ: ita etiam in donis sapientia, & intellectus, scientia, & consilium præferuntur pietati, & fortitudi.

ARTICULUS VIII.

363

Utrum virtutes sint præferendæ donis.

Inf. quæst. LXIX. art. 1. ad 1. & 2. quæst. LX. art. 1. ad 3. & III. dist. XXXIV. quæst. 1. art. 1. ad 5. & dist. XXXV. quæst. 1. art. 3. & quæst. 2. ad 2. & v. quæst. 11. art. 2. ad 17.

titudini, & timori, in quibus etiam pietas præferatur fortitudini, & fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, & fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo, & consilium præferuntur scientiæ, & pietati: quia scilicet fortitudo, & consilium habent in arduis locum; pietas autem, & etiam scientia in communibus.

Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet: partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia, & intellectus omnibus præferuntur; partim autem secundum ordinem materie, secundum quod consilium, & fortitudo præferuntur scientiæ, & pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientia timor Domini*, non propter hoc quod sit ceteris dignus: prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat à malo, quod fit per timorem, ut dicitur proverb. xvi. quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit, quod *ad modicum utilis est*.

Ad tertium dicendum, quod scientia est præferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium præferatur ratione materie: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 111.) sed iudicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona dicitur, quæ pertinent ad rationem, donis excellentibus digniora sunt, si considerentur per comparisonem ad actus, prout egrediuntur à potentis: ratio enim appetitivæ præminet, ut regulans regulato. Sed ratione materie adiungitur consilium fortitudini, sicut dicitur sequenti, & similiter scientia pietati: quia scilicet consilium, & fortitudo in arduis locum habent; scientia autem, & pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materie numeratur ante scientiam, & pietatem.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in XV. de Trinit. (cap. xviii. in princ.) de caritate loquens: *Nullum est ipse Dei dono excellentius: solum est quod dividit inter filios regni aeterni, & filios perditionis aeternæ. Dantur & alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil profunt*. Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus Sancti.

2. Præterea. Ea quæ sunt propria naturaliter videntur esse potiora. Sed virtutes sunt potiores donis Spiritus Sancti: dicit enim Gregorius in II. Moral. (cap. xxvi. parum à prin.) quod *donum Spiritus Sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem, & temperantiam format*; & sic ex eadem mente septem mox virtutibus, id est donis, temperat, ut contra fultitiam, sapientiam; contra ebrietudinem; intellectum; contra precipitationem; consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam dei timorem. Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea. Virtutibus nullus male uti potest, ut Augustinus dicit (Lib. II. de lib. arbitrii. cap. xix. in princ.) *Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. xviii. in princ.) quod hostiam vestre precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, precipitet; ne scientia, dum vocis, non diligit, inflat; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, interqueat; ne timor, dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat*. Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus Sancti.

Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta (arg. 2.) & sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. lvi. lvi. & lxi.) virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quedam virtutes theologice, quedam intellectuales, quedam morales. Virtutes quidem theologice sunt quibus mens humana Deo coniungitur;

Q 2

vir-

virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitive perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires anime disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas, ita virtutes theologice præferuntur donis Spiritus Sancti, & regulant eas. Unde Gregorius dicit in I. Moral. (cap. xlii. in fine) quod neque ad denarii perfectionem (epistolam filii, id est septem dona, perveniunt, nisi in fide, spe, & caritate fiat omne quod agunt.

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires anime in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam actionem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorum motorem oportet majorem perfectionem mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit portio donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo ordine perfectionis, & dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; & hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, & moralibus; posteriora vero virtutibus theologis. Alio modo ordine generationis, seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; & sic virtutes morales, & intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, & intellectus, & alia hujusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per caritatem informantur, quæ non agunt per se, ut dicitur I. ad Corinthios xi. 4. Et ideo sapientia, & intellectus, & alii hujusmodi nullus male utitur secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod ad caritatis perfectionem non recedant, unum ab altero adiuvant. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus,

in quatuor articulis divisæ.

Dinde considerandum est de beatitudinibus: & circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines à donis, & virtutibus distinguantur.

Secundo, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio, de numero beatitudinum.

Quarto, de convenientia præmiorum que eis attribuantur.

ARTICULUS I.

364

Utrum beatitudines distinguantur à virtutibus, & donis.

Inf. quæst. lxx. art. 2. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4. & Ia. xi. lect. 1. & Matth. v.

AD primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines à virtutibus, & donis non distinguantur. Augustinus enim in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. xv. à princ.) attribuit beatitudines in Matth. v. enumeratas donis Spiritus Sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus, & donis.

2. Præterea. Humana voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, & lex æterna, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 3. & 4.) Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus Sancti, ut ex dictis patet (quæst. lxxviii. art. 1.) Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humane præter virtutes, & dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea. In enumeratione beatitudinum ponitur mittas, & iustitia, & misericordia, quæ dicuntur esse quedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis, & virtutibus.

Sed contra est quod quedam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes, nec dona, sicut paupertas, & locus, & pax. Distinguntur ergo beatitudines à virtutibus, & à donis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. 11. & 111.) beatitudo est ultimus finis humane vite. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde & Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ix. ad fin.) quod parri dicuntur bea-

ti propter spem: & Apostolus dicit Rom. vii. 24. *Spes salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, & appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam indicit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam, & sequelam per dona perficitur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus, & donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, & Ambrosius attribuant beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuantur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 8.) Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificant humanam vitam præter virtutes, & dona.

Ad tertium dicendum, quod mittas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia, & misericordia. Et quævis hæc videantur esse virtutes, attribuantur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quæ perficiuntur virtutes, ut dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.)

ARTICULUS II.

365

Utrum præmia que attribuantur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2. 2. quæst. vii. art. 5. & Matth. vi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præmia que attribuantur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicunt enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.) Sed obiectum spei beatitudinis est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea. Luc. vi. ponuntur quedam pœne per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Pauperes qui estis saturati, quia esurietis: Pauperes qui videtis nunc, quia lugubritatis, & solitudo.* Sed istæ pœne non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita finem habent, secundum illud Job xxxi. 13. *Ducunt in huius diei suam.* Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea. Regnum cælorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo æternæ, ut Augustinus dicit in XIX. de civ. Dei (quid finis habeat cap. iv. & xx. sed melius Lib. I. de serm. Dom. in mon. cap. 1.) Pleca etiam saturitas nominis in futura vita habetur, secundum illud Psal. xvi. 15. *Saturabor, cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, & manifestatio filiationis divine ad vitam futuram pertinent, secundum illud I. Joan. 1. 1. 2. *Non sicut filii Dei sumus nōdum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. iv. versus fin.) *Ista quidem in hac vita non pleri possunt, sicut completa in Apostoli esse credimus: nam illa omnimoda, & in æternam formam mutatio, quæ post hanc vitam præmittitur nulli verbis exponi potest.*

Respondeo dicendum, quod circa ista præmia Expositores sacre Scripturæ diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*). Augustinus vero (loc. sup. cit.) dicit, ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. xv. in Matth. à princ.) quedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quedam autem ad præsentem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam preparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meritæ. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum viret cit frondibus, & aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tamquam merita, sunt quedam preparationes, vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam, vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tamquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqui inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, & sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo quod perveniat ad perfectionem vite, & ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse & de auxilio gratiæ: sicut de eo quod dicit ad finem, secundum illud Psal. xvi. 15.

virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitive perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires anime disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas, ita virtutes theologice præferuntur donis Spiritus Sancti, & regulant eas. Unde Gregorius dicit in I. Moral. (cap. xlii. in fine) quod neque ad denarii perfectionem (epistolam filii, id est septem dona, perveniunt, nisi in fide, spe, & caritate fiat omne quod agunt.

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires anime in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam actionem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorum motorem oportet majorem perfectionem mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est virtus theologica, de qua conceditur quod sit portio donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo ordine perfectionis, & dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; & hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, & moralibus; posteriora vero virtutibus theologis. Alio modo ordine generationis, seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; & sic virtutes morales, & intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, & intellectus, & alia hujusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per caritatem informantur, quæ non agunt per se, ut dicitur I. ad Corinthios xi. 4. Et ideo sapientia, & intellectus, & alii hujusmodi nullus male utitur secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod ad caritatis perfectionem non recedant, unum ab altero adiuvant. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus,

in quatuor articulis divisâ.

Dinde considerandum est de beatitudinibus: & circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines à donis, & virtutibus distinguantur.

Secundo, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio, de numero beatitudinum.

Quarto, de convenientia præmiorum quæ eis attribuantur.

ARTICULUS I.

364

Utrum beatitudines distinguantur à virtutibus, & donis.

In I. quæst. lxx. art. 2. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4. & I. a. xi. lect. 1. & Matth. v.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines à virtutibus, & donis non distinguantur. Augustinus enim in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. xv. à princ.) attribuit beatitudines in Matth. v. enumeratas donis Spiritus Sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus, & donis.

2. Præterea. Humana voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, & lex æterna, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 3. & 4.) Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus Sancti, ut ex dictis patet (quæst. lxxviii. art. 1.) Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humane præter virtutes, & dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea. In enumeratione beatitudinum ponitur mittas, & iustitia, & misericordia, quæ dicuntur esse quedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis, & virtutibus.

Sed contra est quod quedam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes, nec dona, sicut paupertas, & iocundus, & pax. Distinguntur ergo beatitudines à virtutibus, & à donis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. 11. & 111.) beatitudo est ultimus finis humane vite. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde & Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ix. ad fin.) quod parri dicuntur bea-

ti propter spem: & Apostolus dicit Rom. vii. 24. *Spes salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, & appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam indicit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam, & sequelam per dona perficitur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus, & donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, & Ambrosius attribuant beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuantur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 8.) Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificant humanam vitam præter virtutes, & dona.

Ad tertium dicendum, quod mittas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia, & misericordia. Et quævis hæc videantur esse virtutes, attribuantur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quæ perficiuntur virtutes, ut dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.)

ARTICULUS II.

365

Utrum præmia quæ attribuantur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2. 2. quæst. vii. art. 5. & Matth. v.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præmia quæ attribuantur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicunt enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.) Sed obiectum spei beatitudinis est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea. Luc. vi. ponuntur quedam pœne per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Va vobis qui estis saturati, quia esuriitis; Va vobis qui videtis nunc, quia lugubritis, & fletitis*. Sed istæ pœne non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita finem habent, secundum illud Job xxxi. 13. *Ducunt in huius diei suam*. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea. Regnum cælorum, quod ponitur præmium pauperatis, est beatitudo æternæ, ut Augustinus dicit in XIX. de civ. Dei (quid finis habeat cap. iv. & xx. sed melius Lib. I. de serm. Dom. in mon. cap. 1.) Pleca etiam saturitas nominis in futura vita habetur, secundum illud Psal. xvi. 15. *Saturabor, cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, & manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud I. Joan. 1. 1. 2. *Nunc filii Dei sumus, nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. iv. versus fin.) *Ista quidem in hac vita non pleri possunt, sicut completa in Apostoli esse credimus: nam illa omnimoda, & in æternam formam mutatio, quæ post hanc vitam præmittitur nulli verbis exponi potest*.

Respondeo dicendum, quod circa ista præmia Expositores sacre Scripturæ diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*). Augustinus vero (loc. sup. cit.) dicit, ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. xv. in Matth. à princ.) quedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quedam autem ad præsentem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam preparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meritæ. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum viret cit frondibus, & aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tamquam merita, sunt quedam preparationes, vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam, vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tamquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqui inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, & sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo quod perveniat ad perfectionem vite, & ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse & de auxilio gratiæ: sicut de eo quod dicit ad finem, secundum illud Psal. xvi. 15.

xxxi. 7. In *Deo speravit cor meum, & adjutus sum.*

Ad secundum dicendum, quod mali est interdum in hac vita temporales penas non patientur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in *I. Confess.* (cap. xli. in fin.) *Jussisti Domine, & sic est, ut pennis sibi sit inordinatus animus.* Ex Philosopho dicit in *IX. Ethic.* (cap. iv. sub fin.) de malis quod *concedit ipsorum animis, hoc quidem hoc trahit, illud autem illuc: & postea concludit: Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intentio.* Et similiter de converso, boni est in hac vita quandoque non habent corporalia premia, nunquam tamen deficient a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud *March. xii. 29. & Marc. x. 30. Centuplum accipietis... etiam in hoc seculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa premia perfecte quidem consumabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum celorum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in corp.) potest intelligi perfecte sapientie initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terre significat affectum bonum anime quietentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetue per terram significat. Consolantur autem in hac vita, (a) Spiritum Sanctum, qui *paracetes*, id est consolator, dicitur, participando. Saturatur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit (*Joan. iv. 34.*) *Meus cibus est ut faciam voluntatem (b) Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei: in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest: similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen hac perfectus erunt in patria.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

III. dist. xxxiv. quest. 1. art. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconuenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dicitur est art. 1. hujus quest. ad 1. Donorum autem quidam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia, & inuestigatio.* Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his que pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea. Ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quedam dona dirigentia, ut *scientia, & consilium.* Nihil autem ponitur inter beatitudines quod

directe ad actum scientie, vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea. Inter dona exequentia in vita activa *rimor* ponitur ad pauperitatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordie. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea. In sacra Scriptura tanguntur multe alie beatitudines; sicut *Job v. 17.* dicitur: *Beatus homo qui corripitur à Deo: & sic in Psal. 1. 1.* dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum: & Proverb. 11. 13.* *Beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed contra. Videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus Sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea. *Luc. vi.* ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo in *Matth. v.*

Respondens dicendum, quod beatitudines istæ convenientissime enumerantur.

Ad cujus evidentiam est considerandum, quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, & rationi contraria, impediendum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activa dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem est imperfecta, est quedam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quoddam beatitudines quasi removens impediendum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem in affluentia exteriorum honorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; à quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic, ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur *Matth. v. Beati pauperes spiritu: quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem.* Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superboat, secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur: unde secunda beatitudo ponitur,

Beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abijciendo; quoniam, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, *Beati qui lugent.*

Activa vero vita in his consistit præcipue que proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea que debemus proximis, non reculemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio operi justitie impleamus, sicut ferventi desiderio eluriens, & sitiens cupit cibum, vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, *Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam.* Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dicat esse donandum, puta amicis, aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur *Lucæ xiv. 12.* *cum facis prandium, aut cenam, noli vocare amicos, aut fratres tuos, &c. sed voca pauperes, & debiles, &c.* quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, *Beati misericordes.*

Ea vero que ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus: & ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, sed tamquam premia. Ponuntur autem tamquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, *Beati mundo corde.* Quantum vero ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud *Isaia xxxiii. 17.* *Opus justitie pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in premiis, ratione jam dicta (in corp. art.) Videre enim Deum respondet dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientie.

Ad secundum dicendum, quod in his que

pertinent ad activam vitam, cognitio non queritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in *II. Ethic.* (cap. 11. in prin.) Et ideo quia beatitudo inter ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consilium est actus consilii, & judicare est actus scientie: sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus (a) dirigunt; sicut scientie lugere, & consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materie: & secundum hoc prima omnes quinque beatitudines possunt attribui scientie, & consilio tamquam dirigentibus; sed inter dona exequentia (b) distribuuntur; ita scilicet quod elucet, & sitis justitiæ, & etiam misericordia pertineant ad pietatem, que perficit hominem in his que sunt ad alterum; mitis autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super *Lucam* (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*) quod *fortitudinis est iram vincere, indignitatem cohibere: est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero, & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit ad cupiditatibus, & delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: & sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribui: præcipue enim ad manufacturam movet reverentia ad Deum, que pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, & rerum mundanarum, secundum illud *Eccle. 1. 18.* *Quis addit scientiam, addit & dolorem:* ad elucendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad misericordiam vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud *Dan. 1. 24.* *Consilium meum Regi placeat: Peccata tua elemosinis redime, & iniquitates tuas misericordiam pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in *Lib. l. de ferm. Domini in monte* (cap. iv.)*

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes que in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad premia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur à Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis; quod vero dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad premium septimæ beatitudinis.

(a) Ita cod. Tarrac. & Alcan. Editi passim diriguntur. (b) Ita cod. Alcan. & editi passim Garcia ex cod. Tarrac. attribuuntur.

itudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quedam confirmatio, & manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus, & mititate, & aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam perfectionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, & temporalem, & terrenam beatitudinem noverrunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit, *Beati pauperes*. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, & potibus, & aliis hujusmodi; & hoc excludit per secundum, quod ponit, *Beati qui esuritis*. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem; & hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis*. Quartum est exterior hominum favor; & hoc excludit quarto dicens, *Beati eritis, cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.) *paupertas perinet ad temperantiam, quæ illicet non querit; esurire ad iustitiam, quæ non querit; comparatur, & comparando largitur; fletus ad prudentiam, cuius est fletus occidit; pati edium hominum, ad fortitudinem.*

ARTICULUS IV. 367

Utrum premia beatitudinum convenienter enumerentur.

III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad premia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim celorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Postea ergo regno celorum, non oportuit alia premia ponere.

2. Præterea. Regnum celorum ponitur pro premio & in prima beatitudine, & in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea. In beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (Lib. I. de serm. Domini in monte cap. 1v. in princ.). In premiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terræ est minus quam regnum celorum. Ergo inconvenienter hujusmodi premia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini premia hujusmodi proponentis.

Respondeo dicendum, quod premia ista convenientissime assignantur, considerata con-

ditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (art. præc.)

Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat; querens id quod naturaliter desiderat, non ubi querere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus, & caducis: & ideo premia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui querunt. Querunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis, & honoribus, excellentiam quamdam, & abundantiam; quorum utrumque importat regnum celorum, per quod homo consequitur excellentiam, & abundantiam bonorum in Deo: & ideo regnum celorum Dominus pauperibus spiritui reponit. Querunt autem homines feroces, & inimicos per litigia, & bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo: unde Dominus reponit eis pacem, & quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Querunt autem homines in concupiscentiis, & delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vite labores: & ideo Dominus consolationem vite lugentibus reponit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; & a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem propti boni: & ideo Dominus attribuit illa premia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur: & ideo Dominus esurientibus iustitiam saturitatem reponit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiarum, ne se immisceant miseris alienis: & ideo Dominus misericordibus reponit misericordiam, per quam ab omni miseria liberantur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, seu beatitudinem: & ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, premia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio reponitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitorem, qui est Deus unitatis, & pacis: & ideo pro premio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (hom. xv. in Matth. ante med.) omnia premia ista unum sunt in re, scilicet

et beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: & ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus premia attribuantur.

Ad secundum dicendum, quod sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum; ita debentur sibi omnium beatitudinum premia: & ideo reddit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia premia attribui.

Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. vi. *Beati pauperes*) pauperibus spiritu reponitur Regnum Celorum quantum ad gloriam animæ, sed passis perfectionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam premia secundum additionem se habent ad invicem: nam plus est possidere terram Regni Celorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus quæ non firmiter, & pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere, & possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare poterit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia Regis non solum prædicit, sed etiam faciem Regis videt; summum autem dignitatem in domo regia filius Regis habet.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus Sancti,

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de fructibus: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.

Secundo, utrum differant à beatitudinibus.

Tertio, de eorum numero.

Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I. 368

Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. v. sint actus.

Galat. v. lxx. 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. v. non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in Infinitum iterum. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus: dicitur enim Sap. S. Th. Op. Tom. II,

111. 15. *Bonorum laborum gloriosus est fructus*, & Joann. 1v. 36. *Qui metit, mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam*. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. x. paulo ad princ.) *fructus cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit*. Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea. Inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides, & castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. 1.) Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. xlv. 33. *Ex fructibus arbor cognoscitur*, id est ex operibus suis homo, ut ibi exponitur à Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum, quod nomen *fructus* à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus* id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, & quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum, & arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro, & arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundum operantis, & delectationem habet, si sit convenienter operantis. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiore virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis. Dicitur enim Joann. 111. 9. *Omnia qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi, & finis, nihil prohibet

Rt ali

alieuus fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, in quantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed in quantum ordinantur ad finem vite eterne, sic magis habent rationem florum: unde dicitur Ecclesi. xxiv. 23. *Flores mei fructus bonitatis, & honestatis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod *ly propter* dicitur causam finalem; & sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem; & sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam; sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosus non sicut propter finem, sed propter honestatem, (a) quam continet delectabile in virtuosus. Unde Ambrosius dicit (lib. de Paradiso cap. xxi. & lib. de Isaac cap. v. vers. fin.) quod *opera virtutum dicitur fructus, quia sui possessores sancti, & sincera delectatione refecti.*

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum somuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit (tract. xl. in Joann. post med. & lib. III. de Doct. Christ. cap. x. à med.) quod *fides est credere, quod non videt; & caritas est motus animi ad diligendum Deum, & proximum.* Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II.

369

Utrum fructus à beatitudinibus differant.

Gal. v. lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus à beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 3. Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur à Spiritu Sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus Sancti.

2. Præterea. Sicut se habet fructus vite eterne ad beatitudinem futuram, quæ est *vis*, ita se habent fructus presentis vite ad beatitudinem presentis vite, quæ est *spes*. Sed fructus vite eterne est ipsa beatitudo futura. Ergo

fructus vite presentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea. De ratione fructus est quod sit quidam ultimus, & delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 1. & quæst. xxi. art. 3.) Ergo eadem ratio est fructus, & beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra. Quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur, & fructus, & beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi, & delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum, & excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 1. & 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus, & perfectus: & ideo in nullo distinguitur à beatitudine æternæ futura. Fructus autem presentis vite non sunt simpliciter ultimi, & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 370

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 5. corp. & ver. quæst. 11. art. 1. ad 12. & Gal. v. lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Gal. v. duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum presentis vite, secundum illud Rom. vi. 22. *Habebis fructum vestrum in sanctificatione:* & Isai. xxviii. 9. dicitur: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea. Fructus est qui ex spiritali semine exoritur, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Sed Dominus Matth. xlii. ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spiritali semine provenientem, scilicet *confermationem, sextagesimum, & trigintum.* Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea. Fructus habet in sui ratione quod sit ultimus, & delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim, & longanimitas videntur in rebus contristantibus effectus fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

Sed contra. Videtur quod insufficienter, & diminutive enumerentur. Dicitum est enim (art. præc.) quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientie pertinentem, & multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; & possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult. 2. *Ex utroque parte fluminis lignum vite, afferens fructus duodecim.*

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quæ sunt juxta; tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis, & in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1. & 2.) &

S. Th. Op. Tom. II.

ideo inter fructus Spiritus primo ponitur *caritas*, in qua specialiter Spiritus Sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum & ipse sit amor: unde dicitur Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur *gaudium*: omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; caritas autem semper habet presentem Deum, quem amari, secundum illud I. Joann. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.* Unde sequela caritatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur: & iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, à nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet: unde dicitur in Psalm. cxviii. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur.

Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat *pax*, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, & ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem, & gaudium tertio ponitur *pax*. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem ut non perturbetur mens per immigentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam*. Secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum; quod pertinet ad *longanimitatem*: nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 111. in fin.)

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; & ad hoc pertinet *bonitas*: secundo quantum ad beneficentie executionem; & ad hoc pertinet *benignitas*: dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad beneficiendum proximis: tertio quantum ad hoc quod equanimiter tolerantur mala ab eis illata; & ad hoc pertinet *mansuetudo*, quæ cohibet iras: quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non nocentur, sed etiam neque per fraudem, vel per dolum; & ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, & per consequens omnia que ipsus sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quæ in omnibus dicitur, & factus modum observat: quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam*, & *castitatem*;

Re 2

fi

(a) Ita editi libri quos vidimus, omnes. Cod. Alcan. quam continet delectabilem virtuosus.

AR-

sive hæc duo distinguantur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero à licitis; sive per hoc quod continentia patitur concupiscentias, sed non deducitur, castitas autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur (scilicet) propter unitatem generis, quod in multis speciebus dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus castitatis, continentie, & tristitatis non diversificantur secundum diversas species virtutum ad quod, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum tristitatis; continentia viduallis per castitatis; virginialis autem per continentiam. Et alii etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis: & ponuntur tres gradus, quia cuilibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium, & finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitia non perturbari, rationem delectabilis habet: & fides, etiam accipitur prout est fundamentum, habet quandam rationem ultimam, & delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (inter. sup. loc. Apóst.) exponit, *Fides, id est de iustis certitudo*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super epistolam ad Galatas. (cap. v. sup. illud; *Fructus autem spiritus*) Apóstolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quod sunt, vel opera carnis, vel fructus spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sunt. Unde potuissent, vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum, & virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes, & dona necesse est quod ordinentur mentem aliquo prædictorum modorum. Unde & actus sapientie, & quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad caritatem, gaudium, & pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important, vel fructum bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

(a) *Pa post Gregoriam Theologum emendat, & Nicolajus ex MS. cod. Alcan. aliique cum antiquis editis propter virtutem generis.*

ARTICULUS IV. 371

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarietur operibus carnis.

Gal. v. lect. 6. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus non contrarietur operibus carnis, quæ Apóstolus enumerat (Gal. v.) Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea. Unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apóstolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus Spiritus, & opera carnis non contrariantur.

3. Præterea. Inter fructus Spiritus primo ponuntur caritas, gaudium, & pax; quibus non correspondent ea que primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, & impulsivitas. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apóstolus dicit ibidem 17. quod caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem.

Respondeo dicendum, quod opera carnis, & fructus Spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum communem rationem; & hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus moyet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum, & motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis: & sic non oportet quod singula fructus contraponantur: quia sicut dictum est (art. præc. ad 4.) Apóstolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen secundum quandam adaptationem Augustinus super epistolam ad Galatas. (cap. v. sup. illud; *Fructus autem spiritus*) contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis à legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. Immunditiam autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis op-

po-

ARTICULUS I. 372

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Sup. quest. LXXI. art. 1. ad 2. & 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10. & 11. & 12. & 13. & 14. & 15. & 16. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Unum enim unum est contrarium, ut probatur in X. Metaph. (text. 17.) Sed virtuti contrariatur peccatum, & malitia. Non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur, etiam si in debita dispositio membrorum corporali, vel quatuorcumque rerum.

2. Præterea. Virtus nominat quandam perfectionem potentie. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinentem. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea. Tullius dicit in IV. de Tusca. Quæst. (parum ante med.) quod vitium est quoddam sanitas anime. Sanitati autem opponitur agritudo, vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Perfectione iusticie (cap. 11. circ. fin.) quod vitium est qualitas secundum quam malus est animus: virtus autem est qualitas que facit bonum habentem, ut ex supra dictis patet (quæst. LV. art. 3. & 4.) Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possunt considerari, scilicet ipsam essentiam virtutis, & id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, & aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suæ nature. Unde Philosophus dicit in VII. Physic. (text. 17.) quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit univocisusque rei bonitas quod convenienter se habet secundum modum suæ nature. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet (quæst. LV. art. 3. & quæst. LV. art. 3.)

Secundum hoc igitur tria inventiuntur opposita virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominatur actus inordinatus, sicut actus virtutis est actus ordinatus, & debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis opponitur virtuti vitium: vitium enim univ-

ponitur. Malorum autem fructus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra beneficia autem, inimicitias, & contentiones, animositates, emulaciones, & dissensiones opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum, inter quos vitium, & ad curandum benignitas, & ad ignoscendum bonitas. Hæresibus autem opponitur fides; insipientibus, & ebriariis, & confessionibus continentia.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt naturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod bonum conringit uno modo, malum vero omnifariam, ut Dionysius dicit in cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Unde & uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.)

QUÆSTIO LXXI.

De vitio, & peccatis secundum se,

in sex articulis divisa.

Consequenter considerandum est de vitio, & peccatis.

Circa quæ sex consideranda occurrunt. Primo quidem de ipsis vitio, & peccatis secundum se. Secundo de distinctione eorum. Tertio de comparatione eorum ad invicem. Quarto de subiecto peccati. Quinto de causa eius. Sexto de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, utrum vitium sit contra naturam.

Tertio, quid sit pejus, utrum vitium, vel actus vitiosus.

Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto, de definitione peccati, quam Augustinus ponit lib. XXII. contra Faustum: Peccatum est delictum, vel fallum, vel concupiscentia contra legem eternam.

uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in III. de Lib. arbit. (cap. 17. in fine) *Quod perfectioni nature desse peccaveris, id voca vitium.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariatur virtuti secundum idem; sed peccatum quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem, secundum quod est bonitas quedam; vitium autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod vitium non solum importat perfectionem potentie, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus, cujus est virtus: & hoc ideo, quia unumquodque operatur, secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tullius dicit in IV. de Tuscul. Q. 1. (parum ante med.) *morbi, & agrotationes partes sunt vitiositatis.* In corporibus enim morbum appellat vitium corporis: corruptionem; puta febrem, vel aliquid hujusmodi; agrotationem vero morbum eorum imbecillitatis; vitium autem, cum partes corporis inter se distent. Et quævis in corpore quandoque sit morbus sine agrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præcipit ad solitis operationibus; in animo tamen ut ipse dicit, *hæc duo non possunt nisi cogitatione fieri.* Necessè est enim quod quandoque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum; ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia *unusquisque debet ex suo fructu cogitare*, id est homo eo opere, ut dicitur Matth. 23. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, est habitus, aut affectio animi in tota vita inconstans, & a seipsa dissensiens: quod quidem invenitur etiam absque morbo, vel agrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam agrotatio, vel morbus; sicut etiam vitium in plus se habet quam sanitas: nam sanitas etiam quedam virtus ponitur in VII. Physic. (text. 17.) & ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam agrotatio, vel morbus.

(a) Al. detractum.

ARTICULUS II. 373

Utrum vitium sit contra naturam.

2. 2. quæst. CLIV. art. 12. & IV. dist. XLII. art. 3. quæst. 1. ad 1. & mal. quæst. XIV. art. 2. ad 8. & quæst. xv. art. 1. ad 7. & Rom. VI. lect. 8. & Gal. v. lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (arti. præc.) Sed virtutes non sunt in nobis à natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (quæst. LXXIII. art. 2. & 3.) Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea. Ea que sunt contra naturam, non possunt assueferi; sicut lapis numquam assuecit ferri sursum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. in princ.) Sed aliqui assuecunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea. Nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus: quia, sicut dicitur Matth. 23. *Ecce est via que dicitur ad perditionem, & multi vadunt per eam.* Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea. Peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (arti. præc.) Sed peccatum definitur esse *distum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est, quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de Lib. arb. (cap. xiiii. circ. fin.) *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (arti. præc.) vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ nature, ut supra dictum est (ibid.) Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ nature: unde & de hoc unaqueque res vituperatur: à vicio autem nomen vituperationis (a) tractum creditur, ut Augustinus dicit in III. de Lib. arb. (cap. xv. ad fin.)

Sed considerandum est, quod natura uniuscujusque rei potissima est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra

tra

ARTICULUS III. 374

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus.

Sup. art. 2. cor. & mal. quæst. 11. art. 2. ad 9. & art. 5. ad 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, id est habitus malus, sit pejus quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosus, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejus quam actus vitiosus.

2. Præterea. Plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejus quam actus vitiosus.

3. Præterea. Causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu, & in bonitate, & in malitia.

Sed contra. Pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejus quam habitus vitiosus.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo de habet inter potentiam, & actum. Manifestum est autem quod actus in bono, & malo præmiat potentie, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 19.) melius est enim bene agere, quam posse bene agere: & similiter vitiosius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam, & actum, ut scilicet sicut habitus bonus, vel malus præmiat in bonitate, vel malitia potentie, ita etiam subdatur actu. Quod etiam ex hoc apparet quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc quod inclinât ad actum bonum, vel malum. Unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate, vel malitia quam habitus: quia propter quod unumquodque tale, & illud magis est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod præminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.) ex ipsa ratione actus, & habitus, quod actus est potior in bonitate, & malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus

142

tus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, que non potest semper agere, & cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est virtute. Unde ex hoc non potest concludi, quod habitus sit simpliciter potior in bonitate, vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere cause efficientis; sed actus est causa habitus in genere cause finalis, secundum quam consideratur ratio boni, & mali; & ideo in bonitate, & malitia actus præemphat habitui.

ARTICULUS IV.

375

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Sup. quæst. LXXIII. art. 1. ad 2. & inf. quæst. LXXIII. art. 1. ad 2. & quæst. LXXVII. art. 2. ad 3. & 2. quæst. LXXIV. art. 1. & mal. quæst. 11. art. 9. ad 13. & ut. quæst. 1. art. 1. ad 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea. Peccatum est pejus quam vitium, id est actus malus, quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, ut dicitur in II. Physic. (text. 82.) Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II. Physic. (ibid.) Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ; & sic peccatum, & virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 11. & 111. & in fin.) quod per contrariam virtutem generatur, & corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (quæst. 11. art. 3.) Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondetur dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus

in anima, & forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus forme contrarie; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris movementis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit: unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si compararetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum; ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXXIII. art. 2. ad 2.)

Sed si compararetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, que est radix omnium virtutum insularum, in quantum sunt virtutes: & ideo per unum actum peccati mortalis excluditur caritas, excluduntur per consequens omnes virtutes insulse, in quantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem, & spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; & sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisite non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus insulsis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse, & cum virtutibus insulsis, & cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis, potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut & peccatum actui virtuosus: & ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate: & ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producant actus ex necessitate: unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

376

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

2. 2. quæst. 114. art. 2. ad 2. & quæst. LXXIX. art. 3. & II. dist. XXXV. art. 3. & dist. XLV. quæst. 11. art. 1. ad 4. & per. quæst. 1. art. 6. ad 9. & quæst. 11. art. 1. ad 6. & mal. quæst. VIII. art. 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. III. de libero arbitrio (implic. cap. XVI. in prin. sed expl. Lib. de vera Relig. cap. XIV. in prin.) quod omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquid peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Jac. IV. 17. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondetur dicendum, quod quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior, vel exterior: interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante occupat se talibus quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur: & hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid cum quo aliquid simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non impendat, quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur: in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

S. Thom. Op. Tom. II.

Utraque autem opinio secundum aliquam veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligatur etiam causa, vel occasio omitendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere, & non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel precedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, ommissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa, vel occasio omitendi subjaceat voluntati; ommissio habet rationem peccati: & tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiore voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem; & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere, quando ad Ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult citi vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia ommissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet in II. Physic. (implic. text. 49. 30. & seq.) Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum potest esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, & occasiones circumstantiæ.

164

Si

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa; malum autem ex singularibus deficiis, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Et ideo peccatum potest contingere, si quis aliquis faciat quod non debet sive (a) non faciendo quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 3.) Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper; & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

ARTICULUS VI. 377

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Inf. quæst. lxxvi. art. 2. ad 1. & II. dist. xxxv. art. 2. corp. & ad 3. & mal. quæst. 11. art. 1. cor. & ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Dicitur enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. præc.) Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Libro de duabus animabus (cap. 21. in princ. vel 11. in fin.) *Peccatum est voluntas reitendi, vel consequendi quod iustitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo sufficeret dicere: *Peccatum est concupitum contra legem æternam*: nec oportuit addere dictum, vel factum.

3. Præterea, Peccatum proprie consistere videtur in aversione à fine: nam bonum, & malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (quæst. 1. art. 3. & quæst. xvii. art. 1. & 6.) unde & Augustinus in I. Lib. de libero arbit. (cap. ult. à princ.) per comparisonem ad finem definit peccatum, dicens, quod peccare nihil est

(a) Ita passim editi cum MSS. Nicolajus non faciat.

aliud, quam, negligens rebus æternis, committit scilicet; & in Lib. lxxxi. Q. quæst. xxx. circ. princ.) dicit, quod omni humana pervertitur est uti servandi, & sicut utendi. Sed in præmissa definitione nulla sit mentio de aversione à debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quedam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni, quod sit contra legem Dei.

5. Præterea, Peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) Sed malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Ergo potius debuit dici, quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (Lib. xxii. contra Faust. cap. xxvii. in princ.)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet (quæst. 1. art. 1.) sive sit voluntarius, quasi à voluntate elicitus, ut ipsum velle, vel eligere; sive quasi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio iustisquamque relati tenditur per comparisonem ad aliquam regulam: à qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum, vel factum, vel concupitum*; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, *contra legem æternam.*

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum, & ingentum ad relationem, ut Augustinus dicit in V. de Trin. (cap. vi. & vii.) Et ideo pro eodem est accipiendum dictum, & non dictum; factum, & non factum.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes

nes actus voluntatis, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est in corp. & quæst. xv. necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinent ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo & principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem à fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod à Theologis consideratur peccatum præcipue, secundum quod est offensiva contra Deum; à Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod est contra rationem; præcipue cum per legem æternam regemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum,

in novem articulis divisa.

Unde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiorum: & circa hoc quaeruntur novem.

Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.

Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium, & carnalium.

Tertio, utrum secundum causas.

Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur.

Quinto, utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto, utrum secundum omissionem, & commissionem.

Septimo, utrum secundum diversum processum peccati.

Octavo, utrum secundum abundantiam, & defectum.

S. Th. Op. Tera. 14.

Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I. 378

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Inf. art. 3. & 4. cor. art. 5. ad 1. & 2. 2. prof. & quæst. xxxix. art. 2. cor. & II. dist. xlii. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 2. & quæst. 2. cor. & mal. quæst. 11. art. 6. cor. & quæst. xiv. art. 2. corp. & P. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicitur boni, vel mali per comparisonem ad finem, ut supra ostensum est (quæst. 1. art. 3. & quæst. xvii. art. 4. & 6.) Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1.) videtur quod secundum finem peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, Malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, Si peccata specie differant secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est in rebus spiritualibus, & in corporalibus, ut Gregorius dicit in Lib. xxxiv. Moral. (cap. xviii. ante med.) avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta: quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 2.) Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6.) ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem donorum unum per se comparatur ad peccatum, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. Nullus enim intendit ad malum operari, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 14. & 22.) Manifestum est autem quod unumquodque consequitur

Ss 2. spe.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa; malum autem ex singularibus deficiis, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Et ideo peccatum potest contingere, si quis aliquis faciat quod non debet sive (a) non faciendo quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 3.) Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper; & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

ARTICULUS VI. 377

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Inf. quæst. lxxvi. art. 2. ad 1. & II. dist. xxxv. art. 2. corp. & ad 3. & mal. quæst. 11. art. 1. cor. & ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Dicitur enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. præc.) Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Libro de duabus animabus (cap. 21. in princ. vel 11. in fin.) *Peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod iustitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo sufficeret dicere: *Peccatum est concupitum contra legem æternam*: nec oportuit addere dictum, vel factum.

3. Præterea, Peccatum proprie consistere videtur in aversione à fine: nam bonum, & malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (quæst. 1. art. 3. & quæst. xvii. art. 1. & 6.) unde & Augustinus in I. Lib. de libero arbitrio (cap. ult. à princ.) per comparisonem ad finem definit peccatum, dicens, quod peccare nihil est

(a) Ita passim editi cum MSS. Nicolajus non faciat.

aliud, quam, negligens rebus æternis, commensurata scilicet: & in Lib. lxxxi. Q. quæst. xxx. circ. princ.) dicit, quod omnis humana perceptio est uti fructandi, & fini utendi. Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione à debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quedam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni, quod sit contra legem Dei.

5. Præterea, Peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) Sed malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Ergo potius debuit dici, quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (Lib. xxii. contra Faust. cap. xxvii. in princ.)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet (quæst. 1. art. 1.) sive sit voluntarius, quasi à voluntate elicitus, ut ipsum velle, vel eligere; sive quasi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio iustisquamque relati tenditur per comparisonem ad aliquam regulam: à qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum, vel factum, vel concupitum*; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, *contra legem æternam.*

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum, & ingentum ad relationem, ut Augustinus dicit in V. de Trin. (cap. vi. & vii.) Et ideo pro eodem est accipiendum dictum, & non dictum; factum, & non factum.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes

actus voluntatis, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est in corp. & quæst. xv.) necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinet ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo & principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem à fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod à Theologis consideratur peccatum præcipue, secundum quod est offensiva contra Deum; à Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est *contra legem æternam*, quam ex hoc quod est *contra rationem*; præcipue cum per legem æternam regemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum,

in novem articulos divisa.

Unde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiorum: & circa hoc quaeruntur novem.

Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.

Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium, & carnalium.

Tertio, utrum secundum causas.

Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur.

Quinto, utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto, utrum secundum omissionem, & commissionem.

Septimo, utrum secundum diversum profectum peccati.

Octavo, utrum secundum abundantiam, & defectum.

S. Th. Op. Tera. 11.

Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I. 378

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Inf. art. 3. & 4. cor. art. 5. ad 1. & 2. 2. prof. & quæst. xxxix. art. 2. cor. & II. dist. xlii. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 2. & quæst. 2. cor. & mal. quæst. 11. art. 6. cor. & quæst. xiv. art. 2. corp. & P. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicitur boni, vel mali per comparisonem ad finem, ut supra ostensum est (quæst. 1. art. 3. & quæst. xvii. art. 4. & 6.) Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1.) videtur quod secundum finem peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, Malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, Si peccata specie differant secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est in rebus spiritualibus, & in corporalibus, ut Gregorius dicit in Lib. xxxiv. Moral. (cap. xviii. ante med.) avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta: quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 2.) Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6.) ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem donorum unum per se comparatur ad peccatum, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. Nullus enim intendit ad malum operari, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 14. & 22.) Manifestum est autem quod unumquodque consequitur

Ss a. Ipe.

speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens quia ea que sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existens. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta: ut in superioribus ostensum est (quæst. xxi. art. 2.)

Unde sequitur quod peccata proprie distinguuntur specie secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni: & ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum: unde in idem redit; quod peccata differant secundum objecta: vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum objecta: quamvis, etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret: virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est (quæst. ix. art. 5.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie, vel genere differentibus inveniri unam formalem rationem objecti, à qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam querit; avaritia vero abundantiam eorum que usui humano accomodantur.

ARTICULUS II.

379

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus.

Inf. quæst. lxxiii. art. 5. cor. & 2. 2. quæst. cxviii. art. 6. cor. & l. cor. vi. lect. 3. & II. cor. vii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galatas 5. 19. *Manifesta sunt opera carnis, que sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, beneficia, &c.* ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

Præterea. Quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. vii. 13. *Si secundum carnem viveritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis invecieritis, vivetis.* Sed vivere, vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

Præterea. Superior pars anime, que est mens, vel ratio, spiritus nominatur, secundum illud Ephel. 1. 13. *Renovamini spiritu mentis vestra: ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa (inret. & ord.) dicit.* Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, à ratione derivatur per consentiam: quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicitur (quæst. lxxiv. art. 7.) Ergo eadem peccata carnalia, & spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

Præterea. Si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliqua. Sed, sicut Apostolus dicit I. ad Corinthi vi. 18. *Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fuerit in corpore suo peccat.* Ergo sola fornicatio est peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephel. v. etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est quod Gregorius xxxi. Moral. (cap. xvi. parum ante fin.) dicit, quod *sermone capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, & duo carnalia.*

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) peccata recipiunt speciem ex objecto. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur; & per consequens in eam habito inordinate alicuius delectatur. Ut autem ex superioribus patet (quæst. xxxi. art. 3.) duplex est delectatio. Una quidem animalis, que consumatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habite; & hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, que in ipso tactu corporali percipitur, que potest etiam dici delectatio carnalis.

Sic igitur illa peccata que perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero que perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, que percipitur in delectatione ciborum, & luxuria, que percipitur in delectatione venerorum. Unde & Apostolus dicit II. ad Corinthi vii. 1. *Evadentibus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ord. ex Aug. XIV. de civ. Dei (cap. 11. circ. fin.) ibidem dicit, illa vicia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiuntur, sed *caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (ibid. & cap. 11. à med.)* Et hujus ratio est hoc quod omnis ratio

dicit

nis humane defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis; scilicet actus rationis: sed finis horum peccatorum, à quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Glossa (ord. n.) ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, insanam ut nihil aliud in ipso momento cogitari homini liceat.* Delectatio autem gule, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quadam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur: & ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, que carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ.

Vel potest dici, quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est: & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: & ideo Gregorius dicit (Lib. xxxi. Moral. cap. xvii. ante fin.) quod est *spirituale peccatum.*

ARTICULUS III.

380

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

2. 2. prol. & II. dist. xxviii. quæst. 1. art. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ad eodem enim habet res speciem à quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem fortuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

Præterea. Inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

Præterea. Augustinus super illud Psal. (lxxix.) *Incensa igni, & suffusa,* dicit, quod *omne peccatum est ex timore male humilante, vel ex amore male inflammante:* dicitur n. l. Joan. 11. 16, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus

(a) Ita Nicolajus. Al. *est* male inflammante.

dicit super Joan. (tract. 2. Inter med. & fin.) Gregorius etiam xxxi. Moral. (cap. xvii. versus fin.) distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli. x. 15, quod *initium omnis peccati est superbia:* & l. ad Timoth. ult. 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Respondetur dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuantur. Causa enim formalis, & materialis respiciunt proprie substantiam rei: & ideo substantie secundum formam, & materiam, specie, & genere distinguuntur. Agens autem, & finis respiciunt directe motum, & operationem: & ideo motus, & operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimode tamen: nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eisdem actus: & ideo diverse species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, que sunt fines, vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere, & refrigerare distinguuntur specie secundum calidum, & frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum: & ideo ex uno principio activo, vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere; sicut ex timore male humilante potest procedere quod homo furetur, & quod occidat, & quod deserat gregem sibi commissum: & hæc eadem possunt procedere ex amore (a) male inflammante. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas, vel motivas, sed solum secundum diversitatem cause finalis: quia finis est objectum voluntatis. Offensum est enim supra (quæst. 1. art. 3. & quæst. xv. 1. art. 4. & 6.) quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanis actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in IX. Metaph. (text. 1. & 16.) & ideo à fine perficitur esse, & species peccati.

Ad secundum dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exterior-

tes.

res, habent rationem materię circa quam; sed secundum quod comparantur ad actum interiorum voluntatis, habent rationem finium: & ex hoc habent quod dicitur speciem actus. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, à quibus motus specificantur, ut dicitur in V. Physic. (tex. 4.) & in X. Ethic. (cap. iv.) sed tamen etiam termini motus dant speciem moribus, in quantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illa divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV. 381

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum.

I. dist. XLII. quæst. II. art. 2. quæst. 2. & Psal. xxv. ver. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, & in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod fit contra Deum: ponitur enim in definitione peccati, quod fit contra legem Dei, ut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 6.) Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea. Omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum, & in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea. Ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus, & proximus sunt extra nos. Ergo per hoc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Iudorus in Lib. de summo bono distinguens peccata dicit, quod homo dicitur peccare in se, in Deum, & in proximum.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 1. & 6.) peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones, & passionis nostræ debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam

homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarius, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum, & sociale, ut probatur in I. Polit. (cap. 1. à princ.) ideo necesse est quod sit tertius ordo, quod homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum, & excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quedam continentur sub ordine ipsius Dei quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, & quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hereticus, & facilegus, & blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium; & excedit ipsum: quia in omnibus in quibus ordinatur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: & quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de gulofo, luxurioso, & prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum sicut patet de fure, & homicida.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum: unde hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species: nam & virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis (quæst. LXXI. art. 1. 2. & 3.) quod virtutibus theologis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero, & continentia ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua quorum unum includit alterum ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum quod unum excedit alterum: sicut patet in divisione numerorum, & figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod excedit ab eo: & similiter est dicendum de ternario, & quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & proximus, quamvis sint exteriora respectu

ip-

ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V. 382

Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem.

Inf. quæst. LXXXVIII. art. 1. & 2. & I. dist. XLII. quæst. II. art. 5. circ. & II. dist. XLII. quæst. 1. art. 3. & IV. dist. XLII. quæst. III. art. 2. quæst. 4. ad 5. & III. com. cap. CXXXIX. fin. & CLXXII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem; puta cum dividitur secundum veniale, & mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale, & mortale peccatum differunt in infinitum: veniale enim debetur poena aeterna temporalis, mortale poena aeterna: mensura autem poenæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuteronom. xxv. 2. Pro mensura delicti erit & plagarum modus. Ergo veniale, & mortale non sunt unius generis, (a) nec dicendum, quod sint unius speciei.

2. Præterea. Quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium, & adulterium: quedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, & risus superfluous. Ergo peccatum veniale, & mortale specie differunt.

3. Præterea. Sicut se habet actus virtuosus ad primum, ita se habet peccatum ad poenam. Sed primum est finis virtuosus actus. Ergo & poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dicitur (art. 1. huius quæst. ad 1.) Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenæ.

Sed contra. Ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentie specificæ. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenæ.

Respondetur dicendum, quod eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quæ constituit diversitatem specierum: & talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut rationale, & irrationale; animatum, & inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei: & talis differentia est in aliquibus con-

sequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri (b) in eadem specie: sicut album, & nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi, & cyeni; tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo, quod differentia venialis, & mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penes reatum: non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Numquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II. Physic. (tex. 30.) Manifestum est autem quod poena est præter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas condiciones peccatorum diversas penas infligit. Unde differentia, quæ est ex reatu poenæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati venialis, & mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, quæ etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium: sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; & hæc est mors: quandoque vero, salvato principio vitæ, fit deordinatio quedam in humoribus, & tunc est agritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium in demonstrabilibus in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. viii. circ. med.) Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem à Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem agritudinis reparari potest propter hoc quod salvatur principium vitæ: similiter est in his quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis, qui erant circa principia, imperiusabilis est; qui autem erant salvatis principis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem: & ideo

(a) Ita cum cod. Alcan. aliique Nicolajus, & edit. Patav. Edit. Rom. nec dum quod sint unius speciei. Theologi legendum momenti nedum unius speciei. (b) Ita cum cod. Alcan. aliique editi passim, Garcia cum cod. Tarrac. quæ sunt eadem specie.

ideo dicitur peccare mortaliter, gremialiter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem à Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia falsatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet: unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale, & veniale; sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale, & verbum otiosum, quod pietumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, & aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his que sunt ejusdem speciei, ut in dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod primum est de intentione merentis, vel virtuosè agentis; sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 383

Utrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.

II. dist. XLII. quæst. 11. art. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum commissionis, & omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur Eph. 11. 1. ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis, & peccatis vestris*: & exponit ibi Glossa (interlin.), *Delictis, id est dimittendo que jubentur, & peccatis, scilicet agendo prohibita*. Ex quo patet quod per delictum intelligitur peccatum omissionis; per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tanquam diversa species.

2. Præterea. Peccato per se convenit quod sit contra legem Dei: ponitur enim in ejus definitione, ut ex supradictis patet (quæst. LXXI. art. 6.) Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa contra que est peccatum omissionis; & alia præcepta negativa, contra que est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis, & peccatum commissionis differunt specie.

(a) *Al. deest etiam.*

3. Præterea. Omissio, & commissio differunt, sicut affirmatio, & negatio. Sed affirmatio, & negatio non possunt esse unius speciei: quia negatio non habet speciem: *non enim non sunt species, neque differentie, ut Philosophus dicit (Lib. IV. Physic. text. 67.)* Ergo omissio, & commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra. In eadem specie peccati invenitur omissio, & commissio. Avarus enim & aliena rapit, quod est peccatum commissionis; & sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio, & commissio non differunt specie.

Respondetur dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati, formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod (a) etiam est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eandem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.

Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis materialiter, differunt specie: large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio, vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam, & rapit, & non dat ea que dare debet: & similiter gulosus ad satisfaciendum gulae & superflua comedit, & jejunia debita prætermittit: & idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, que est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, & quod non infigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio que est per commissionem, & omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa, & negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo à malo, ad quod inducitur per præcepta negativa, & postmodum faciendum bonum, ad quod inducitur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa, & negativa non pertinent ad diversas vir-

vir-

virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; & per consequens non oportet quod contrarietur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio, vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod objecto illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen, quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII. 384

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis.

Inf. quæst. cx. art. 5. & 6. corp. & 2. 2. præ. & II. dist. XLII. quæst. 11. art. 2. quæst. 1.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis. Augustinus enim in XII. de Trinitate (cap. XI.) ponit tres gradus peccati: quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebrans quandam ingerit*, quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est*: tertius gradus est, *quando facientiam decessit per consensum*. Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea. Gregorius in IV. Moral. (cap. xxv. à princ.) ponit quatuor gradus peccati: quorum primus est *culpa latens in corde*: secundus *cum exterior publicatur*: tertius est, *cum consuetudine corroboratur*: quartus est *cum sequat ad presumptionem dicitur misericordiam illam, vel ad desperationem homo procedit*: ubi ne u. distinguitur peccatum operis à peccato oris; & adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconvenienter fuit prima divisio.

3. Præterea. Non potest esse peccatum in ore, vel in opere, nisi sit prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. XLII.) *Cum confitearis expiationem: Tria sunt generalia delicta, quibus hominum subjacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Respondetur dicendum, quod aliqua inveniuntur differere specie dupliciter. Uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus, & hoc differunt specie. Alio modo prout secundum diversos gradus

3. Thom. 7. T. III. II.

in aliqua generatione, vel motu accipiuntur diverse species; sicut edificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, & erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. 14.) & idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum oris, cordis, & operis, non sicut per diversas species completas: nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio ejus est quasi fundata in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unum perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appatit vindictam, primo quidem percurbat in corde; secundo in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero procedit usque ad facta injuriosa: & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occultitatis; & secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis, & consensus.

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris, & operis conveniunt in manifestatione; & propter hoc ea Gregorius (loc. cit. in arg.) sub uno computat; Hieronymus autem (loc. cit. in arg. *Sed etiam*) distinguit ea: quia in peccato oris est manifestatio tantum, & principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter expeditio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti: consuetudo vero, & desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia, & juvenus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis, & oris non distinguuntur à peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur, sed prout quolibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motus non distinguitur à toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

Ad quartum dicendum, quod peccatum cordis, & operis non differunt specie, quia in peccato operis est manifestatio tantum, & principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter expeditio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti: consuetudo vero, & desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia, & juvenus post perfectam hominis generationem.

3. Thom. 7. T. III. II.

ARTICULUS VIII. 385

Utrum superabundantia, & defectus diversificent species peccatorum.

Mal. quæst. 11. art. 6. corp. & quæst. XIV. art. 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia, & defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim, & defectus differunt secundum magis, & minus. Sed magis & minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea. Sicut peccatum in agnibilibus est hoc quod receditur à rectitudine rationis; ita falsitas in speculativis est hoc quod receditur à veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus, vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit à rectitudine rationis in plus, vel minus.

3. Præterea. Ex duobus speciebus non constituitur una species, ut Porphyrius dicit (in Isagog. cap. ult. & Aristot. I. Metaph. text. 37.) Sed superabundantia, & defectus uniuertur in uno peccato: sunt enim simul quidam illiberales, & prodigi: quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra. Contraria differunt secundum speciem: nam contrarietas est differentia secundum formam, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13. & 14.) Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam, & defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sine quo, scilicet ipse actus, & inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis, & legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motuum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, & in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva: sicut motuum in peccato intemperantiæ est amor delectationum cor-

(a) In codicibus. Tarras. & Alcan. desit non.

poralium; motuum autem in peccato insensibilitatis est odium carum.

Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod magis & minus, etsi non sint causa diversitatis speciei: consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur, quod ignis est levior acre. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. 1. in fin.) quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis, & minus, non sufficienter crediderunt signo. Et hoc modo supercedere rationem, & deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, in quantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat à ratione: & ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantia, & defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus, vel minus. Si tamen recedere à veritate (a) non sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis moveatur ad dicendum plus, vel minus: & secundum hoc diversa est ratio falsitatis; sicut patet de iacatore, qui supercedit dicendo falsum, querens gloriam, & de deceptore, qui dimittit evadendi debiti solutionem: unde & quedam falsa opinioniones sunt sibi invicem contrarie.

Ad tertium dicendum, quod prodigus, & liberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX. 386

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

2. 2. quæst. 1111. art. 2. ad 3. & quæst. XCIIII. art. 2. corp. & quæst. CXLVIIII. art. 4. ad 1. 2. & 3. & III. dist. XXXVI. art. 5. & Mal. quæst. 11. art. 6. & quæst. 14. art. 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod vitia, & peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius 19. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) malum contingit ex singularibus defectibus. Singulares autem defectus sunt corruptiones singularium circumstantiarum. Ergo

ex singulis circumstantiis corruptis singule species peccatorum consequuntur.

2. Præterea. Peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiuntur specie à circumstantiis, ut supra habitum est (quæst. XVIIII. art. 10.) Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversa circumstantiis corrumpuntur.

3. Præterea. Diversæ species gula assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur, Præprope, laute, nimis, ardentè, & studiose. Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias: nam præprope est, antequam oportet; & nimis, plus quam oportet; & idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. in princ.) & in IV. (cap. 1.) quod singula vitia peccant agendo plusquam oportet, & quando non oportet; & similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) ubi occurrit aliud motuum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motuum ad peccandum est finis, & objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motuum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum peccatorum congreganda. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam & eandem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt à diversis motivis: puta quod aliquis præprope commedit, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem compositionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos delictiosos, contingit propter appetitum delectationis, quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, in quantum hujusmodi privatio est: & ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut & ceteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel averisionis, ut supra dictum est

S. T. Op. Tom. II.

(art. 1. hujus quæst.) sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia numquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motuum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp. art.)

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem,

in decem articulis distincta.

DEinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem: & circa hoc queruntur decem.

Primo, utrum omnia peccata, & vitia sint connexa.

Secundo, utrum omnia sint paria.

Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.

Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.

Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo, utrum secundum circumstantias.

Octavo, utrum secundum quantitatem nocuenti.

Nono, utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Decimo, utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I. 387

Utrum omnia peccata sint connexa.

III. P. quæst. LXXXVI. art. 3. & III. dist. XXXVI. art. 5. & dist. XV. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. corp. & dist. XVI. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. corp. & dist. XVII. quæst. 11.

art. 5. quæst. 12. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi 11. 16. Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est cunctum rem. Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia sicut Ambrosius dicit (Lib. de parad. cap. VIIII. ante med.) peccatum est transgressio legis divinæ, & castigium inobediencia mandatorum. Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea. Quolibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (quæst. LXV. art. 1.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus,

T. 1. Sed.

ARTICULUS VIII. 385

Utrum superabundantia, & defectus diversificent speciem peccatorum.

Mal. quæst. 11. art. 6. corp. & quæst. XIV. art. 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia, & defectus non diversificent speciem peccatorum. Superabundantia enim, & defectus differunt secundum magis, & minus. Sed magis & minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea. Sicut peccatum in agnibilibus est hoc quod receditur à rectitudine rationis; ita falsitas in speculativis est hoc quod receditur à veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus, vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit à rectitudine rationis in plus, vel minus.

3. Præterea. Ex duobus speciebus non constituitur una species, ut Porphyrius dicit (in Isagog. cap. ult. & Aristot. I. Metaph. text. 37.) Sed superabundantia, & defectus uniuertur in uno peccato: sunt enim simul quidam illiberales, & prodigi: quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra. *Contraria differunt secundum speciem: nam contraria est differentia secundum formam, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13. & 14.)* Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam, & defectum, sunt contraria, sicut illiberales prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sine quo, scilicet ipse actus, & inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis, & legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motuum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, & in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva: sicut motuum in peccato intemperantiæ est amor delectationum cor-

(a) In cod. Tarrac. & Alcan. desit non.

poralium; motuum autem in peccato insensibilitatis est odium carum.

Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod magis & minus, etsi non sint causa diversitatis speciei: consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur, quod ignis est levior acre. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. 1. in fin.) quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis, & minus, non sufficienter crediderunt signo. Et hoc modo supercedere rationem, & deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, in quantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat à ratione: & ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantia, & defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudinem. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus, vel minus. Si tamen recedere à veritate (a) non sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis moveatur ad dicendum plus, vel minus: & secundum hoc diversa est ratio falsitatis; sicut patet de iactatore, qui supercedit dicendo falsum, querens gloriam, & de deceptore, qui dimittit evadendi debiti solutionem: unde & quedam falsa opinioniones sunt sibi invicem contrarie.

Ad tertium dicendum, quod prodigus, & liberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX. 386

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

2. 2. quæst. 1111. art. 2. ad 3. & quæst. XCIIII. art. 2. corp. & quæst. CXLVIIII. art. 4. ad 1. 2. & 3. & III. dist. XXXVI. art. 5. & Mal. quæst. 11. art. 6. & quæst. IV. art. 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod vitia, & peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) malum contingit ex singularibus defectibus. Singulares autem defectus sunt corruptiones singularium circumstantiarum. Ergo

ex singulis circumstantiis corruptis singule species peccatorum consequuntur.

2. Præterea. Peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiuntur specie à circumstantiis, ut supra habitum est (quæst. XVIIII. art. 10.) Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversa circumstantiis corrumpuntur.

3. Præterea. Diversæ species gula assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur, *Præprope, laute, nimis, ardentè, studiose.* Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias: nam *præprope* est, antequam oportet; *nimis*, plus quam oportet; & idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. in princ.) & in IV. (cap. 1.) quod singula vitia peccant agendo *plusquam oportet, & quando non oportet*; & similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) ubi occurrit aliud motuum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motuum ad peccandum est finis, & objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motuum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum peccati congreganda. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam & eandem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt à diversis motivis: puta quod aliquis præprope commedit, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem compositionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis, quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, in quantum hujusmodi privatio est: & ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut & ceteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel averfionis, ut supra dictum est

S. T. Op. Tom. II.

(art. 1. hujus quæst.) sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia numquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motuum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp. art.)

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem,

in decem articulis distincta.

DEinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem: & circa hoc queruntur decem.

Primo, utrum omnia peccata, & vitia sint connexa.

Secundo, utrum omnia sint paria.

Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.

Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.

Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo, utrum secundum circumstantias.

Octavo, utrum secundum quantitatem nocuenti.

Nono, utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Decimo, utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I. 387

Utrum omnia peccata sint connexa.

III. P. quæst. LXXXVI. art. 3. & III. dist. XXXVI. art. 5. & dist. XV. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. corp. & dist. XVI. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. corp. & dist. XVII. quæst. 11.

art. 5. quæst. 12. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi 11. 16. *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est cunctum rem.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia sicut Ambrosius dicit (Lib. de parad. cap. VII. ante med.) *peccatum est transgressio legis divinæ, & castigium inobediencia mandatorum.* Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea. Quolibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (quæst. LXV. art. 1.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus,

Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea. Virtutes omnes sunt connectæ quæ conveniunt in uno Principio, ut supra habitum est. (quæst. lxxv. art. 1. & 2.) Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita & peccata: quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium, & radix omnium virtutum; ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum XIV. de civ. Dei (cap. xxviii. & ult. & in Psal. lxxiv. patum à princ.) Ergo etiam omnia vitia, & peccata sunt connecta; ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra. Quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. viii.) Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata, & vitia sibi esse invicem connecta.

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, & aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur: & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; & propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilibus, quæ est prudentia, sicut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1.) Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquid bonum appetibile, à quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem; immo etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia, & peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod secundum illud quod perficitur species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connectæ, sed potius in recedendo à unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est in corp. art. & quæst. lxxi. art. 1.) sed loquitur de eis ex parte aversionis, in quantum scilicet homo peccando recedit à legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno, & eodem, ut ipse ibidem dicit: & ideo idem Deus continentur in omni peccato: & ex hac parte

dicit, quod qui offendi in uno, factus est omnium reus: quia scilicet uno peccato peccando, incurrit penam reum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu proveniunt omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 4.) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit à Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus, intantum quod generent contrarios habitus excluditur habitus virtutis acquisitæ; quæ exclusio, excluditur prudentia: quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (quæst. lxxiii. art. 4. & quæst. lxxv. art. 1.) & ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum, & formale esse virtutis, quod habent, secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non loquitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia, vel peccata. Pessimo quidem quia uni virtuti plura vitia opponuntur; ita quod virtus potest privari per unum eorum; etiam si alterum eorum non adsit. Secundo quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 1.) Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici, quod homo habeat vitia, vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis à multis ducit in unum; & ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia, & diversa: & ideo vitia, & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connecta.

ARTICULUS II. 388

Utrum omnia peccata sint paria.

I. dist. xlii. art. 5. & III. cons. cap. cxxxix. & mal. quæst. vi. art. 9. & Matt. xi. corp. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno, & eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno & eodem

dem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea. Omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transgrediri. Sed lineas transgrediri est æqualiter, & uno modo, etiam si aliquis longius recedat, vel propinquius stet: quia privationes non recipiunt magis, vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea. Peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Parad. (paradox. 3.) Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum Joan. xix. 11. Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet: & tamen constat quod Pilatus aliquid peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis (loc. cit.) quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam penas inferni esse pares.

Et quantum ex verbis Tullii perspicitur potest, Stoici debebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus à ratione: unde simpliciter asserunt, quod nulla privatio suspiceret magis, & minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex, & pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse; sicut mors est privatio vite; & tenebra est privatio luminis: & tales privationes non respiciunt magis, & minus, quia nihil residuum est de habitu opposito: unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, & tertio, vel quarto, quam post annum, quando jam cada-ver fuerit resolutum: & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sic opera pluribus velaminibus, quam si sit opera uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito: quæ quidem privatio magis consistit in corrupto quam in corruptum esse; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; & similiter est de turpitudine, & aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt ma-

gis, & minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem, vel turpitudinem, utrum plus, vel minus à debita commensuratione humorum, vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitis, & peccatis: sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollitur: alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. v. ante med.) Non enim posset remanere substantia actus, vel (a) affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent: unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, & per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno & eodem; tamen una virtus precedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est (quæst. lxxv. art. 1. & 2.) Et tamen si virtutes essent pares, & non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

ARTICULUS III. 389

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

Inf. art. 4. 5. & 9. corp. & quæst. lxxiv. art. 9. corp. & 2. & quæst. lxxiv. art. 2. ad 1. & mal. quæst. vi. art. 2. ad 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum, vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea. Gravitas peccati est intentio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

(a) Al. actio.

3. Præ-

3. Præterea. Peccata quæ habent diver-
ta objecta, sunt diversorum generum. Sed
ea quæ sunt diversorum generum, non sunt
comparabilia, ut probatur in VII. Physic. (tex.
30. 31. 32.) Ergo unum peccatum non est
gravius altero secundum diversitatem objec-
torum.

Sed contra. Peccata recipiunt speciem ex
objectis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxiii. art. 1.) Sed aliquorum peccatorum unum
est gravius altero secundum suam speciem,
sicut homicidium furto, Ergo gravitas pecca-
torum differt secundum objecta.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex supra
dictis patet (art. præc. & quæst. lxxiii. art. 5.)
gravitas peccatorum differt eo modo quo una
egritudo est alia gravior. Sicut enim bonum
sanitatis consistit in quadam commensuratio-
ne humorum per convenientiam ad naturam
animalis; ita bonum virtutis consistit in qua-
dam commensuratione humani actus secundum
convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem quod tanto est gra-
vior egritudo, quanto tollitur debita humo-
rum commensuratio (a) per incommensuratio-
nem prioris principii; sicut egritudo quæ pro-
venit in corpore humano ex corde, quod
est principium vitæ, vel ex aliquo quod
appropinquat cordi, periculosior est. Unde
oportet etiam quod peccatum sit tanto gra-
vius, quanto deordinatio contingit circa ali-
quod principium quod est prius in ordine ra-
tionis. Ratio autem ordinat omnia in agibili-
bus ex fine: & ideo quanto peccatum con-
tingit in actibus humanis ex altiori fine, tan-
to peccatum est gravius. Objecta autem ac-
tum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet
(quæst. lxxiii. art. 3. ad 2.) & ideo secun-
dum diversitatem objectorum attenditur diver-
sitas gravitatis in peccatis; sicut patet quod
res exteriores ordinantur ad hominem sicut
ad finem, homo autem ordinatur ulterius in
Deum sicut in finem. Unde peccatum quod
est circa ipsam substantiam hominis, sicut ho-
micidium, est gravius peccato quod est cir-
ca res exteriores, sicut furtum: & adhuc est
gravius peccatum quod immediate contra
Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia,
& huiusmodi: & in ordine quorumlibet ho-
rum peccatorum unum peccatum est gravius
altero, secundum quod est circa aliquid prin-
cipalium, vel minus principale. Et quia pec-
cata habent speciem ex objectis, differentia
gravitatis, quæ attenditur penes objecta, est
prima, & principalis, quali consequens speci-
em.

Ad primum ergo dicendum, quod ob-

jectum, et si materia, circa quam termina-
tur actus, habet tamen rationem finis, se-
cundum quod intentio agentis fertur in ip-
sum, ut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 3.
ad 2.) Forma autem actus moralis dependet
ex fine, ut ex superioribus patet (quæst. præc.
art. 6. & quæst. xviii. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa
indebita conversione ad aliquod bonum com-
mutabile sequitur aversio ab incommutabili
bono, in qua perfitur ratio mali. Et ideo
oportet quod secundum diversitatem eorum
quæ pertinent ad conversionem, sequatur di-
versa gravitas malicie in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia ob-
jecta humanorum actuum habent ordinem ad
invicem: & ideo omnes actus humani quod-
dammodo conveniunt in uno genere, secun-
dum quod ordinantur ad ultimum finem. Et
ideo nihil prohibet omnia peccata esse com-
parabilia.

ARTICULUS IV. 390

*Utrum gravitas peccatorum differat secundum dig-
nitatem virtutum quibus opponuntur.*

2. 2. quæst. xx. art. 3. & quæst. cxvi. art.
2. con. & quæst. cxix. art. 2. corp. & mal.
quæst. 11. art. 10.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod
gravitas peccatorum non differat secun-
dum dignitatem virtutum quibus peccato op-
ponuntur, ut scilicet majori virtuti gravius
peccatum opponatur. Quia, ut dicitur Prov.
xv. 5. in abundantia iustitiae virtus maxima est.
Sicut autem dicit Dominus Matth. v. abun-
dans iustitia cohibet iram, quæ est minus
peccatum quam homicidium, quod cohibet
minor iustitia. Ergo maxime virtuti oppo-
nitur minimum peccatum.

2. Præterea. In II. Ethic. (cap. 111. circa
fin.) dicitur, quod virtus est circa difficile, &
hominum: ex quo videtur quod major virtus
sit circa magis difficile. Sed minus est pecca-
tum, si homo deficiat in magis difficili, quam
si deficiat in minus difficili. Ergo majori vir-
tuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea. Caritas est major virtus quam
fides, & spes, ut dicitur I. ad Cor. xiiii.
Odiū autem, quod opponitur caritati, est
minus peccatum quam infidelitas, vel despe-
ratio, quæ opponuntur fidei, & spei. Ergo
majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in
VIII. Ethic. (cap. x. partum 4. præc.) quod

pef-

(a) *Id est post Garciam Nicolaum, & edit. Patavium Cod. Alcan. & edit. Rom. per comentura-
tionem.*

peffimum optimo contrarium est. Optimum au-
tem in moralibus est maxima virtus, peffimū
autem virtutis gravissimum peccatum. Ergo ma-
xima virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondetur dicendum, quod virtuti op-
ponitur aliquod peccatum dupliciter. Uno qui-
dem modo principaliter, & directe, quod
scilicet est circa idem objectum: nam con-
traria circa idem sunt: & hoc modo oportet
quod majori virtuti opponatur gravius
peccatum: sicut enim ex parte objecti atten-
ditur major gravitas peccati, ita etiam ma-
ior dignitas virtutis: utrumque enim ex ob-
jecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet
(quæst. lx. art. 5. & quæst. lxxiii. art.
1.) Unde oportet quod maxime virtuti di-
recte contrarietur maximum peccatum, quasi
maxime ab eodem distans in eodem genere.

Allo modo potest considerari officio vir-
tutis ad peccatum secundum quandam ex-
tensionem virtutis cohibentis peccatum. Quan-
to enim fuerit virtus major, tanto magis elon-
gat hominem à peccato sibi contrario; ita
quod non solum ipsum peccatum, sed etiam
inducit ad peccatum cohibet. Et sic mani-
festum est quod quanto aliqua virtus fue-
rit major, tanto etiam minora peccata cohi-
bet; sicut etiam sanitas, quanto fuerit ma-
ior, tanto etiam minores discrepantias exclu-
dit. Et per hunc modum majori virtuti mi-
nus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio
illa procedit de oppositione quæ attenditur se-
cundum cohibitionem peccati: sic enim abun-
dans iustitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod majori
virtuti, quæ est circa bonum magis diffi-
cile, contrarietur directe peccatum quod est
circa malum magis difficile. Utroque enim
invenitur quædam eminentia ex eo quod of-
fenditur voluntas proclivior in bonum, vel in
malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non
est quicumque amor, sed amor Dei: unde
non opponitur ei quodcumque odium directe,
sed odium Dei, quod est gravissimum pecca-
torum.

ARTICULUS V. 391

*Utrum peccata carnalia sint minoris culpe quam
spiritualia.*

2. 2. quæst. cliv. art. 3. & IV. dist. 12. art.
3. quæst. 5. corp. & dist. xxxiii. quæst. 1. art.
3. quæst. 2. ad 3. & ver. quæst. xxv.
art. 6. ad 2. & I. 2. lect. 6. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod
peccata carnalia non sint minoris cul-
pæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim
gravius peccatum est quam furtum: dicitur

enim Prov. vi. 30. Non grandis est culpa, cum
quis furatus fuerit. . . . qui autem adulter est,
propter cordis iniquitatem perdet animam suam. Sed
furtum pertinet ad avitiam, quæ est pec-
catum spirituale; adulterium autem ad lusu-
riam, quæ est peccatum carnale. Ergo pec-
cata carnalia sunt maioris culpæ.

2. Præterea. Augustinus dicit super Levitæ
(ubi non occurrat, sed hab. Lib. II. de civ.
Dei cap. 1v. & Lib. IV. cap. xxxi. ante
med.) quod diabolus maxime gaudet de pecca-
to luxurie, & idololatricæ. Sed de majori culpa
magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum
carnale, videtur quod peccata carnalia
sint maxime culpæ.

3. Præterea. Philosophus probat in VII.
Ethic. (cap. vi.) quod incontinenti concupiscenti-
æ est turpius quam incontinenti iræ. Sed ira est
peccatum spirituale, secundum Gregorium
XXXI. Mor. (cap. xviii. vers. fin.) concupiscentia
autem pertinet ad peccata carnalia.
Ergo peccatum carnale est gravius quam
peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit (Lib.
XXXIII. Moral. cap. xii. cir. medi.) quod
peccata carnalia sunt minoris culpæ, &
majoris infamie quam spiritualia.

Respondetur dicendum, quod peccata spi-
ritualia sunt maioris culpæ quam peccata car-
nalia. Quod non est sic intelligendum, quasi
quodlibet peccatum spirituale sit maioris cul-
pæ quolibet peccato carnali; sed quia con-
siderata hæc sola differentia spiritualitatis, &
carnalitatis; graviora sunt quam cetera pec-
cata, ceteris paribus.

Cujus ratio triplex potest assignari. Prima
quidem ex parte subiecti: nam peccata spi-
ritualia pertinent ad spiritum, cuius est con-
verti ad Deum, & ab eo averti; peccata vero
carnalia consummantur in delectatione carna-
lis appetitus, ad quem principaliter pertinet
ad bonum corporale converti: & ideo pec-
catum carnale, inquantum huiusmodi, plus
habet de conversione, propter quod etiam est
majoris adhesionis; sed peccatum spirituale
habet plus de aversione, ex qua procedit
ratio culpæ: & ideo peccatum spirituale, in-
quantum huiusmodi, est maioris culpæ. Se-
cunda ratio potest sumi ex parte eius in quem
peccatur: nam peccatum carnale, inquantum
huiusmodi, est in corpus propeum, quod est
minus diligendum secundum ordinem carita-
tis, quam Deus, & proximus, in quos pec-
catur per peccata spiritualia: & ideo pec-
cata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt
majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex
parte motivi: quia quanto est gravius impul-
sivum ad peccandum, tanto homo minus pec-
cat, ut infra dicitur (art. seq.) peccata autem
carnalia habent vehementius impulsivum, id
est

est ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; & ideo peccata spiritalia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpe.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxurie, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitie; & quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci; ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. v. super illud, Omnis fornicator, nisi imponatur, aut avarus etc. & tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxurie, quia est maxima adherentia, & difficile ab eo homo potest eripi. Instabile est enim desiderabile appetitus, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. xi. 4 med.)

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit (Lib. VII. Ethic. cap. vi.) turpius est esse incontinentem concupiscentie quam incontinentem ira, quia minus participat de ratione; & secundum hoc etiam dicit in III. Ethic. (cap. x. circ. fin.) quod peccata intemperantie sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes que sunt communes nobis, & brutis: unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur: & inde est quod, sicut Gregorius dicit (loc. cit. in arg. Sed contra.) sunt maioris infamie.

ARTICULUS VI. 392

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

2. 2. quest. CXLVIII. art. 3. corp. & II. diff. XIII. in exp. li. & mala. quest. 11. art. 1. & 10. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum; & ista difficilior potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilior resistitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato: peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte sue cause.

2. Præterea. Concupiscentia est generalis quedam causa peccati: unde dicit Glossa (ord. ex Lib. de spir. & lit. cap. xv.) super illud (Rom. vii.) Nam concupiscentiam nesciant etc. Bona est lex, que dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Sed quanto homo fuerit vitiosus, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine cause.

3. Præterea. Sicut restitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum; intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; & qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine cause.

Sed contra. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut & in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una que est per se, & propria causa peccati, que est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa (Augustini Lib. I. cont. Jul. cap. viii. ante med.) super illud Matth. vii. Non parvif arbor bona fructus malos facere. Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius. Quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Alia vero causa peccati accipiuntur quasi extrinseca, & remota, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; & in his causis est distinguendum. Quedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis; & ex tali causa augetur peccatum, gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Alie vero cause sunt que inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam, & ordinem ipsius voluntatis, que nata est moveri libere ex se ipsa secundum iudicium rationis. Unde cause que diminuant iudicium rationis, sicut ignorantia, vel que diminuant liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuant peccatum, sicut & diminuant voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, que diminuit voluntarium; cuius quidem cause augmentum diminuit peccatum, ut dicitur est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quedam, que est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia præcedens iudicium rationis, & motum voluntatis, diminuit peccatum: quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione.

unde minus et impatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis, & motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum maior concupiscentie motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum obiectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa que causat involuntarium; & hæc diminuit peccatum, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS VII. 393

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea. Aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde auget peccatum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea. Malitia peccati est ex parte averfionis. Sed circumstantie consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est quod ignorantia circumstantie diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circumstantie, meretur veniam, ut dicitur in III. Ethic. (c. i. circ. med.) Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum, quod intantum quod ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, sicut Philosophus dicit de Habitu virtutis in II. Ethic. (cap. 1. & 112) Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantie: ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo; inquantum circumstantia transferret in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxori, transferretur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam; inquantum homo usurparet alterius; & secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, & cui non debet, multiplicat peccat eodem genere peccati.

8. To. Op. Tot. II.

cati, quam si solum det cui non debet, & ex hoc ipso peccatum sit gravius; sicut etiam aggrando est gravius quam plures partes corporis inficit. Unde & Tullius dicit in Paradoxis (parad. 111. à med.) quod in parvi vita vincenda multa peccantur: volatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudit, qui in sale, ac demo, atque in rebus collocavit. Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia, sicut accipere alienum constituit peccatum furis; si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni, vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est (quest. xviii. art. 10.) Et tamen circumstantia que non dat speciem, potest aggravare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia adus non solum pensatur ex specie adus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitie in eadem specie, ut dictum est (in corp. art.) Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantie.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo averfio quedam à regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantie; puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; & huiusmodi averfio sufficit ad rationem mali. Hanc autem averfionem à regula rationis sequitur averfio à Deo, cui debet homo per certam rationem conjugi.

ARTICULUS VIII. 394

Utrum gravitas peccati augetur secundum majus nocumentum.

2. 2. quest. XXXIV. art. 4. & quest. LXXIII. art. 3. corp. & quest. LXXXI. art. 2. corp. & quest. LV. art. 4. & mal. quest. 11. art. 10. corp.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccati non augetur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus, ut supra dictum est (quest. xx. art. 5.) Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea. Nocentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job xxxv. 6. *Si multiplicata fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? Homo, qui est similis tibi, necesse impietat tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum, vel in seipsum.

3. Præterea. Majus nocentum inferitur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ: quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vitam gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida: quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de Libero arbit. (cap. xrv. circ. fin.) *Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitia vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur.* Sed diminutio integritatis naturæ est nocentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocentum.

Respondeo dicendum, quod nocentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocentum quod provenit ex peccato, est prævisum, & intentum; sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur, & tunc directe quantitas nocentum adauget gravitatem peccati, quia tunc nocentum est per se objectum peccati.

Quandoque autem nocentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosus vadat ad fornicandum, infert nocentum his quæ sunt seminata in agro scienter, licet non animo nocendi: & sic etiam quantitas nocentum aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non præterintendit facere damnum sibi, vel alii, quod simpliciter non velle.

Quandoque autem nocentum nec est prævisum, nec intentum: & tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocentia quæ consequi possent, imputantur homini ad penam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabit operam rei illicitæ. Si vero nocentum per se

sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum, nec prævisum, directe peccatum aggravat: quia quocumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem; puta, si aliquis publice fornicatur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocentum penale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocentum si per accidens se habeat ad actum peccati, & non sit prævisum, nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat, & lædat sibi pedem. Si vero tale nocentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum, nec intentum, tunc majus nocentum non facit gravius peccatum, sed è converso gravius peccatum inducit gravius nocentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audit de penis Inferni, graviorem penam in Inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furis: quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores penas contemnit, ut implet voluntatem peccati: sed gravitas hujusmodi nocentum solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam supra dictum est (quæst. xx. art. 3.) cum de bonitate, & malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus, & intentus, addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nocentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocentum peccatum aggravetur: quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.). Unde & ipsum nocentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod si nocentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima: quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, & in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici, quod est Deo nullus potest nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter, & volenter infert nocentum; sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non

sequitur propter duo. Primo quidem quia homicida intendit directe nocentum proximi; fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocentum, sed delectationem. Secundo quia homicida est per se, & sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se, & sufficiens: quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX. 395

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur.

2. 2. quæst. lxxi. art. 2. ad 3. & art. 8. corp. & quæst. lxxv. art. 4. & III. P. quæst. lxxx. art. 3. corp. & I. dist. xx. art. 2. corp. & quæst. lxxi. cap. cccxxxviii. fin. & Psal. xli. & Rom. 11. lect. 2. & I. Cor. x. lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virtum justum, & sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum: minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui equanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizant læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea. Si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in Paradox. (parad. 111. ad fin.) *in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur.* Sed propinquitas personæ in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; & tamen minus peccat qui aliquid damnus sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. ult. a med.). Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea. Conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis, vel scientiæ, secundum illud Sap. vi. 7. *Potentior potenter comensuratur;* & Luc. xii. 47. *Servus sciens voluntatem domini, & non faciens, plagis vapulabit multis.* Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas, aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori, vel potentiori quam alicui pauperi: quia non est personarum acceptio apud Deum (Coloss. 111. 25.)

S. Th. Oper. Tom. II. [2] Vulgata cui alii,

secundum ejus iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est quod in Sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur III. Reg. xix. 14. *Altaria tua destruxerunt, & prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. vii. 6. *Pilius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job xxxiv. 18. *Quæ dicit Regi, Apostata, qui vocat ducem impium.* Ergo conditio personæ in quam peccatur, aggravat peccatum.

Respondeo dicendum, quod persona in quam peccatur, est quodammodo objectum peccati. Dicitur enim supra (art. 3. hujus quæst.) quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti: ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, & proximus: quicquid enim facimus, propter aliquod horum factusquamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major, vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior, vel Deo sacratior; & ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. 11. 8. *Qui vos respicit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam, vel rationis virtutis, vel ratione officii.

Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quocumque conjunctione peccaverit: quia videtur in seipsum magis peccare; & pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccl. xiv. 5. *Qui sibi nequam est, (a) cui bonus erit.*

Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit: & ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta Regem, vel Principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privam: unde specialiter dicitur Exodi xxii. 28. *Principi populi tui non malderis;* & similiter injuria que fit alicui famose personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in

Nv 1 scanx

kandalum, & (a) in turbationem plurimorum reducat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert injuriam viruoso, quantum est in se, turbat eum & interius, & exterius; sed quod ille interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocuum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subiant dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia, & spiritalia bona, est gravior peccatum nocuum sibi ipsi inferre: gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquior nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocuum rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint, vel eorum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravior punit peccantem contra excellentiores personas: hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurius nocuum.

ARTICULUS X. 396

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Inf. quest. lxxxix. art. 3. & 5. corp. & quest. cii. art. 3. ad 1. & 2. 2. quest. c. art. 1. ad 7. & mal. quest. vii. art. 10. ad 5. & Psalms. xxiv.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adheret, secundum illud Eccli. xxv. 13. *Quam magnus est qui invenit sapientiam, & scientiam? sed non est super timorem Domini.* Sed quanto aliquis magis Deo adheret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum: dicitur enim II. Paralip. xxx. 18. *Domini bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; & non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea. Non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. 11. 11. Ergo non magis punit pro uno, & eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

(a) Ita codd. Tarrac. & Alean. cum editis passim. Al. in tribulationem. (b) Ita codd. & editi omnes qui vidimus. Garcia quod agit magnus, ei imputaretur. (c) Al. malus.

3. Præterea. Nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id (b) quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in II. de Summo bono (cap. xviii. in fin.) *Tanto magis cognoscitur peccatum esse, quanto major qui peccat habetur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatum. Quodam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ: & tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute, eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia: & ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est. Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia, & virtute: unde Dominus dicit Luc. xii. 47. *quod servus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis verberabitur multo.* Secundo propter ingratitudinem: quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando: & quantum ad hoc quælibet majoritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. vi. 6. *Peccantes poterit tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ: sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; & si sacerdos fornicetur, qui castitatem fovit. Quarto propter exemplum, sive scandalum: quia, ut Gregorius dicit in Pastoralis (part. 1. cap. 11. ad med.) *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurius etiam nocivam perveniunt peccata magnorum, & magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si majores plus punit: quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod homo (c) magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo uti illius.

QUÆST.

QUÆSTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum,

in decem articulis distinctis.

Deinde considerandum est de subiecto virtutum, sive peccatorum: & circa hoc quærentur decem.

Primo, utrum voluntas possit esse subiectum peccati.

Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subiectum.

Tertio, utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.

Quarto, utrum ratio possit esse subiectum peccati mortalis.

Quinto, utrum ratio possit esse subiectum peccati.

Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subiecto.

Septimo, utrum peccatum consensus in actu sit in superiori ratione sicut in subiecto.

Octavo, utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis.

Nono, utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.

Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

ARTICULUS I. 397

Utrum voluntas sit subiectum peccati.

IV. dist. xviii. quest. 1. art. 1. quest. 1. ad 2. & III. cont. cap. cix. fin. & mal. quest. vii. art. 1. ad 16. & Matth. xv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dionysius in iv. cap. de Div. Nom. (part. 4. ad med. lect. 22.) quod malum est præter voluntatem, & intentionem. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea. Voluntas est boni, vel appetentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat: hoc autem quod vult apprens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea. Non potest esse idem subiectum peccati, & causa efficiens: quia causa efficiens, & materialis non incidunt in idem, ut dicitur in II. Physic. (text. 70. & seq.) Sed voluntas est causa efficiens peccati: prima enim

causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. de Duabus animabus (cap. xi. & xi.) Ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I. Retract. (cap. ix. circ. med.) quod voluntas est quæ peccatur, & restat in voluntate.

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (quest. lxxi. art. 1. & 6.) Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere, & secare: & hujusmodi actus habent pro materia, & subiecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit in III. Physic. (text. xviii.) quod motus est actus mobilis à movente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere, & cognoscere: & tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus.

Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est (quest. 1. art. 1. & quest. xviii. art. 6.) sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum, sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquid malum est apprens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquid malum: & secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subiacens voluntati depreetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, & quæ non movent se, sed alia: cujus contrarium est in voluntate: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II. 398

Utrum sola voluntas sit subiectum peccati.

Inf. art. 3. corp. & quest. lxxx. art. 1. corp. & II. dist. xliv. in exp. ad 2. & mal. quest. 11. art. 2. & 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro de Duabus anima-

lus (cap. x. parum ante med.) quod non nisi voluntate peccatur. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

2. Præterea. Peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum, & malum ad rationem pertinens est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Præterea. Omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicitur Augustinus in lib. III. de Lib. arbit. (cap. xviii. i. implic. se expref. lib. de Vera Relig. cap. xiv. in princ.) peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed actus vitium virium non sunt voluntarii, nisi in quantum illæ vires moventur à voluntate: hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati: quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, essent subiectum peccati: quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed contra. Peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed alia etiam vires anime præter voluntatem sunt subiecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. lvi.) Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. præ.) omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur à voluntate, sed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut supra dictum est (quæst. vi. art. 4.) cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illæ potentia quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis recipi per voluntatem: & eadem etiam potentia sunt subiecta habituum moralium bonorum, vel malorum: quia eisdem est actus, & habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentis peccatur sicut ab ea moris.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum pertinent ad voluntatem, sicut per se obiecta ipsius; sed alia potentia habent aliquod determinatum bonum, & malum, ratione cuius potest in eis esse & virtus, & vitium, & peccatum secundum quod participant voluntate, & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa: unde & comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agit, & non agit. Potentia autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ: quia agunt quodammodo, & aguntur, ut patet per id quod dicitur I. Polit. (cap. i. i. à med.) Et præterea actus exteriorum membrorum sunt ac-

tiones in exteriorem materiam transcentes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III. 399

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

II. dist. xxiv. quæst. 111. art. 2. & dist. xxxi. quæst. 11. art. 1. ad 4. & ver. quæst. xv. art. 5. & mal. quæst. vii. art. 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis, & brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea. Nullus peccat in eo quod vitare non potest, sicut Augustinus dicit in lib. III. de Libero arbit. (cap. xviii. circ. princ.) Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus: est enim sensualitas perpetua corruptionis, quædam in hac mortalitæ vita vivimus: unde per scripturam significatur, ut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. xii. & xiii.) Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea. Illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed hoc solum videtur nobis ipse facere, quod cum deliberatione rationis facimus, ut Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. viii. circ. med.) Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. vii. 19. Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio: quod exponit Augustinus in lib. III. contr. Julian. cap. xxvi. & de Verb. Apost. serm. xxi. cap. 11. & 111. de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. huius quæst.) peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius, & inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, in quantum sensualitas (id est appetitus sensitivus) nata est à voluntate moveri. Unde reliquitur quod in sensualitate potest esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires sensuivæ partis, etsi sint communes nobis, & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur: sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitativam, & remissivam.

sensientiam, ut in primo dictum est (quæst. lxxvii. art. 2.) Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quendam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi: & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, & per consequens subiectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fontem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale actu, & remanet actu. Sed talis corruptio fontis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud diverit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere: sicut cum aliquis transferat cogitationem suam à delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod potest vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non potest esse ipse facit: quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine: unde non est perfectus actus humanus; & per consequens non potest esse perfectus actus virtutis, vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV. 400

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Inf. quæst. lxxxix. art. 5. corp. & II. dist. xxxiv. quæst. 111. art. 2. ad 3. & ver. quæst. xxv. art. 5. & mal. quæst. vii. art. 6. & quæst. lvi. art. 2. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; & ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea. Peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim, & fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus

dicit in III. Ethic. (cap. x. in princ.) Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea. Veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio, & habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3. huius quæst. ad 3.) etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I. Retract. (cap. xxiii. à princ.) & habetur in Glossa (ord. sup. illud, Ego autem carnalis sum) Rom. vii. Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia: in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritalem peccati mortalis, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 5.) Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solius rationis. Inordinatio autem à fine non est nisi ejus cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non pericitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis, & voluntatis, cuius est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione: unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem: & idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem, & in eodem; sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V. 401

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Inf. art. 6. corp. & II. dist. XXIV. quæst. 111. & ver. quæst. XXVII. art. 2. corp.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentie peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

1. Præterea. Primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

2. Præterea. Non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio, & defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. XII. de Trin. (cap. XII.) quod peccatum est in ratione inferiori, & in ratione superiori.

Respondendo dicendum, quod peccatum cuiuslibet potentie consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. 1. & 3. hujus quæst.) Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquid verum; alius autem actus rationis est, in quantum est directiva aliarum virtutum.

Utrouque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: & primo quidem, in quantum errat in cognitione veri: quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam; vel errorem circa id quod potest, & debet scire. Secundo, quando inordinatus actus inferiorum virtutum, vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti: & hoc, quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat à peccato, sicut patet in his que per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest, & debet scire, non omnino homo excusatur à peccato: sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem, qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum: quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XVII. art. 1.) cum de actibus voluntatis, & rationis ageretur, voluntas quodammodo movet, & præcedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem: unde & motus voluntatis dici potest rationalis, & actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntaris.

Ad tertium patet responso ex dictis (ad 1. argo.)

ARTICULUS VI. 402

Utrum peccatum morosa delectationis sit in ratione.

Inf. quæst. LXXXVII. art. 5. ad 2. & II. dist. XXIV. quæst. 111. art. 4. & ver. quæst. XXV. art. 4. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim in portat morum appetitive virtutis, ut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 1.) Sed vis appetitiva distinguitur à ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

1. Præterea. Ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, & non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

2. Præterea. Morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. XII. ante med.) quod consensus illecebræ si sola cogitatione delectationis consensus est, sic habendum existimus velut cibum veritum mulier sola comedere. Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Respondendo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque in quantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

De

Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Alio modo, quando non reprimat illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, & ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitem habet circa proprium obiectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virtutum, quæ per rationem dirigi possunt: & secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, tenens, & volens libere, quæ statim ut attingerent animum, respici dicerent, ut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. XII. cir. med.)

ARTICULUS VII. 403

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Sup. quæst. XV. art. 4. & inf. præf. quæst. art. 8. ad 1. & II. dist. XXIV. quæst. 111. art. 1. & 4. & ver. quæst. XV. art. 3. & 5. & 2. quæst. XV. art. 2. ad 9.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitive virtutis, ut supra habitum est (quæst. XV. art. 1.) Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

1. Præterea. Ratio superior invenit rationibus æternis inspicendis, & consulendis, ut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. VII. in fin.) Sed quandoque consentitur in actum non consulti rationibus æternis: non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

2. Præterea. Sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interioris delectationes, vel alias passiones. Thom. Op. IV. II.

nes. Sed consensus in delectationem absque hoc quod opere statuat implementum, est rationis inferioris, ut dicit Augustinus XII. de Trin. (cap. XII. ante med.) Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

3. Præterea. Sicut ratio superior excedit inferiorem; ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ abque omni delectatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum, aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati abque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. XII. ante med.) Si in consensu male utendi rebus: quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decenterit quodcumque peccatum, nisi peccata sit, etiam corpore completatur, intelligenda est mulier cibum illicitum circa delectat per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondendo dicendum, quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa iudicat, & sententia de rebus intelligibilibus; ita ratio practica iudicat, & sententia de agendis.

Est autem considerandum, quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut & videmus in speculativa, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo queritur: unde ad hoc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humane, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; & ulterius ex regula legis divine, ut supra dictum est (quæst. XII. art. 4.) Unde cum regula legis divine sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur pertinet ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrat iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus, præambulum autem est ipsa delectatio, quæ inducit ad actum.

Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius iudicium, pertinet iudicium præambulum, quod est de delectatione: quamvis etiam & de delectatione superior ratio iudicare possit: quia quicquid iudicio subditur inferiori, subditur etiam superiori.

etiam iudicio superioris, sed non convertitur. Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis, & iudicantis, ut supra dictum est (quæst. xv. art. 3.) In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est iam ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui & voluntati, & rationi.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam continentis; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis casualitatis. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione, quia, ut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. xii. ante med.) non potest peccatum effici, nisi perpetrandum mente decerni, nisi illi a mente intentis, præterquam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, nisi a ratione cedat, aut servetur.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis æternæ potest dirigere, vel cohibere actum exteriorum, ita etiam delectationem interiorum; sed tamen, antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat: & tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita, & sine deliberatione: & ideo potest aliquem actum causare, antequam superior, vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest: unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

2. 2. quæst. CLIV. art. 4. cor. 9. quæst. CLXXV. art. 7. 2. 11. dist. XXIV. quæst. 111. art. 4. 2. cor. 1. xv. art. 4. 2. mol. q. XVI. art. 2. ad 16. 2. 17. 2. quodl. XXI. art. 34.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit pec-

(a) Ita communiter & Nicolaus: Ergo nec delectatio, & per consequens, &c.

catum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, & per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem à lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est (quæst. LXXI. art. 6.) Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea. Consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed propter quod unumquodque, & illud in se, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea. Delectationes differunt in bonitate, & malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in X. Ethic. (cap. 111. & v.) sed alia operatio est interior cogitatio, & alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; & per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. (a) Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

4. Præterea. Exterior actus fornicationis, vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem non propter hoc consentit in delectationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea. Peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea. Oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit (in Enchir. cap. LXXVII. in fin.) Sed consensus in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim in XII. de Trin. (cap. xii. à med.) quod hoc est longe minus peccatum quam si opere statueret implendum: & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, peccatque percipiendum, atque dicendum: Dimitte non-

bis debita nostra. Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit: Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animi talibus oblectandi, solius cogitationis finiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt, quod est peccatum mortale: & hæc opinio est communior, & verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. 11. à med.) & iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum; delectatio quilibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, & ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut & aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum, & finis, in quo quis delectatus requiescit: & quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, in quantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, & delectatur de hoc ipso quod cogitat, in quantum sua cogitatio placet: quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quam rem cogitatum; & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatum. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo de ipsa cogitatione; alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea predicare, vel disputare: & ideo per consequens affectio, & delectatio quæ fit ex cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum: unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinatur est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem alius ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. præc.) Et tamen ipsa ratio inferior potest averti à rationibus æternis: quia est non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis in secundum eas regulata: & hoc modo ab eis se aversens potest peccare mortaliter: nam & actus inferiorum virtutum, & etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum: & secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensus sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus: quæ quidem imperfectio tollitur per consensus deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ habet actum exteriorum pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus delectationis, etiam si non statuitur implendum propter prohibitionem alicuius superioris: unde actus fit inordinatus, & per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX. 403

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Inf. art. 10. & lect. ibid. in fine.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII. de Trin. (cap. vii. in fin.) quod ratio superior inhaeret rationibus aternis. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea. Superior ratio se habet in vita spiritali tamquam principium, sicut & cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea. Peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divine, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divine legis.

Sed contra. Consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est (art. 7. huius quæst.). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. vii. in fin.) ratio superior inhaeret rationibus aternis conspiciendis, quo consentit. Conspiciendis quidem secundum quod eam veritatem speculatur; consuetis autem, secundum quod per rationes aternas de aliis iudicat, & ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes aternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est

(a) Ita cum cod. Alcan. Nicolaus. Al. rationis aternæ.

infirmitas cordis. Una quæ est in ipsa substantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipsius; & talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motum eius, vel alicujus eorum quæ circumstant cor: & talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est (a) rationes aternæ; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divine, sed solum quando peccatum legi divine contrariatur.

ARTICULUS X. 406

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

II. dist. xxiv. quæst. 111. art. 5. & ver. quæst. xv. art. 5. & mal. quæst. vii. art. 1. ad 12. & 17. & art. 3. ad 17. & art. 5.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est secundum quod inspicit rationes aternas. Actus enim potentie non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt aternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea. Cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si fit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea. Contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens graviter peccat; sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, graviter peccat consentiendo quam si solum consideret, quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod aliud quam sit suum objectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet

ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra. Motus subreptivus infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam dirigitur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consistit rationes aternas. Unde non fertur in eas nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, & deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consultit rationes aternas. Secundum autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale: quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consultatur, vel consulti possit ratio aterna, id est lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, & simul apprehendendo (a) renititur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, cum sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitibus motibus, vel etiam non taliter, per deliberatum consentium; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere; non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes aternas, cum sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio pertinet etiam simplex intuitus co-

(a) Al. remittitur.

rum, ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet & syllogizare, & propositiones formare: & id. p. etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una & eadem res potest diversis considerationibus haberi, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum; tamen potest etiam reduci in quandam altiorum considerationem; & hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducitur in altiorum considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expostum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali,

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de causis peccatorum: & primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum peccatum habeat causam.

Secundo, utrum habeat causam interio-

rem.

Tertio, utrum habeat causam exterior-

rem.

Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. 407

Utrum peccatum habeat causam.

Inf. art. 1. & 4. cor. & ad 1. quæst. lxxvii. art. 4. cor. & 11. dist. xxxv. art. 1. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (quæst. lxxi. art. 6.) Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 15.) Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea. Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præ-

ARTICULUS IX. 403

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virtutum.

Inf. art. 10. & lect. ibid. in fine.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virtutum, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII. de Trin. (cap. vii. in fin.) quod ratio superior inhaeret rationibus eternis. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus eternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea. Superior ratio se habet in vita spiritali tamquam principium, sicut & cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea. Peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divine, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divine legis.

Sed contra. Consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est (art. 7. huius quæst.). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. vii. in fin.) ratio superior inhaeret rationibus eternis conspiciendis, aut consentiendis. Conspiciendis quidem, secundum quod eam veritatem speculatur; consentiendis autem, secundum quod per rationes eternas de aliis iudicat, & ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes eternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus eternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus eternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est

(a) Ita cum cod. Alcan. Nicolaus. Al. rationis eterne.

infirmitas cordis. Una quæ est in ipsa substantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipsius; & talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motum eius, vel alicujus eorum quæ circumstant cor: & talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est (a) rationes eterne; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divine, sed solum quando peccatum legi divine contrariatur.

ARTICULUS X. 406

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

II. dist. xxiv. quæst. 111. art. 5. & ver. quæst. xv. art. 5. & mal. quæst. vii. art. 1. ad 12. & 17. & art. 3. ad 17. & art. 5.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est secundum quod inspicit rationes eterne. Actus enim potentie non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt eterne rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea. Cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si fit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea. Contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens graviter peccat; sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, graviter peccat consentiendo quam si solum consideret, quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod aliud quam sit suum objectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet

ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra. Motus subreptivus infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virtutum, quæ per ipsam dirigitur. In objecta enim inferiorum virtutum non fertur, nisi inquantum de eis consistit rationes eterne. Unde non fertur in eas nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virtutum in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, & deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consultit rationes eterne. Secundum autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale: quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consultatur, vel consulti possit ratio eterna, id est lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, & simul apprehendendo (a) renititur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, cum sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitibus motibus, vel etiam non taliter, per deliberatum consentium; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere; non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes eterne, cum sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio pertinet etiam simplex intuitus co-

(a) Al. remittitur.

rum, ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet & syllogizare, & propositiones formare: & id. p. etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una & eadem res potest diversis considerationibus haberi, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum; tamen potest etiam reduci in quandam altiorum considerationem; & hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducitur in altiorum considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expostum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali,

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de causis peccatorum: & primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum peccatum habeat causam.

Secundo, utrum habeat causam interio-

rem.

Tertio, utrum habeat causam exterior-

rem.

Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. 407

Utrum peccatum habeat causam.

Inf. art. 1. & 4. cor. & ad 1. & quæst. lxxv. art. 4. cor. & 11. dist. xxxv. art. 1. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (quæst. lxxi. art. 6.). Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 15.). Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea. Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præ-

3. Præterea. Si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum: non enim potest arbor bona fructus malus facere, ut dicitur Matth. vii. 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum, malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra. Omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Job vi. 6. *nihil in terra sine causa fit*. Sed peccatum fit: est enim dictum, *vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut & quilibet alius actus: ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quod negatio, vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus cause affirmationis, id est ipsius cause negatio, est causa negationis secundum seipsum: ad remotionem enim cause sequitur remotio effectus, sicut obscuritas causa est absentia Solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio eius quod aliquid natum est & debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est inesse, & debet, nunquam abesse nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reduitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis, & legis divinæ, intendens aliquid bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, & præter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem

malii: quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; & tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens: alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI. Metaphysic. (text. 3.) Sic igitur etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) voluntas sine adhibitione regulæ rationis, vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis, vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

ARTICULUS II. 408

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Inf. art. 3. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicuius rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret; cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea. Idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea. Quicquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa: quia peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus (Lib. II. Orth. Fid. cap. 111. & 112. & Lib. VI. cap. 21.) quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Lib. de duob. anim. cap. x. & xi. & Lib. I. Retra. cap. 12. & Lib. III. de lib. arb. cap. xvii.) quod voluntas est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior & mediata, & immediata. Immediata quidem

ARTICULUS III. 409

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Inf. quæst. lxxx. art. 1. & 3. & 4. P. quæst. cxv. art. 4. cor. & 2. 2. quæst. lxxxiii. art. 3. cor. & ad 2. & quæst. cxv. art. 2. ad 12. & 2. & mala. quæst. 112. art. 3. per tot. & art. 4. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntas autem fuit eorum que sunt in nobis; & ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea. Sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt, & majora exterioris inducentia ad peccandum; tanto minus id quod quis inordinate agit, est imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num. xxxi. 16. *Nonne iste fuit qui deceperunt filios Israel, & peccarunt in conspectu Domini super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) causa interior peccati est & voluntas ut perficiam actum peccati, & ratio quantum ad carendam debita regulæ, & appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter potest esse causa peccati: vel quia moveret immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est (quæst. 12. art. 1. & quæst. 2. art. 4.) interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (quæst. lxxxix. art. 1.)

Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum moveret rationem, sicut homo, vel demon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res ex-

terius movet rationem, & voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, & etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem; ita etiam ex apprehensione sensus, appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem, & rationem, sicut infra patebit (quæst. lxxxiii. art. 1.)

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis, & voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis, vel appetitus sensitivi.

Sed quia supra dictum est (art. præc. ad 3.) quod causa peccati est aliquid bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis, vel legis divinæ, ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus, & appetitum; ipsa autem absentia debite regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est huiusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem; ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis iam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, temper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reductur in actum per motus præcedentes & sensitivæ partis primo, & rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, & appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat à consideratione regulæ debite; & sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis; sed quidam præcedunt. & quidam consequuntur ipsam peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale: motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed effectus peccatum in naturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

terius proponitur ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum: & tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem, & voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter, & ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare, & non peccare.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinabilibus ad peccandum, multiplicentur actus peccati; quia plures ex illis causis, & plures inclinant ad actus peccati. Sed tamen minoratur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium; & in nobis.

ARTICULUS IV. 410

Utrum peccatum sit causa peccati.

Inf. quæst. LXXXIV. q. II. dist. XXXV. art. 1. & dist. XLII. quæst. 11. art. 1. 2. 3. & 4. cor. & mal. quæst. VIIII. art. 1. cor. & Rom. 1. lect. 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum: & eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia malum non est causa agens, sed est inordinatum, & impotens, ut Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 23.) Causa autem materialis, & formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia, & forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem, & formalem.

2. Præterea. Agere sibi simile est rei perfectæ, ut dicitur in IV. Meteor. (forte ex cap. 11. sed expref. Lib. II. de Anima text. 14.) Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea. Si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione, & illius erit causa aliud aliud peccatum; & sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens.

Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. xi. post med.) Peccatum quod per penitentiam citius non deletur, peccatum est, & causa peccati.

Respondendo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum potest esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causus alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum.

Primo quidem secundum modum causæ efficientis, vel moventis, & per se, & per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; & sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causantur dispositiones, & habitus inclinant ad similes actus. Secundum vero genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius inquantum preparat ei materiam, sicut avaritia preparat materiam litigii, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 3. & quæst. XVIII. art. 4. & 6.) ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquid bonum saltem apparentem pro fine: & ita ex parte actus potest esse causa & finalis, & effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum perfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ: & secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum: unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliud peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in specialibus.

in quatuor articulis divisiva.

DEinde considerandum est de causis peccati in specialibus: & primo de causis interioribus peccati; secundo de exterioribus; tertio de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita. Nam primo agitur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis. Secundo de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi. Tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum ignorantia sit causa peccati.

Secundo, utrum ignorantia sit peccatum.

Tertio, utrum totaliter à peccato excludatur.

Quarto, utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 411

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Inf. art. 3. corp. & II. dist. XLII. art. 1. corp. & ad 3. & mal. quæst. 111. art. 3. per tot. & quæst. VII. art. 1. corp. fin. & ad 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, non sit privatio quedam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea. Causæ peccati sunt accipientes ex parte conversionis, ut ex supradictis patet (quæst. LXXV. art. 1.) Sed ignorantia videtur respicere averfionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea. Omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) Sed voluntas non fertur nisi in aliquid cognitum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de nat. & grat. (cap. LXVII. ante med.) quod quidam per ignorantiam peccant.

Respondendo dicendum, quod secundum S. Th. Op. Tom. II.

Philosophum in VIII. Physic. (text. 27.) causa movens est duplex, una per se, & alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia, & levia; per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiæ perfecti rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est: humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, & particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio: actiones autem in singularibus sunt, unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, & per hoc quod scit hunc esse patrem. Utinque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet & universalis principii, quod est quedam regula rationis, & singularis circumstantiæ.

Unde patet quod non qualibet ignorantia peccans est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati; sed concomitanter se habet ad peccatum; & ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. 1. à med.)

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicuius causa per se; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte averfionem est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquid est secundum aliquid notum, & secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle: & hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II. 412

Utrum ignorantia sit peccatum.

Inf. quæst. lxxxvi. art. 4. ad 3. & quæst. cv. art. 2. ad 9. & 2. quæst. lxxxv. art. 2. ad 2. & II. dist. xlii. art. 2. quæst. 1. ad 3. & mal. quæst. lxxv. art. 7. corp. & ad 1. 7. & 11. & quodlibet 1. art. 19. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *distum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est (quæst. lxxi. art. 6.). Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorum, neque exteriorum. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea. Peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis poena quam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi in quantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, in quantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum per penitentiam tollitur, nec aliquid peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per penitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per penitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quando remaneret ignorantia in homine, tandem actu peccaret. Sed contra remanet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret; quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra. Nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud I. ad Corinth. xiv. 38. *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

Respondendo dicendum, quod ignorantia in hoc a negligentia differet quod negligentia dicit simpliciter scientiæ negationem; unde cuiuscumque deest aliquantum rerum scientiæ, potest dici negligere illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis negligentiam ponit vii. cap. cel. Hierarc. (à med. & cap. v.) ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire.

Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non

potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, & universalis iuris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum, vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ estis aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theorematia geometriæ, & contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem quod quicumque negligit habere, vel facere id quod tenetur habere, vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *vincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam replere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia *vincibilis* est peccatum; ignorantia autem *vincibilis* est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 6. ad 1.) in hoc quod dicitur *distum, vel factum, vel concupitum*, sunt intelligendæ etiam negotiationes oppositæ, secundum quod omisit habet rationem peccati; & ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiæ est secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentie preparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut & ignorantia; & tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquid scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omisitio, in quantum est aliquoties voluntaria; & hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transiente reatu per penitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo

actu peccat pro quo preceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantie. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III. 413

Utrum ignorantia excuset ex toto à peccato.

Sup. quæst. lxxiv. art. 1. ad 2. & art. 5. corp. & ad 1. & II. dist. xxii. quæst. 2. art. 2. & IV. dist. ix. art. 3. quæst. 11. & mal. quæst. 111. art. 8. & quodlibet ix. art. 13. corp. & I. xv. con. 4. & Rom. 1. lect. 7. princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia ex toto excuset à peccato. Quia, ut Augustinus dicit (Lib. I. Retract. cap. ix. à med.) *omne peccatum voluntarium est*. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est (quæst. vi. art. 8.). Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea. Id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum, vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea. Homo est subiectum virtutis, & peccati, in quantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat à peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. III. de libero arb. (cap. xviii. à princ.) *quod quædam per ignorantiam facta recte improbantur*. Sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat à peccato.

Respondendo dicendum, quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1. & 2. hujus quæst.) quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; & ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia huius scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1.) & talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est (hic, & art. 1. hujus quæst.) quia

S. Th. Op. Tom. II.

non causat involuntarium, non excusat à peccato. Et eadem ratio est de quantumque ignorantia non causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset à peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset à peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo ex parte rei ipsius ignorantis. Intantum enim ignorantia excusat à peccato, in quantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quæ si sciret, retraheretur à peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; & tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati; puta si aliquis percussit aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit, quod ille se defendens repercutit eum, quod si sciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur à peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantie, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria vel directæ, sicut cum aliquis studiosè vult nescire aliqua, ut liberis peccet; vel indirectæ, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter aliquas occupationes negligit addicere id per quod à peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, & peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur, & potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat à peccato. Si vero si talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (quæst. vi. art. 8.) Unde non omnis ignorantia totaliter excusat à peccato.

Ad secundum dicendum, quod in quantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati; & secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino à peccato excusaret, sicut patet in furiosis, & amensibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; & ideo non semper totaliter excusat à peccato.

ARTICULUS IV. 414

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Sup. art. 3. & loci ibidem annotati.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato: dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. 1. à med.) quod *omnis malus est ignorans*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea. Peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea. Non est ejusdem aggravare, & diminuire peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostollus Rom. 11. 4. *Ignoras quantum benignitas Dei ad penitentiam te adducit?* dicit Ambrosius (Implic. & Gloss. ord.) *Gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus in Ethic. (cap. v. ante med.) quod *ebrius inestur duplice multatione*. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra. Quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, ut patet I. ad Tim. 1. 13. *Miser cordiam confectus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminuire peccatum, in quantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuit, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter à peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert.

Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitantem se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuire quæ est causa peccati; & tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe, & per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut li-

berius peccet: & talis ignorantia videtur augere voluntarium, & peccatum: (a) ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit, quod aliquis vult subire ignorantiam damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte, vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur cum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, & discretionem carere: & talis ignorantia diminuit voluntarium, & per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe, & per se feratur in peccatum, sed per accidens: unde est ibi minor contemptus, & per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura: & potest contingere, si primum diminuat secundum quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantum unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit à sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine; quamvis hæc sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata: vel potest intelligi in genere peccati ingratiudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscit: vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem *duplice multatione* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem, & aliud peccatum, quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantie adjunctæ diminuit sequens peccatum; & forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (in sol. 2.)

Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Prælati legislatoris, qui statuit, ebrios, si percussent, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem: quia plures injuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum in II. Polit. (sub. fin. Lib.)

QUÆST.

(a) Nicolajus ex intentione

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi,

in octo articulis divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio anime sit causa peccati: & circa hoc quarantur octo.

Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.

Secundo, utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.

Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto, utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto, de illis tribus causis, quæ ponuntur I. Joan. 11. 16. *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vitæ.*

Sexto, utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo, utrum totaliter excuset.

Octavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I. 415

Utrum voluntas moveatur à passione appetitus sensitivi.

Sup. quæst. IX. art. 1. & quæst. X. art. 3. & 2. quæst. CLVI. art. 1. corp. & III. P. quæst. XLVI. art. 7. ad 1. & ver. quæst. V. art. 10. corp. & quæst. XXIII. art. 9. ad 3. & 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur à passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva moveatur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva, & activa simul, in quantum est movens, & mota, sicut Philosophus dicit in III. de Anima (text. 54.) *universiter de vi appetitiva*. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea. Superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem, dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. 57.) quod *appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus est spiritus sobria movet sobriam*. Ergo voluntas non potest moveri à passione appetitus sensitivi.

3. Præterea. Nullum immateriale potest

moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quadam immaterialis: non enim videtur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.) appetitus autem sensitivus est vis materialis, ut pote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis xii. 1.

56. *Concupiscentia subvertit cor tuum.*
Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere, aut movere voluntatem, sed indirecte potest: & hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentie anime in una essentia anime radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa sit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia disperi: tum quia in operibus anime requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Est secundum hunc modum per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi significatur secundum quantumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstivativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, & iudicium æstivativæ, sicut etiam dispositionem lingue sequitur iudicium gustus: unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur: unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, & per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de objecto voluntatis, sicut dictum est (in corp. art.) quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod superior non movetur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

AR.

ARTICULUS II. 416

Utrum ratio possit superari à passione contra suam scientiam.

Mil. quæst. 111. art. 9^a

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliore. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est (a) debilis, & cito transiens.

Præterea. Voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinatur rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparentis bonum, & non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinatur rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur, quod trahit rationem scientiam aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari; contra. Universalis, & particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut, *Omnis homo, & non omnis homo*. Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in II. Periherm. (cap. ult.) Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones: quod est impossibile.

4. Præterea. Quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod movet sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in I. Posteriorum (text. 2^a). Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta (b) hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea. Ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, secundum Philosophum (in princ. Lib. I. Periherm.) Sed homo in passione existens frequenter conficitur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, & assinet oppositum in particulari.

(a) Nicolaus mobilis. (b) Ita scilicet, & exempla opinum Aristoteli supplementum censeri hunc actum non esse faciendum.

Sed contra est quod dicit Apostolus Rom. VII. 23. *Viduo anim legem in membris meis repugnantem legi mentis mee, & expulsiorem me in lege peccati*. Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratici fuit, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 11. in princ.) quod scientia nunquam possit superari à passione: unde ponebat omnes virtutes esse scientias, & omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquantulum recte aspiebat: quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, namquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliquantulum rationi bonum appareat; & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errorationis. Unde dicitur Prov. XIV. 22. *Errant qui operantur malum*.

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, & hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII. 47. *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, & non fecit, plagis expolabitur multis*; & Jacobi IV. 17. dicitur: *Sciens bonum facere, & non faciens, peccatum est illi, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradidit in VII. Ethic. (cap. 111.)* Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali, & particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis, & operis, ut supra dictum est (quæst. LXXVI. art. 1.) Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum: & hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis sciat rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in universali, sed tamen in actu non consideret: & tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerate: quandoque autem homo non

ARTICULUS III. 417

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Inf. quæst. LXXXV. art. 3. ad 4. & II. dist. XXII. quæst. 11. art. 2. ad 5. & in exp. lit. fin. & IV. dist. XIX. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. ad 2. & mala. quæst. 111. art. 8. ad 5. & art. 9. 10. 11. & 12. corp. & Pf. IX. corp. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate.

2. Præterea. Infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro: unde dicitur in Psal. LXXVI. 39. *Reveratus est quia caro sunt*. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea. Ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere, vel non facere ea ad quæ passio inclinatur, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. I. 7. *Subdito tibi erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Ergo peccatum quod est ex passione non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius in IV. Lib. de Tuscul. quæst. (ante med. & deince.) passionem animæ *agritudines* vocat. Agritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliam

non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; & hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali in quantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter. Primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. præc.) secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinatur ad contrarium hujus quod scientia universalis habet: tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quoddammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus, vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris, & ira sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia: unde non est mirum, si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; & tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non potest contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam, aut opinionem veram de universali affirmativo, & opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, & falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, & ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, & sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 111.) quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares, & duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia

quam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores, & membra hominis non subduntur virtuti regitivæ, & motivæ corporis: unde & membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sui, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in X. de Historiis animalium (cap. 1. circ. princ.) Unde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinate, quando non sequuntur ordinem naturæ; ita & partes animæ dicuntur esse inordinate, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiva partium animæ.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, & per hoc impedimentum præstat modo prædicto debita actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde & Philosophus in VII. Ethic. (cap. vi. circ. princ.) comparat incontinentem patalico, cuius partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri, vel non assentiri his in quæ passio inclinat, & pro tanto dicitur nosse appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus, vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp. art. & art. 1. hujus quæst.)

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Inf. art. 5. corp. & quæst. LXXXIV. art. 2. ad 3. & 2. 1. quæst. XXV. art. 7. ad 1. & quæst. CLIII. art. 5. ad 3. & II. dist. XLII. quæst. 1. art. 1. corp. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 19.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum, & debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum, & debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Lev. XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

1. Præterea, Apostolus dicit Rom. VII. 8. *Occasionem acceptam peccatum per mandatum operationem est in me omnem concupiscentiam*: ubi Glossa (ord. ex Lib. de spiritu & lit. cap. xv.) dicit, quod, bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet omne malum, prohibet: quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est (quæst. III. art. 2. & quæst. XXXI. art. 4.) Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

2. Præterea, Augustinus super illud Psal. (LXXIX.) *Invenit igni, & sufficit*, dicit, quod, omne peccatum est ex amore male insistanti, vel ex timore male humiliante. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

3. Præterea, Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. xxviii. in princ. & in Psal. LXXV. ad princ.) quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babyloniam*. Sed per quolibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babyloniam. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 1.) propria, & per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, & naturalis; ita scilicet.

licet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum (loc. cit. in arg. Sed cont.)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia quæ aliquis appetit sibi bonum, reducit ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare & illud bonum quod optat sibi, & se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum, vel pecuniam, (a) respicit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducit ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse: & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V. 419

Utrum convenienter ponantur causa peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

Inf. quæst. CVIII. art. 3. ad 4. & II. dist. LII. quæst. 11. art. 1. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 23.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur cause peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ. Quia secundum Apostolum I ad Thimoth. ult. 10. *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XII. 56. *Species decipit se*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, Concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est (quæst. XXX. art. 2.) Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, & aliorum sensuum.

4. Præterea, Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est

S. Th. Op. Tom. II.
(a) Al. recipit. (b) Vulgata: concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ. (c) Ita Miss. & exemplar prima. Al. acceptationis.

(art. præc. ad 3.) Sed nihil hic enumeratur peccatiens ad fugam mali. Ergo insufficienter causa peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. 1. 16. *Omne quod est in mundo, (b) aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde & ibidem dicitur, quod *tota mundus in maligno peccati est*. Ergo prædicta tria sunt cause peccatorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unusquisque enim appetit bonum et quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

Bonum autem dupliciter est objectum sensibilibus appetitus, in quo sunt animæ passiones: quæ sunt causa peccati. Uno modo absolute, secundum quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 1.) Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (quæst. XXX. art. 3.) Una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibis, & potus, & alia hujusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis: & horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi (c) acceptationis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, & alia hujusmodi: & hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum; sive intelligitur concupiscentia oculorum, id est ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum, quod Augustinus exponit in X. Conf. (cap. XXXV. parum ad princ.) sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitæ*: nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicitur (quæst. LXXXV. art. 2. & 2. 2. quæst. CLXI. art. 1.)

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes

passiones irascibiles: quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibiles (a) conformantur concupiscentiæ animalis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cupiditatis boni, sicut etiam *superbia est* concupiscentia sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicitur (quæst. lxxxiv. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia omnium non dicitur hic concupiscentia omnium rerum que videntur oculis possunt, sed solum eam in quibus non queritur delectatio carnis, que est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est cuiuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, & ad plura se extendens, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) & ideo nomen eius transferitur ad omnes alios sensus, & etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in Libro de verbis Domini (ser. xxxi. c. 1. ad med.)

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2. & quæst. xxix. art. 2.) & ideo ponuntur solum passiones inclinant ad bonum tamquam causæ earum que faciunt inordinate fugam mali.

ARTICULUS VI. 420

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Sup. quæst. xxxiii. art. 3. ad 3. & quæst. xlvi. art. 2. cor. & ver. quæst. xxvi. art. 7. & mal. quæst. lxi. art. 11.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum: si enim calidum dissolvit magis calidum, magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est (art. præc.) Ergo quanto est intensior passio, tanto est majus peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea. Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majore misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. Præterea. Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur

peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra. Passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*. Sed quanto aliquis majori tentatione proferentur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum (Lib. XIV. de civ. Dei cap. xii. in fin.)

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, & rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium & antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit, vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1. & 2. hujus quæst. & quæst. x. art. 3.) Consequenter autem, secundum quod motus superiorum vitium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intente moveri in aliquid, quin exciteretur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, & in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem. Unde (b) quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravis autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, que quidem ex conversione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccantis. Causa autem per accidens augmentat non augmentat effectus, sed solum causat per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum: si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ab bene agendum, talis passio diminuit bonitatem, & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod est motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

AR-

(a) Ita cum cod. Alean. & Camer. Nicolajani. Editi. Rom. & Patav. addunt hic. naturaliter.

(b) Ita cum Mss. editi Rom. & Patavina. Nicolajus cum Theologis quando.

ARTICULUS VII. 421

Utrum passio totaliter excuset à peccato.

Inf. art. 8. ad 3. & mal. quæst. lxi. art. 10. corp.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset à peccato. Quisquid enim causat involuntarium, excusatur totaliter à peccato. Sed concupiscentia carnis, que est quedam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. v. 17. *Carnis concupiscentia adversa spiritui, ut non quæcumque vultis, illa faciatis*. Ergo passio totaliter excusat à peccato.

2. Præterea. Passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est (art. 2. hujus quæst. & quæst. lxxvi. art. 3.) Sed ignorantia particularis totaliter excusat à peccato, sicut supra habitum est (quæst. vi. art. 8.) Ergo passio totaliter excusat à peccato.

3. Præterea. Infirmetas animæ gravior est quam infirmetas corporis. Sed infirmetas corporis totaliter excusat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, que est infirmetas animæ.

Sed contra est quod Apostolus Rom. vii. vocat *passiones peccatorum*, non nisi quia peccata causant: quod non esset, si à peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter à peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter à peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio que totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter à peccato excusat, alioquin non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, & non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directe quidem in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter auferat usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem, vel iram insanunt: & tunc si talis passio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia est

S. Thom. Op. Tom. II.

voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est (hic sup.) Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ebrietate, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem que totaliter auferat usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, & per consequens totaliter à peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis, & tunc ratio potest passionem excludere diverendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi nisi per consentium rationis, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 9.) Unde talis passio non totaliter excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Ut non quæcumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea que sunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum: vellet enim homo nunquam concupiscere malum: sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. vii. 19. *Quod edo malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem: ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, que totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ; quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita: sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod infirmetas corporis est involuntaria: esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.) que est quedam corporalis infirmetas.

ARTICULUS VIII. 422

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

Mal. quæst. lxi. art. 10. & III. Ethic. lib. 7.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

S. Thom. Op. Tom. II.

2. Præterea, causa (a) est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est (quest. lxxiv. art. 4.) Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit à ratione, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. hujus quest.) Sed ratio est converti ad Deum, vel averti à Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. vii. 5. quod passiones peccatorum operantur in membris ad fructificandum morti. Hoc autem est proprium mortalis peccati quod fructificet mortem. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondendum dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est (quest. lxxi. art. 1.) consistit in aversione ab ultimo fine, quod est Deus: quod quidem aversione pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio anime in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non fit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere quod contingit in subitis moribus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberantem hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.) unde si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus, quod multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam venialem, quæ diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate, vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per penitentiam fit veniale, id est veniam consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum: & hoc solum veniale opponitur mortali. Objecti autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, que per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6. hujus quest. ad 1.) unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum. Si au-

(a) Ita ex Cod. Camer. Theologi, Nicolaus, & edit. Patavina. Edit. Rom. cum cod. Alean. aliique: causa non est potior effectu.

tem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUESTIO LXXVIII.

De causa peccati que est malitia,

in quatuor articulis divisim.

Deinde considerandum est de causa peccati que est ex parte voluntatis, que dicitur malitia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.

Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu peccet ex certa malitia.

Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. 423

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. quest. cxxi. art. 2. corp. & III. P. quest. lxxxvii. art. 4. corp. & II. dist. viii. quest. 1. art. 2. corp. & mal. quest. 11. art. 8. ad 4. & quest. 111. art. 2. per tot. & art. 4. corp. & ad 7. & 8. & ad Rom. 11. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certæ malitiæ. Sed omni malitiæ est ignorantia, secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 1. à med.) & Prov. xiv. 22. dicitur: Errant qui operantur malum. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. (part. 3. lect. 14. & 22.) quod nullus intendit ad malum operari. Sed hoc videtur esse peccare ex malitia intendere malum in peccando: quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum: quod est inconueniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Job xxxiv. 27. Quis de industria recesserunt à Deo, & via ejus intelligere noluerunt. Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondendum dicendum, quod homo, sicut & qualibet alia res, naturaliter habet appetitum

tum boni: unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principio hominis: sicut enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus, & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque (a) sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat parti detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potatur bono magis amato; sicut homo vult pati absolutionem membri etiam sciens, ut conservet vitam, quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquid bonum temporale plus amat, puta divitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis divinæ, vel caritatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni: & secundum hoc aliquis sciens vult aliquid malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi sciens malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; & tunc dicitur ex ignorantia peccare: quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc esse malum, sicut cum ex passione peccatur: quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, sicut tamen simpliciter hoc esse malum; & sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.) & in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vult frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurtere offensam Dei, quam delectatione privati.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus à Philosopho (Lib. V. Ethic. cap. 1. à princ.) nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus; & secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio malitia nominatur (sic sic dicitur aliquis ex malitia peccare, in quantum ex mali electione peccat) sive etiam malitia dicitur aliqua procedens culpa, ex qua oritur subsecvens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; & tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, & unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquid primum peccatum: quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (quest. lxxv. art. 4. ad 3.)

ARTICULUS II. 424

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

In 1. art. 3. & Rom. 11. lect. 11.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum, sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, alius ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed actus procedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata que sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Præterea, in his que aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commissit, secundum illud Proverb. 11. 14. Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in verbis pessimis: & hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, & qui operatur quod est ei quodammodo commutabile secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: penitentiam enim volunt proci, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. 14. sub fin.) Ergo peccata que sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, Peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per

(a) Ita Mss. & edii passim. Theologi removens sicut.

2. Præterea, causa (a) est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est (quest. lxxiv. art. 4.) Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit à ratione, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. hujus quest.) Sed ratio est converti ad Deum, vel averti à Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. vii. 5. quod passiones peccatorum operantur in membris ad fructificandum morti. Hoc autem est proprium mortalis peccati quod fructificet mortem. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondendum dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est (quest. lxxi. art. 1.) consistit in aversione ab ultimo fine, quod est Deus: quod quidem aversione pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio anime in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non fit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere quod contingit in subitis moribus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberantem hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.) unde si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus, quod multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam venialem, quæ diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate, vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per penitentiam fit veniale, id est veniam consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum: & hoc solum veniale opponitur mortali. Objecti autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, que per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6. hujus quest. ad 1.) unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum. Si au-

(a) Ita ex Cod. Camer. Theologi, Nicolaus, & edit. Patavina. Edit. Rom. cum cod. Alean. aliique: Causa non est potior effectu.

tem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUESTIO LXXVIII.

De causa peccati que est malitia,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati que est ex parte voluntatis, que dicitur malitia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.

Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu peccet ex certa malitia.

Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. 423

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. quest. cxxi. art. 2. corp. & III. P. quest. lxxxvii. art. 4. corp. & II. dist. vii. quest. 1. art. 2. corp. & mal. quest. 11. art. 8. ad 4. & quest. 11. art. 25. per tot. & art. 4. corp. & ad 7. & 8. & ad Rom. 11. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certæ malitiæ. Sed omni malitiæ est ignorantia, secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 1. à med.) & Prov. xiv. 22. dicitur: Errant qui operantur malum. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

1. Præterea, Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. (part. 3. lect. 14. & 22.) quod nullus intendit ad malum operari. Sed hoc videtur esse peccare ex malitia intendere malum in peccando: quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum: quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Job xxxiv. 27. Quasi de industria recesserunt à Deo, & via ejus intelligere noluerunt. Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondendum dicendum, quod homo, sicut & qualibet alia res, naturaliter habet appetitum

tum boni: unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principio hominis: sicut enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus, & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque (a) sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat parti detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potatur bono magis amato; sicut homo vult pati absolutionem membri etiam sciens, ut conservet vitam, quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquid bonum temporale plus amat, puta divitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis divinæ, vel caritatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni: & secundum hoc aliquis sciens vult aliquid malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi sciens malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; & tunc dicitur ex ignorantia peccare: quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur: quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, sicut tamen simpliciter hoc esse malum; & sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.) & in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vult frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurtere offensam Dei, quam delectatione privati.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus à Philosopho (Lib. V. Ethic. cap. 1. à princ.) nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus; & secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio malitia nominatur (sic sic dicitur aliquis ex malitia peccare, in quantum ex mali electione peccat) sive etiam malitia dicitur aliqua procedens culpa, ex qua oritur subsecvens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; & tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, & unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquid primum peccatum: quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (quest. lxxv. art. 4. ad 3.)

ARTICULUS II. 424

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

In 1. art. 3. & Rom. 11. lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum, sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, alius ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed actus procedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata que sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his que aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. 11. 14. Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in verbis pessimis: & hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, & qui operatur quod est ei quodammodo commaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: penitentiam enim volunt pro, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. 14. sub fin.) Ergo peccata que sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, Peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per

(a) Ita Mss. & edii passim. Theologi removens sicut.

proprium habitum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, & peccare ex habitu. Uti enim habitus non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis. Unde & habitus desinitur esse *quo quis utitur, cum utitur*. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum vitiosum, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operatur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quodcumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum per se (a) diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, & habitus versatur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est rei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel caritas: unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid; & propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto: & talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitus utitur. Sed quia potest habitu non uti; sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales penitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurritur.

(a) Ita Miss. & editi passim. Theologi eligibile.

ARTICULUS III. 445

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Sup. art. 2. & Rom. 1. 18. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 12. à med.) quod non est excusator iniusta sacra, qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit in I. Periarchon. (cap. 111. in fin.) quod non ad subitum quis evanescat, aut deficit, sed paulatim per partes desinere necesse est. Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim à principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea. Quodcumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentie non inclinat homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc fit ex aliquo supervenienti, quod est passio, vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (quæst. præc. art. 3.) Ergo quodcumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra. Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtuosum eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, & aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentie inclinat ad bona rationis sicut ad proprium objectum; unde & omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquo malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat: & quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus

ARTICULUS IV. 426

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione

Sup. quæst. XLVII. art. 2. cor. 1. 2. quæst. VII. art. 3. cor. 1. & II. dist. VII. quæst. 1. art. 2. cor. fin. & mal. quæst. 111. art. 13. & quæst. 11. art. 13. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto; vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione, nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. à med.) habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur à peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea. Quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis desinitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea. Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem penam meretur, secundum illud Job xxxi. 26. *Quasi impius percussit eo in loco videndum, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed pena non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.

Primo quidem quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco

sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum: quod potest contingere dupliciter.

Uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens, & simile aliquid malum: & in hoc ratione convenientia tendit voluntas quasi in bonum: quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua aggritudinalis habitudo ex parte corporis, (a) sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso.

Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis; puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum est secundum se displicat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ; remota spe per desperationem, vel timore per presumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, & sine gravi sensu rationis: quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis habitus quod ex certa malitia peccat; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est, vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni, & de electione mali: quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ (b) perfecte.

(a) Ita editi passim. Codex Alean. sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis. (b) A. perfecte.

feco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo quia passio, que inclinatur voluntatem ad peccandum, cito transiit; & sic homo cito redit ad bonum propositum, penitens de peccato; sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philolophus in VII. Ethic. (cap. VII. in princ.) comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interposita. Tercio quia ille qui peccat ex terra malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; & sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonam finem; licet hoc propositum interrumperetur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principis est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua obiecto procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut supra dictum est (quæst. LXXVI. art. 4.) Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, est (a) quasi ex exteriori, respectu voluntatis; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, & aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex terra malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dicitur est (art. 2. & 3. hujus quæst.) & ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati: & propter hoc dicitur ex electione peccare.

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Pat. 1712. Alia Patav. 1698. cum Rem. & Nicolai: quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis.

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati.

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati: & primo ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit causa peccati.

Secundo, utrum actus peccati sit à Deo.

Tercio, utrum Deus sit causa excecationis, & obdurationis.

Quarto, utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excecantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit causa peccati.

Inf. quæst. LXXX. art. 1. cor. & mal. quæst. 111. art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Rom. 1. 28. de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea que non conveniunt.* & Glossa (August. Lib. de grat. & lib. arbit. cap. XXI.) ibid. dicit, quod, „Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed facere que non conveniunt, & inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea. Sap. XIV. 11. dicitur: *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animalibus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi à Deo, ut in I. habitum est (quæst. XLIV. art. 1.) videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea. Quicquid est causa cause, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea. Omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divine bonitati quod ipse sit causa mali peccati: de isto enim malo dicitur Ilaie XIV. 7. quod *Deus est creator malum*; & Amos XIV. 6. *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divine bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra. Sap. XI. 25. dicitur: *Nihil odisti eorum*

corum qua fecisti. Odie autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV. 9. *Odio est Deus impius, & impietas ejus.* Ergo Deus non est causa peccati.

Respondet dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati vel sui, vel alterius: uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos à peccato. Unde Ezech. 11. 18. speculari dicitur: (a) *Si non dixeris impio, Morde morietis... sanguinem ejus de manu tua requiram.*

Deus autem non potest esse directe causa peccati, vel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat, & convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit 1. cap. de Div. Nom. (vers. fin. lect. 3.) unde impossibile est quod sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientie, & justitiæ, cum ipse sit sapientia, & justitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causa peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersiois navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens, & debens gubernare.

Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea que non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicitur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. de Grat. & lib. arb. unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinatur voluntates hominum in bonum, & malum*, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinatur voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet, sicut dictum est (in corp. art.) Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *creaturæ Dei factæ sunt in odium, & in tentationem animalibus hominum*, hæc propositio in non ponitur causaliter, sed consecutivè: *S. Thom. Op. Tom. II.*

(a) Vulgata: Si dicite me ad impium, morte morietis, non annuntiaveris ei, neque locutus fueris, &c.

non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum: unde subditur, *in malis ipsarum peccatis insipientium*; qui scilicet per suam insipientiam voluntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus cause medie procedens ab ea, secundum quod subditur ordini cause primæ, redolent etiam in causam primam; sed si procedat à causa media, secundum quod exit ordinem cause primæ, non reducitur in causam primam; licet si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pena opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divine: & propter hoc non est similis ratio de culpa, & pena.

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit à Deo.

Inf. quæst. LXXX. art. 1. cor. & I. dist. XL. quæst. 1. v. art. 2. & dist. XLII. quæst. 11. art. 1. & II. dist. XXXVII. quæst. 11. & dist. XLIV. 1. art. 1. & III. con. cap. CXLII. & mal. quæst. 3. art. 2. & Rom. XI. lect. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit à Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de Perfect. justitiæ (cap. circ. med.) quod *actus peccati non est res aliqua*. Omne autem quod est à Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est à Deo.

2. Præterea. Homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati: nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit 1. cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 14. & 21.) Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præc.) Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea. Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali, & peccata, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII. art. 2. & 8.) Sed quicquid est causa aliquid, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.) Ergo Deus non est causa actus peccati.

Aaa

Sed

locutus fueris, &c.

Sed contra. Actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed voluntas Dei est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. & IX. in fin.) Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondendo dicendum, quod actus peccati, & est effectus, & est causa: & ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod deriveat a primo ente, ut patet per Dionysium v. cap. de Div. Nom. (lect. 1. & 2.) Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentialitatem actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

Sed peccatum nominat eum, & actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huiusmodi actus sic cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat Ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam: sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi; licet hoc ipse non intendat principaliter: & ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum: & ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. LXXI. art. 1.) actus, & habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.

Ad quartum dicendum, quod actus peccati, & est effectus, & est causa: & ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod deriveat a primo ente, ut patet per Dionysium v. cap. de Div. Nom. (lect. 1. & 2.) Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentialitatem actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

(a) Ita sol. Alcan. Nicolajus per quod. Edit. Rom. & Patav. quod homo sit deterior.

ARTICULUS III. 439

Utrum Deus sit causa excæcationis, & indurationis.

I. P. quæst. XXI. art. 3. & 2. quæst. XV. art. 1. & I. dist. XL. quæst. IV. art. 2. & III. cont. cap. CLXII. & ut. quæst. XXIV. art. 10. corp. & Joann. XI. lect. 6. & Rom. 1. lect. 7. & cap. IX. lect. 3. & I. Cor. IV.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis, & indurationis. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. Q. (quæst. 111.) quod Deus non est causa eius (a) quod homo fit deterior. Sed per excæcationem, & obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.

2. Præterea. Fulgentius dicit (lib. I. de Dupl. prædest. ad Monimum cap. IX. ad fin.) quod Deus non est ultor filius rei cuius est ultor. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccl. 11. 27. Cor durum male habebit in novissima. Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea. Idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientie 11. 21. Excæcavit enim eos malitia eorum; & etiam diabolus, secundum illud II. ad Cor. IV. 4. Deus horum sæculi excæcavit mentes infidelium; quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.

Sed contra est quod dicitur Isai. VI. 10. Excæca cor populi huius, & aures ejus obdura; & Rom. IX. 18. dicitur: Cuius vult miseretur, & quem vult indurat.

Respondendo dicendum, quod excæcatio, & obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inherens malo, & aver- si a divino lumine: & quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis, & obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiæ ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte vivendum, & cor hominis non emolliatur ad recte vivendum: & quantum ad hoc Deus est causa excæcationis, & obdurationis.

Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joann. 1. 9. Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; sicut Sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen, & aliter: nam Sol

Sol agit illuminando per necessitatem nature; Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientie. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosos; sicut pater de domo cuius fenestra sunt clausæ; sed tamen illius obdurationis nullo modo causa est Sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immitat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immitit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, & aggravationis aurium, & obdurationis cordis: quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ & perficit intellectum dono sapientiæ, & animum emollic igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime detervunt duo sensus, scilicet visus & auditus; quorum unus detervit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus: ideo quantum ad visum ponitur excæcatio, quantum ad auditum, aurium aggravatio, quantum ad animum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excæcatio, & induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quadam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut & ceteras pœnas. Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obduratione, secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ: & hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV. 430

Utrum excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur, & obduratur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur, & obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench. (cap. 1. circ. princ.) quod Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permittit fieri aliquid malum, nisi possit ex quolibet malo exire bonum. Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excæcationis, & obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. præc.) Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur, vel obduratur.

2. Præterea. Sap. 1. 13. dicitur, quod (a) S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Vulgata: Deus mortem non facit, nec latatur in perditione vivorum.

Deus non delectatur in perditione impiorum. Videtur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amarum, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea. Deus non est personarum acceptor, ut dicitur Act. x. 34. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorundam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 11. ut patet per Augustinum in lib. de Q. Evangel. (scilicet secundum Matth. quæst. XIV.) Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra. Non sunt facienda mala, ut eveniant bona, ut dicitur Rom. 11. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondendo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia, vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscens humilientur, & convertantur, sicut Aug. dicit in lib. de Natura, & gratia (cap. XXII. XXIV. & XXVII.)

Unde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur: propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcatur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit in lib. de Q. Evangel. (loc. cit. in art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum: non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpa in tyrannorum ordinat in bonum Martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiæ suæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

(a) Vulgata: Deus mortem non facit, nec latatur in perditione vivorum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excusationem ordinat in eorum salutem, misericordis est; quod autem execratio aliorum ordinatur ad eorum damnationem, iustitiae est: quod autem misericordiam quibusdam impendit, & non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est (quæst. lxxix. art. 5. ad 3.).

Ad quartum dicendum, quod mala culpa non sunt faciendæ, ut veniant bona, sed mala puniuntur inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli,

in quatuor articulis discussa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo, utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo.

Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto, utrum omnia peccata ex diaboli suggestionibus proveniant.

ARTICULUS I. 431

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup. quæst. lxxx. art. 3. & III. P. quæst. viii. art. 7. & Mal. quæst. lxxv. art. 3. & 4. & quæst. lxxv. art. 8. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit IV. de Trinitate (cap. xlii. in princ.) quod diabolus sine societate malignorum affectus inspirat: & Beda super Act. (super illud cap. v. Anania, cor tenuit, &c.) dicit, quod diabolus animam in affectum malitiae trahit: & Hieronymus dicit in lib. II. de Summo bono (cap. xlii. in fin. & lib. III. cap. v.) quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet: Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea. Hieronymus dicit (lib. II. cont. Iovinianum, cap. 11. a med.) quod sicut Deus est peccatorum boni, ita diabolus est peccatorum mali. Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea. Philosophus dicit in quodam cap. Ethicæ Eudemicæ (scilicet cap. xviii. lib. VII. a princ.) quod appetit esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed

etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, & per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, & per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus probat in lib. I. de Lib. arbit. (cap. xi. circ. princ.) & in III. (cap. xviii. & xviiii.) quod nulla alia re fit mens hominis servus libidinis, nisi propria voluntate. Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa actus: quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est (quæst. lx. art. 3. & 6.) a duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinatur voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.) Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (quæst. lxxix. art. 1.) Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis fit directe causa peccati eius.

Ex parte autem objecti potest intelligi, quod aliquid movet voluntatem tripliciter: uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit, vel offert huiusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni: quia & hic aliquis proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum, vel apparent. Primo igitur modo res sensibiles exterioris apparentis movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem, & tertio modo, vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directe causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (quæst. x. art. 1. & 2.) Unde non est sufficientis causa peccati neque res exterioris oblata, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe, vel suf-

ficienter, sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, & si quæ similes inveniantur sunt referendæ ad hoc quod diabolus suggestionibus, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinatur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, & diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II. 432

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius insigando.

Mal. quæst. lxxv. art. 4. & quæst. xvi. art. 11. & quæst. lxxv. art. 8. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius insigando. Interiores enim motus anime sunt quedam opera vite. Sed nullum opus vite potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus anime vegetabilis, quod est infimum inter opera vite. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem insigare ad malum.

2. Præterea. Omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in I. dictum est (quæst. ex. art. 4.) Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea. Interiores actus anime sunt intelligere, & imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut in I. habitum est (implic. quæst. cxl. art. 2. ad 2. & art. 3. ad 2.) diabolus non imprimere in intellectum humanum: in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia forme imaginariæ, tamquam magis spirituales, sunt digniores quam forme quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (quæst. ex. art. 2. & quæst. cxl. art. 2. & art. 3. ad 2.) Ergo

diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars anime est intellectiva, & sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum, & voluntatem. Et de voluntate quidem iam dictum est (art. præc. & I. P. quæst. cx. art. 1.) quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem eius ad consentiendum peccato: quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia, & appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam, & appetitum sensitivum: quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliqua forma imaginariæ præsentetur: potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dicitur enim in primo lib. (quæst. cx. art. 3.) quod natura corporalis spirituali naturaliter obediens ad motum localem. Unde & diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliqua forma repræsentetur imaginationi, sequitur quodque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de Somno, & vigilia (vel libro de Insomni, quod illi annectitur; cap. iiii. & iv.) quod cum animal dormiens, descendente plurimum sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones velut ex sensibilibus motibus, quæ in sensibilibus speciebus conferuntur, & movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum, vel humorum procuratus potest a demonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imagine concitatur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis, & spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod & motus, sive intentionem sensibilem prædicto modo ductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat: quia, ut Philosophus in eodem libro (ut supra cap. iiii. versus fin.) dicit, saniores motus similitudinum in apprehensivum rei anime moventur. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia

quia ei qui a passione derinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquid exterius agens, sicut etiam ad opera anime vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi appetitio formatum imaginabilem non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per se solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in corp. art.).

Unde patet responsio ad tertium: quia forme illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

ARTICULUS III. 499

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Mal. quæst. 111. art. 3. ad 9. & art. 4. corp. & quæst. 211. art. 11. ad 10. & art. 12. ad 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Job xl. 24. Non est potestas super terram (a) que ei valeat comparari. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea. Ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea que exterius sensibus proponuntur, & imaginationi representantur: quia omni nostra cognitio ortum habet a sensu, & non est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in lib. III. de Anima (text. 30. & 39.) Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (art. præc.) & etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. Q. 9. (quæst. 211. c. 1. princ.) quod scripsit hoc malum, scilicet quod est a diabolo, per omnes aditus sensibiles, dat se figuris; accommodat se coloribus, adipes sonis, infundit se saporibus. Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea. Secundum Augustinum in lib. XIX. de Civ. Dei (cap. 19. ante med.) nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum. Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut & ceteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. præc.) Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur 1. Petr. ult. 8. Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens,

(a) Vulgata que comparatur ei.

circumvenit quem devoret: cui resistite fortes in fide. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem, & appetitum sensitivum, sicut in arripitibus patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quequid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, ut dicitur supra dictum est (q. lxxxviii. art. 7.) Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quilibet potestas maior homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est (quæst. ix. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum, vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli: & ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV. 434

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1. P. quæst. lxxiii. art. 2. corp. & quæst. cxiv. art. 3. & III. quæst. viii. art. 7. ad 2. & mal. quæst. 111. art. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius 12. cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 19.) quod multitudo demonum causa est omnium malorum, & filii, & alii.

2. Præterea. Quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Joa. vi. 11. 34. Qui fecit peccatum, servus est peccati. Sed ei diabolus in servitium addicitur a quo est servatus, ut

ut dicitur II. Petr. 11. 19. Ergo quicumque facit peccatum, servatus est a diabolo.

3. Præterea. Gregorius dicit (lib. IV. Moral. cap. x. ad med.) quod peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo surgente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile: quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus (cap. lxxxiii.) Non omnes cogitationes vestra mala a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem, & indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, in quantum inducit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato in tantum vitata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccarent, ex quo sequeretur quod facile incenderentur.

Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadent. Quod Origenes (lib. III. Periar. cap. 11.) probat ex hoc quia etiam diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & similium: qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinareretur, quod subiecit libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo demonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subiecit: & hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam proutatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUÆSTIO LXXXI

De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulis divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut & diabolus, habet quandam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est: & circa hoc tria consideranda occur-

runt. Primo de eius translatione. Secundo de eius essentia. Tertio de eius subiecto.

Et circa primum queruntur quinque.

Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posterum.

Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posterum deriventur.

Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam feminis generantur.

Quarto, utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.

Quinto, utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I. 433

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posterum.

III. P. quæst. xix. art. 4. ad 1. & II. dist. lxxxiii. quæst. 1. art. 1. & IV. cor. cap. 1. l. 1. & l. 11. & mal. quæst. lxxviii. art. 1. & opuscul. 1. cap. 101. c. 11. c. 11. & c. 11. & Rom. v. ult. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. xviii. 20. Filii non portabunt iniquitatem patris. Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquid peccatum.

2. Præterea. Accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, que est subiectum culpe, non traducitur per originem, ut in I. ostensum est (quæst. cxviii. art. 2.) Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea. Omnis illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte anime, que sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea. Quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam subnitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. ad med.) quod propter naturam turpes nullus increpat; sed eos qui propter desidiam, & negligentiam. Dicuntur autem natura-

turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit: quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 11. 24. Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem à primo homine peccatum in mundum intravit.

Respondeo dicendum, quod secundum Fidem Catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posterum. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tamquam ab aliqua infectione culpæ ablucendi. Contrarium autem est hæresis Pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris (ut lib. I. Retract. cap. 12. ad fin. & lib. de Peccat. merit. & remiss. cap. 12. & lib. 1. cont. Jul. cap. 111. & lib. III. cap. 1. & lib. de Dono persever. cap. xi. & xii.).

Ad investigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posterum, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, possuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur à parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem feminis, licet talis corruptio non dicatur lepra, vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & è converso, simili modo dicunt, quod culpabilis defectus animæ per translationem feminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subiectum.

Sed omnes huiusmodi viæ insufficientes sunt: quia dato quod aliqui defectus corporales à parente transirent in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispotionem (sicut in eodem ex suisu futu generantur;) tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ proli non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad poenam: quia, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. à med.) nul-

lus improperabit cæco nato, sed magis miserabitur.

Et ideo alia viâ procedendum est, dicendo, quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam à primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unus communitatis, reputantur quasi unum corpus, & tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. de specie circ. med.) quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, que primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manus ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa à corpore; sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic à primo parente in posterum derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actualiter: & sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi in quantum hæc persona recipit naturam à primo parente: unde & vocatur peccatum naturæ, secundum illud Ephes. 11. 3. *Erasmus natura filii ira.*

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non puniuntur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito: derivatur enim per originem culpa à patre in filium, sicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus feminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivè: unde per virtutem feminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim sit ite qui nascitur, confors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit

sic adu in femine, est tamen sibi virtute (a) humana natura, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus nature, ejus propagationis deserviens: & ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur ille qui nascitur secundum se; sed si consideretur, prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliqui qui nascitur, paritur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

ARTICULUS II. 436

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posterum.

II. dist. xx. q. 11. art. 3. ad 1. & dist. xxxi. q. 1. art. 1. & IV. cont. cap. 11. ad 13. & mal. q. 1v. art. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posterum. Poena enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. xx. 5. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem.* Iudicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posterum. Præterea. Magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis à seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea. Ideo contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio nature, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam natura principis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult. 11. *Qui in sordibus est, sordescet adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut & primi parentis.

Sed contra. Bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posterum. Ergo multo minus peccata.

Se. Teb. Op. Tom. II.

(a) Ita optime codd. Tarrac. & Alcan. Edili passim humane nature.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc questionem movet in Enchir. (cap. xlvi. & xlviij.) & insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum: & ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, & quæ ad eos pertinent, non traducuntur à parentibus in filios: non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticæ, quam proprio studio acquisivit: sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur à parentibus in filios, nisi sit defectus nature, sicut oculus generat oculatum, nisi natura deficiat: & si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem nature, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, & alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est (hic sup.) Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, & aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causaliter est principium ejus & aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in I. dictum est (quæst. c. art. 1.) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ nature divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posterum simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod nature est, sed solum quantum ad id quod persone est, id est secundum profanitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod poena spiritalis, sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum (seu ad Auxilium) nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communiuntur in culpa vel per originem, vel per imitationem: quia omnes anime immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. xviii. Sed poena corporali in eodem iudicio divino, vel humano puniuntur filii pro parentibus, in quantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile: sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est (in corp. art.)

Bibb

Ad

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrupti naturam humanam corruptione ad naturam pertinent; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinentem ad solam personam.

ARTICULUS III. 437

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

I. P. quæst. Cæ. art. 1. corp. & III. quæst. XXXI. art. 8. & quæst. LXXI. art. 7. ad 2. & quæst. LXXIII. art. 9. corp. & II. dist. 11. quæst. 1. art. 2. & III. dist. 11. quæst. IV. art. 2. & I. P. cor. cap. 1. & LXXI. & mala quæst. 19. art. 6. & quæst. VI. art. 7. & Roma. v. lect. 3. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primum parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pena consequens originale peccatum. Sed non omnes, qui procedunt seminally ex Adam, moriuntur: illi enim qui vivi parentes generant, in adventu Domini, nunquam moriuntur, ut videtur per hoc quod dicitur I. Thestalon. IV. 14. *Nos, qui vivimus, non praesentemur in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea. Nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non tradit ipsum in prolem.

3. Præterea. Donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. V. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. V. 12. *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum: quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) scilicet quod sic ex peccato primi parentis traditur culpa originalis in posteros, sicut à voluntate anime per motionem membrorum traditur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale tradit potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri à voluntate. Unde & culpa originalis traditur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilis, & convenientius tenetur, quod omnes illi qui in adventu Domini repererunt, moriuntur, & post modicum resurgunt, ut in tertio Libro plenius dicitur: (quem non absolvit: vide Suplem. quæst. LXXVIII. art. 2. arg. 3.)

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam moriuntur, sicut Hieronymus narrat diversorum opinioniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis (quæ incipit, *In ipso jam profectus est artic. ante med.*) dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis: sed pena auferatur à Deo, qui etiam peccatorum actualium penas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum auferitur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est in ordinario partium inferiorum animæ, & ipsius corporis, secundum quod homo generat, & non secundum mentem: & ideo baptizati traduntur peccatum originale. Non enim parentes generant, in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de veritate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ traditur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur; ita gratia Christi traditur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem, & baptismum; & non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, & ad introducendum in gloriam.

ARTICULUS IV. 438

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

II. dist. XXXI. q. 1. art. 2. ad 3. & dist. XXXIII. q. 1. art. 1. ad 4. & III. dist. 11. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. ad 1. & mala quæst. 19. art. 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (ordi. August.) Genes. 1. 11. quod in lambis Adæ fuit 102 peccata corrupta: quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea. Peccatum originale causatur in nobis, in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex qua-

cunque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea. Peccatum originale à primo parente pervenit in omnes, in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formantur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum feminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit X. super Gen. ad lit. (cap. XVII. XIX. & XX.)

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. & 3. hujus quæst.) peccatum originale à primo parente traditur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam (a) in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam; quod est secundum feminalem rationem ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertinet ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traditur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficitur animam, nisi in quantum est principium activum in generatione, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corruptionem substantiam sed non secundum feminalem rationem, ut dictum est in corp. art.) & ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V. 439

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

II. dist. XXXI. quæst. 1. art. 2. ad 2. ad 4. & IV. dist. 1. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. ad 1. & mala quæst. 19. art. 7. ad 4. & 5. & Roma. lect. 3. & I. Corp. xv. lect. 3. med.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, S. T. O. Tom. II.

(a) Ita edidit passim MSS. ad ipsam hanc. Nicol. jus hic & infra ter corrigi. in generante. (b) Ita edidit passim. C. d. Alan. pervenit. Al. provenit. Item cum textu Damasceni supervenit.

filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahitur, in quantum in eis fuimus, secundum illud Apost. Rom. V. 12. *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut & ex peccato patris.

2. Præterea. Si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles, & mortales nascerentur: mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in II. de generatione animalium (cap. 1. parum à princ. & cap. 19.) Mors autem, & omnis passibilitas provenit ex necessitate materie. Sed passibilitas, & necessitas moriendi sunt pena peccati originalis. Ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea. Damascenus dicit in Lib. III. (orth. Fid. cap. 11.) quod Spiritus Sanctus (b) præcens in Virgine, de qua Christus nascitur ab illo peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si in infectio originali peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originali peccati ex matre trahitur; & sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. V. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum, quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccaverit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre, sed à patre.

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dicitum est enim supra (art. 1. hujus quæst.) quod peccatum originale à primo parente traditur, in quantum ipse movet ad generationem nativum. Unde dictum est (art. præc.) quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum quod principium activum in generatione est à patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur à matre, sed à patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccante, filii originale peccatum non contraherent: è converso autem esset, si Adam peccasset, & Eva non.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali, & passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non

Bbb 2

pec-

peccasset, filii essent immunes a culpa, pariter tamen necessitatem moriendi, & alias passibilitates provenientes ex necessitate materię, quam mater ministrat, non sub ratione peccati, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim, & impassibilitas primi status non erat ex conditione materię, ut in primo dictum est (quæst. xcvi. art. 1.) sed ex originali iustitiâ, per quam corpus subdebatur animæ, quando anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Ewæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiæ: unde non esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio preveniens in beata Virgine (a) non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. xciii. 5. *Domum tuam, Domine, decet sanctitudinem.*

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio, utrum sit concupiscentia.

Quarto, utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I. 440

Utrum originale peccatum sit habitus.

I. dist. v. quæst. 1. art. 1. & dist. vii. quæst. 1. art. 1. ad 2. & II. dist. xxx. quæst. 1. art. 3. ad 2. & v. quæst. xx. art. 1. ad 2. & male quæst. iv. art. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiæ, ut Anselmus dicit in Libro de conceptu virginali (cap. 11. & 111. & xxvi.) & sic originale peccatum est quedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo

originale peccatum non est habitus.

2. Præterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, in quantum habet plus de ratione voluntariâ. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin legeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea. In malis actus semper precedit habitus: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non precedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de baptismo puer. (seu de peccat. mer. & remis. Lib. I. cap. xxxix. & serm. xlv. de temp.) quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscentibus, est non sint actu concupiscentes. Sed habitus dicitur peccatum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondet dicendum, quod, quod sicut supradictum est (quæst. 1. art. 1.) duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientia, & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid; & præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine, & sanitate: & hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis iustitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor nature dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiæ, & cum hoc inordinatam dispositionem partium anime. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus (b) corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quedam actus; originale vero, cum sit peccatum nature, est quedam inordinata dispositio ipsius nature quæ habet rationem culpæ, in quantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Huiusmodi autem dispositio nature inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem ha-

(a) *Nicolaus per parentem suum: sive superveniens in beatam Virginem. (b) A. contrarius.*

habitus: & propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod obiecto illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem huius personæ) sed per vitiam originem innatus.

ARTICULUS II. 441

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

II. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & mal. quæst. 14. art. 1. corp. fin. & art. 2. princ. & art. 8. ad 1. & Psal. xxxi. & Rom. 14. lect. 1. & cap. v. lect. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. 14. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea. Unus & idem habitus non inclinatur ad contraria: habitus enim inclinatur per modum nature, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinatur ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea. Peccatum originale inficit omnes anime partes. Sed diversa partes anime sunt diversa subiecta peccati, ut ex præmissis patet (quæst. lxxiv.). Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1. 29. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi:* quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale est unum, ut Glossa (ordin.) ibid. exponit.

Respondet dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte cause peccati originalis. Dicitur enim supra (quæst. præc. art.) quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homi-

ne est unum numero, & in omnibus hominibus est unum proportionem, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte cause; unitas autem secundum numerum ex parte subiecti, sicut patet in ægritudine corporali: sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læsione pulmonis, vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiæ, per quam sublata est subiectio humane mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, & in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie, & proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur, in peccatis, secundum illum morem divine Scripturæ, quo frequenter positur pluralis numerus pro singulari, sicut Mat. 11. 20. *Desunt hi sunt qui quærebant animam pueri:* vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute: vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbia, inobedientia, gula, & alia huiusmodi: vel quia multe partes anime inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se, & directe, id est per propriam formam, ad contraria, sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionem prohibentis; sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: & similiter, soluta harmonia originalis iustitiæ diversæ anime potentie in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes anime, secundum quod sunt partes unius totius; sicut & iustitia originalis continebat omnes anime partes in unum: & ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

peccasset, filii essent immunes a culpa, paternerunt tamen necessitatem moriendi, & alias passibilitates provenientes ex necessitate materis, quam mater ministrat, non sub ratione peccati, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim, & impassibilitas primi status non erat ex conditione materis, ut in primo dictum est (quæst. xcvi. art. 1.) sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animæ, quando anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiæ: unde non esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio preveniens in beata Virgine (a) non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. xciii. 5. *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam,

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam: & circa hoc querantur quatuor.

Primo, utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio, utrum sit concupiscentia.

Quarto, utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I. 440

Utrum originale peccatum sit habitus.

I. dist. v. quæst. 1. art. 1. & dist. vii. quæst. 1. art. 1. ad 2. & II. dist. xxx. quæst. 1. art. 3. ad 2. & v. quæst. xx. art. 1. ad 2. & male quæst. iv. art. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiæ, ut Anselmus dicit in Libro de conceptu virginali (cap. 11. & 111. & xxvi.) & sic originale peccatum est quedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo

originale peccatum non est habitus.

2. Præterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntatis. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin legeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea. In malis actus semper precedit habitus: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non precedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de baptismo puer. (seu de peccat. mer. & remis. Lib. I. cap. xxxix. & serm. xlv. de temp.) quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscentibus, est non sint actu concupiscentes. Sed habitus dicitur peccatum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondet dicendum, quod, quod sicut supradictum est (quæst. 1. art. 1.) duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientia, & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid; & præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine, & sanitate: & hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis iustitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor nature dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiæ, & cum hoc inordinatam dispositionem partium anime. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus (b) corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quedam actus; originale vero, cum sit peccatum nature, est quedam inordinata dispositio ipsius nature quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Huiusmodi autem dispositio nature inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem ha-

(a) Nicolaus per parentem: sive superveniens in beatam Virginem. (b) A. contrarius.

habitus: & propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod obiecto illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem huius personæ) sed per vitiam originem innatus.

ARTICULUS II. 441

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

II. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & mal. quæst. 14. art. 1. corp. fin. & art. 2. princ. & art. 8. ad 1. & Psal. xxxi. & Rom. 14. lect. 1. & cap. v. lect. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. 1. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea. Unus & idem habitus non inclinatur ad contraria: habitus enim inclinatur per modum nature, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinatur ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea. Peccatum originale inficit omnes anime partes. Sed diversa partes anime sunt diversa subiecta peccati, ut ex præmissis patet (quæst. lxxiv.). Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1. 29. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi:* quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale est unum, ut Glossa (ordin.) ibid. exponit.

Respondet dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte cause peccati originalis. Dicitur enim supra (quæst. præc. art.) quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homi-

ne est unum numero, & in omnibus hominibus est unum proportionem, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte cause; unitas autem secundum numerum ex parte subiecti, sicut patet in ægritudine corporali: sunt enim diversæ ægritudines speciei, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læsione pulmonis, vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiæ, per quam sublata est subiectio humane mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, & in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie, & proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur, in peccatis, secundum illum morem divine Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Mat. 11. 20. *Desunt hi sunt qui quærebant animam pueri:* vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute: vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbia, inobedientia, gula, & alia huiusmodi: vel quia multe partes anime inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se, & directe, id est per propriam formam, ad contraria, sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionem prohibentis; sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: & similiter, soluta harmonia originalis iustitiæ diversæ anime potentie in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes anime, secundum quod sunt partes unius totius; sicut & iustitia originalis continebat omnes anime partes in unum: & ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

ARTICULUS. III. 442

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

III. P. quæst. xxiiii. art. 1. corp. & II. dist. xxx. quæst. 1. art. 2. corp. & ad 4. & in expl. lit. & dist. xxxi. quæst. 1. art. 1. ad 3. & dist. xxxii. quæst. 1. art. 1. ad 3. & 4. & m. quæst. 1. art. 7. corp. fin. & quæst. 1. art. 2. per tot. & art. 4. ad 2. & art. 6. ad 16.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. iv. & xxx.) Sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus virtutis concupiscentis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea. Per peccatum originale sunt in nobis passionem peccatorum, ut patet per Apostolum Rom. vii. Sed multæ aliæ sunt passionem præter concupiscentiam, ut supra habitum est (quæst. xxiiii. art. 4.) Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea. Per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est (art. præc. ad 1.) Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum in X. Ethic. cap. vii. (Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.)

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. Retractæ (cap. xv. parum à princ.) Concupiscentia est reatus originalis peccati.

Respondetur dicendum, quod unumquodque habet speciem à sua forma. Dictum est autem supra (art. præc.) quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipitur ex parte cause peccati originalis. Oppositorum autem causarum sunt cause. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiæ, quæ ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis iustitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quæ quidem subiectio primo & principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (quæst. ix. art. 1.) Unde ex averfione voluntatis à Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virtutum animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem

aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur quod inordinatè convertuntur ad bonum commutabile: quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscentibus naturaliter regitur ratione, in quantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam: & talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) passionem irascibilis ad passionem concupiscentis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, & magis sentitur, ut supra habitum est (quæst. xxv. art. 2. ad 1.) & ideo concupiscentia attribuitur tamquam principaliori, & in qua quodammodo omnes aliæ passionem includuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in bonis intellectus, & ratio principalitatem habent; ita & converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat, & trahit rationem, ut supra dictum est (quæst. lxxx. art. 2.) Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV. 443

Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus.

II. dist. xxxii. quæst. 1. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. præc.) Sed non omnes æqualiter sunt proini ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea. Peccatum originale est quedam in ordinata dispositio anime, sicut ægritudo est quedam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit magis, & minus. Ergo peccatum originale recipit magis, & minus.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. I. de nupt. & concupiscent. (cap. xxxiii. & xxxiv.) quod libido transmittit originale peccatum in prolem. Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quam in alio.

Sed

QUÆSTIO LXXXIII.

De subiecto originalis peccati.

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro, vel anima.

Secundo, si anima, utrum per essentiam, aut per potentias suas.

Tertio, utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis, quam alia potentia animæ.

Quarto, utrum aliqua potentia animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscentis, & sensus tactus.

ARTICULUS I. 444

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima.

II. dist. xviii. quæst. 1. art. 1. ad 3. & dist. xxx. quæst. 1. art. 2. ad 4. & dist. xxxi. quæst. 1. art. 1. ad 2. & 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10. & 11. & 12. & 13. & 14. & 15. & 16. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantie in carne consistit: dicit enim Apostolus ad Rom. vii. 23. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee. Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea. Unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inestur infectione originalis peccati per semet carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Præterea. Peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo sumus secundum rationem feminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Præterea. Anima rationalis creata à Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens effectus quod ex sua creatione, vel infusione inquireretur; & sic Deus esset causa peccati, quæ est auctor creationis, & infusionis anime non

5. Præterea. Nullus sapiens liquorem pre-

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum nature, ut dictum est (quæst. præc. art. 2.) Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo & peccatum originale.

Respondetur dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiæ; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum prout patens, à quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis, & minus: quia totum donum originalis iustitiæ est sublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors, & tenebræ, non recipiunt magis, & minus, sicut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 2.) Similiter etiam nec quantum ad secundum: æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpe, relationem enim non recipiunt magis, & minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod soluto vinculo originalis iustitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires anime continebantur, una quæque vis anime tendit in suum proprium motum, & tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas anime esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit prior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis; cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis iustitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores anime sibi relinquuntur; sed accidit hoc ex diversâ dispositione potentiarum, sicut dictum est (hic. sup.)

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiam si sit ejusdem speciei; puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major, vel minor putrefactio, & propinquo, vel remotior à principio vite. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis iustitiæ: & talis libido in omnibus est æqualis.

Ad quartum dicendum, quod si anima per peccatum originale inficeretur, consequens effectus quod ex sua creatione, vel infusione inquireretur; & sic Deus esset causa peccati, quæ est auctor creationis, & infusionis anime non

riolum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infecti. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infecti posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est quod idem est subiectum virtutis, & vitii, sive peccati quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. VII. 18. *Scio quod non habitar in me, hic est in carne mea, hominum.* Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo scilicet in causa vel principali, vel instrumentali; alio modo sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli Rom. v. 12. *In quo omnes peccaverunt.*

In femine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana.

Sed sicut in subiecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxx. art. 1.) hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut à voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi quod quicquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subiecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ, sicut ex voluntate gula (a) provenit concupiscentia cibi ad concupiscentiam, & sumptio cibi ad magus; & os, quæ in quantum moventur à voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, & ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima possit esse subiectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpæ; quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed poenæ. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

(a) Al. pervenit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. xxvii. vers. fin.) Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est à culpa, sed subjacet poenæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpæ, sed solum poenæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali, non autem oportet quod aliquid sit principaliter in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima hujus hominis non fuit secundum *similitudinem rationem* in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo: eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam dispositum.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur à Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum anime ad solum Deum, non potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur, sed infectio importat respectum & ad Deum infundentem, & ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici, quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune præfertur bono singulari. Unde Deus secundum suam sapientiam non prætermitit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus anime; præsertim cum natura anime hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in I. habitum est (quæst. cxvii. art. 3.) Melius est autem ei esse secundum naturam, quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II. 445

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia anime quam in potentia.

Infra art. 3. con. & II. dist. xxxi. quæst. 11. art. 1. & ver. quæst. xxv. art. 6. corp. et quæst. xxvii. art. 6. ad 2. et mal. quæst.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia anime quam in potentia. Anima enim

enim nata est esse subiectum peccati quantum ad id quod potest à voluntate moveri. Sed anima non movetur à voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea. Peccatum originale opponitur originali justitiae. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia anime, quæ est subiectum virtutis. Ergo & peccatum originale est magis in potentia anime quam in ejus essentia.

3. Præterea. Sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia anime derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentia anime quam in ejus essentia.

4. Præterea. Peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (quæst. lxxxii. art. 3.) Sed concupiscentia est in potentia anime. Ergo & peccatum originale.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 1.) Anima autem est forma, & natura corporis secundum essentiam suam, & non secundum potentias, ut in I. habitum est (quæst. lxxvi. art. 1.) Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Respondeo dicendum, quod illud anime est principaliter subiectum alicujus peccati ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscentiam, sicut obiectum proprium ejus, sequitur quod vis concupiscentialis sit proprium subiectum illius peccati.

Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud anime quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis: quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in I. habitum est (quæst. lxxvi. art. 1.) Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad potentias anime, non autem ad anime essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad anime essentiam, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam anime: erat enim donum divinitus datum humane nature, quam per prius refertur. Op. Tom. II.

encie essentia anime quam potentia. Potentia enim magis videtur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ est posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis, & nature. Essentia autem anime comparatur ad potentias, sicut subiecta ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subiecto, & ordine generationis, & etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia hæc habet materialiter, & ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 3.)

ARTICULUS III. 446

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

Infra art. 4. ad 1. & II. dist. xxx. quæst. 12. art. 3. con. & ad 4. & ver. quæst. xxv. art. 6. con. & quæst. xxvii. art. 6. ad 2. & mal. quæst. 14. art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter perdit ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativam potentiam. Ergo inter ceteras potentias anime videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea. Peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires anime propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ unantur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Præterea. Intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias anime, videtur quod per prius inficiat intellectum, tamquam priorem.

Sed contra est quod justitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. 111. à med.). Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem ingreñentiam ejus ad subiectum, & secundum hoc primo respicit essentiam anime, ut dictum est (artic. præced.) Deinde

de oportet considerare inclinationem ejus ad actum; & hoc modo respicit potentias animæ.

Oportet ergo quod illam per prius respiciat quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non cavetur in homine per potentiam generativam proles, sed per actum potentie generativæ parentis. Unde non oportet quod (a) sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem à carne ad animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quævis alie potentie, scilicet sensitive, propinquiores sunt carni, quia tamen voluntas est propinquior essentia animæ, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, in quantum proponit ei suum obiectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio: pertinet ad peccatum.

ARTICULUS IV. 447

Utrum peccata potentia sint magis infecta quam alia.

II. dist. XXIV. quæst. 1. art. 5. & dist. XXXI. quæst. 1. art. 2. & II. dist. XXXI. quæst. 1. art. 1. ad 1. & ver. quæst. XXV. art. 6. cor. & mal. quæst. IV. art. 2. ad 12. & art. 3. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod prædictæ potentie non sint magis infecte quam alie. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad ipsam animæ partem quæ prius potest esse subiectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, & præcipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea. Nulla vis animæ insicitur per culpam, nisi in quantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult. sub fin.) Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Præterea. Visus inter alios sensus est spiritualior, & propinquior rationi, inquan-

(a) Nicolaus ejus potentia.

tum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I. Metaph. (cic. princ. Lib.) Sed infectio culpæ primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. XVI. XVII. XIX. & XXIV.) quod infectio originalis culpæ maxime apparet in membris generativis membrorum, qui rationi non subduntur. Sed illa membra deserviunt generativæ victori in commixtione deservium, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscentiam, & sensum tactus.

Respondeo dicendum, quod illa corruptio præcipue infectio nominari solet quæ nata est in aliud transferri: unde & morbi contagiosi, sicut lepra, & scabies, & hujusmodi, infectio dicitur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI. art. 1.) Unde potentie quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infecte. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, in quantum ad generationem ordinatur: habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum obiectum concupiscentie. Et ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corrupte per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corrupte, & infectæ.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte quæ inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est (art. præc.) Sed ex ea parte quæ traducitur in prolem, pertinet propinquæ ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur à voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur à voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscentie; sed delectatio perficitur in tactu: & ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

QUÆST.

QUÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est.

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Secundo, utrum superbia sit initium omnium peccati.

Tertio, utrum præter superbiam, & avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.

Quarto, quot, & quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS I. 448

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Infr. art. 2. c. fin. & art. 3. ad 1. & art. 4. ad 4. & 2. 2. quæst. CXXIX. art. 2. ad 1. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 1. & quæst. XXXII. art. 1. ad 5. & Rom. VII. lect. 2. & I. Cor. XI. lect. 4. fin. & I. Ethic. lect. 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea. Appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiarum, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I. Ethic. (cap. v. circ. fin.) Ergo cupiditas non est radix omnium peccati, sed procedit ex alia prior radice.

3. Præterea. Frequenter invenitur quod avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisficiat gula. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apostolus I. ad Timoth. ult. 10. *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum; & sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis; & sic

S. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. & Patav. an. 1698. Al. habendi, item adipscenti. Gar. sicut adimplendi.

est genus omnium peccati: nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (quæst. LXXI. art. 6. & quæst. LXXI. art. 1.) Tertio modo sumitur, prout significat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinatæ appetenda: & sic dicuntur cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui *con vultu divites fieri, incidunt in tentationes, & loquentur diaboli; eo quod radix omnium malorum est cupiditas.* Unde manifestum est quod loquitur de cupiditate, secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est, quod cupiditas, quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, & (a) adhuc desiderium cujuscumque peccati, eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccle. X. 19. *pecunia obducit oculos.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus, & peccatum. Oriuntur enim peccata ex appetitu commutabilis boni: & ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni: & ideo caritas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. III. 17. *In caritate radicati, & fundati.*

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se querantur tanquam ultimum finis, sed quia multum queruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibile quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non queritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur;

Cec. 2. in 1. ita

ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquid aliud malum sit radix eius; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione prædicta (in corp. art.)

ARTICULUS II. 449

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

2. 2. quæst. CLXXI. art. 2. 1. art. 5. ad 1. 1. art. 7. ad 1. 1. II. dist. XLII. quæst. 11. art. 1. ad 8. 1. dist. XVII. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. cor. 13. lect. 8. fin. 1. cor. VII. lect. 4. & 1. cor. XI. lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; & ita videtur idem esse radix, & initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. præc.) Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea. Eccli. x. 14. dicitur: *Initium superbiae hominis est apostatare à Deo.* Sed apostasia à Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea. Illud videtur esse initium omnis peccati quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. ult. & in Psalm. LXXIV. à princ.) Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. x. 15. *Initium omnis peccati superbia.*

Respondetur dicendum, quod quidam dicunt, superbia dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ: & sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quandam actuale contemptum Dei quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius præcepto: & sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum ex corruptione naturæ: & sic dicunt, quod est initium omnis peccati. Et differat à cupiditate: quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur, & fovetur, & propter hoc cupiditas dicitur radix; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis à Deo, cuius præcepto homo subdi recusat; & ideo voca-

tur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducunt superbiorum destruxit Deus;* & de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Considerandum est enim, quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, & executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est (quæst. 1. art. 1. ad 1. & art. 3. ad 2. quæst. xx. art. 1. ad 2. & quæst. LVII. art. 4. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem, & excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (art. præc.)

Et per hoc patet responso ad primum.

Ad secundum dicendum, quod *apostatare à Deo* dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis: ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: & sic apostasia à Deo non fimitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono.

Vel potest dici, quod apostatare à Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiæ enim pertinet cuique superiori nolle subdici, & præcipue nolle subdi Deo: ex quo contingit quod homo supra seipsum indebitè extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III. 450

Utrum præter superbiæ, & avaritiæ sint alia peccata capitalia, quæ dici debeant capitalia.

Inf. art. 4. & luci ibi citatis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod præter superbiæ, & avaritiæ non sint quedam alia peccata capitalia, quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in II. de anima (tex. 38.) nam radices sunt omnes similes. Si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorum, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, & nullum aliud peccatum.

2. Præterea. Caput habet quandam ordinem ad alia membra, in quantum à capite in omnia membra diffunditur quodammodo sensus, & motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis: & ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea. Capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali poena puniuntur quedam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. XVII. versus fin.) enumerat quedam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia.

Respondetur dicendum, quod capitale dicitur à capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium, & directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium, & directivum caput vocatur: & etiam homines qui alios dicuntur, & gubernant, capita sunt esse dicuntur.

Dicitur ergo vitium capitale uno modo à capite proprie dicto: & secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitalis poena puniuntur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice signat principium, vel directivum aliorum: & sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, & præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est (quæst. XVIII. art. 6. & quæst. LXXII. art. 6.) Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, & quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars, vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur, & imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius XXXI. Moralium

(cap. XVII. à med.) huiusmodi vitia capitalia ductibus exercitium comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative à capite: quod quidem est per quandam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, & non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, & superbia, quæ dicitur *initium*; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis, ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem secundum Augustinum in Libro de natura boni (cap. IV.) est *privatio modi, speciei, & ordinis.* Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur à reatu poenæ. Sic autem hic non loquimur.

ARTICULUS IV. 451

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

II. dist. XLII. quæst. 11. art. 3. & mala quæst. VIII. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria.* Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est (quæst. LXI. art. 2. & 3.) Ergo & vitia principalia, sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea. Passiones anime sunt quedam causa peccati, ut supra dictum est (quæst. LXXVII.) Sed passiones anime principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe, & timore: enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio, & tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam, & luxuriam; tristitia vero ad accidiam, & invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea. Ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea. Sicut cupiditas, sive avaritia est radix peccati; ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Sed avaritia ponitur unum de septem vitis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea. Quedam peccata committuntur.

tantur quæ ex nullo horum causari possunt; sicut cum aliquis erret ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis fructur, ut de elemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed incontrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis XXXI. Moralium (cap. xvii. versus fin.).

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime efficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particularitates hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; & secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur quorum fines habent quosdam primarias rationes movendi appetitum; & secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo directe, & per se; & hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eandem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, & quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum.

Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis, vel honoris; & hoc modo inordinate prosequitur *inanis gloria*. Aliud est bonum corporis; & hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus, & potus; & hoc bonum inordinate prosequitur *gula*: aut ad conservationem speciei, sicut coitus, & ad hoc ordinatur *luxuria*. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ; & ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria.

Vel aliter. Bonum præcipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquod de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est primo quædam perfectio: nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia, vel

claritas, quam appetit *superbia*, vel *inanis gloria*. Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis cum promittentibus. Tertio est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I. Ethic. (cap. viii.) & in X. (cap. vi. viii. & viii.). Et hanc appetunt *gula*, & *luxuria*.

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii; & sic est *acedia*, quæ tristatur de bono spiritali propter laborem corporalem adiunctum; aut est de bono alieno; & hoc si sit sine infirmitate, pertinet ad *invidiam*, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ: aut est cum quadam infirmitate ad vindictam; & sic est *ira*. Et ad eandem vitia pertinet persecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus, & vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor, & spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem, & tristitiam; & ideo delectatio, & tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tamquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est (quæst. xxv. art. 4.).

Ad tertium dicendum, quod ira licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est iusti vindicandi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse *initium omnis peccati*, secundum rationem finis, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) & secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, (a) quasi universale vitium, non connumeratur aliis, sed magis ponitur velut *regina quædam omnium vitiorum*, sicut Gregorius dicit (lib. XXXI. Moral. cap. xvii. versus fin.). Avaritia autem dicitur *causa* secundum aliam rationem, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.).

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.

Pos-

(a) Ita cod. Alean. & Tarrac. primi tamen omittit aliis. Editi non quasi universale vitium connumeratur aliis, &c.

Potest tamen dici; quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad accidiam, ad quam pertinet negligentia, quia aliquis recusat bona spiritalia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 1. & 2.) Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere; inquantum scilicet ignorat quod non sunt faciendæ mala, ut eveniant *homo*.

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati,

in sex articulis divisâ.

DEinde considerandum est de effectibus peccati; & primo quidem de corruptione boni naturæ, secundo de macula animæ; tertio de reatu peccati.

Circa primum queruntur sex.

Primo, utrum bonum naturæ diminuat per peccatum.

Secundo, quomodo totaliter tolli possit.

Tertio, de quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

Quarto, utrum privatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.

Quinto, utrum mors, & alii defectus corporales sint effectus peccati.

Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

I. P. quæst. XLVIII. art. 4. & II. dist. 3. quæst. IV. art. 1. ad 5. & dist. xxx. quæst. 1. art. 1. ad 2. & III. dist. xx. art. 1. quæst. 1. ad 2. & III. contra cap. xli. & mal. quæst. 11. art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum demonis. Sed bona naturalia in demonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit 19. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 19.) Ergo peccatum etiam bonum naturæ humane non diminuit.

Præterea. Transmutato posteriori, non transmutatur prius, manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natu-

ra, ita quod bonum naturæ diminuitur.

Præterea. Peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quod in unum agat, & ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non dimittit bonum suæ naturæ.

Præterea. Nullum bonum agit in sum subjectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subijciat accidenti, jam est actus ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuire enim quoddam agere est.

Sed contra est quod, sicut dicitur Lucæ 24. bono descendens ab Iherosolimis in Jericho, id est in defectum peccati, expoliatur graviter, & vulneratur in naturalibus; ut Beda exponit ut habet Gloss. ordin. sed non sub ejus nomine. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Respondendo dicendum, quod bonum naturæ humane potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, & proprietates ex his causatæ, sicut potentia animæ, & alia huiusmodi. Secundo quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (quæst. lxxiii. art. 1.) ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.

Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quedam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 2.) Oportet autem quod hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrarium, diminuatur inclinatione ejus ad aliud. Unde cum peccatum fit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est *esse, vivere, & intelligere*, ut patet ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura esset prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura, secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad virtutem.

Ad tertium dicendum, quod actio volun-

(a) Ita cum cod. Alean. & Tarrac. editi passim. Edit. Rom. ad Deum.

tada procedit ex diversis potentis, quarum una est activa, & alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel auferatur ab homine sic agente, ut supra dictum est (quest. 11. art. 2.) cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quod dicitur, quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturae; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturae, in quantum pertinet ad inordinationem agentis. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animi aliquid est activum, & aliquid passivum, sicut sensibile movet appetitum sensitivum, & appetitus sensitivus inclinatur rationem, & voluntatem, ut supra dictum est (quest. lxxxv. art. 1. & quest. lxxx. art. 1.) & ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agit in proprium subiectum, sed secundum quod obiectum agit in potentiam, & una potentia agit in aliam, & deordinat ipsam.

ARTICULUS II. 453

Utrum totum bonum humanae naturae possit auferri per peccatum.

Inf. quest. xciiii. art. 6. ad 1. & I. P. quest. xlviii. art. 4. & II. dist. vi. art. 4. ad 3. & dist. xxxiv. art. 5. & mal. quest. 11. art. 12. & III. contra cap. cxviii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri. Bonum enim naturae humanae finitum est, cum & ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

1. Præterea. Eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto, & de partibus, sicut patet in aere, & in aqua, & carne, & omnibus corporibus similibus partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

2. Præterea. Bonum naturae quod per peccatum minuitur, est habitus ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habitus praedicti totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. xiiii. & xv.) quod *malum non est nisi in bono*. Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis, vel gratiae, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

Cum autem invenitur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquid finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter consumitur. Dicit enim Philosophus in I. Physic. (tex. 37.) quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur; puta si a quacunque quantitate finita semper subtraheretur mensurae palmi. Si vero fiat subtractio secundum eandem proportionem, & non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; puta si quantitas dividatur in duas partes, & a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtraheretur.

Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius.

Et ideo aliter est dicendum, quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali; & tendit in bonum virtutis, sicut in terminum, & finem. Duplex igitur potest intelligi eius diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est (art. praec.) Sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne peringat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi,

secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis: sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem hac inclinatio, vel habitus ex parte nebularum superveniendum cum tamen tempore maneat in radice naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum, & ad principium, & ad terminum; secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducitur in actum, contingit, quia deest gratia secundum divinam iustitiam: sicut etiam in caeco remanet appetitudo ad videndum in ipsa radice naturae, in quantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quae reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III. 454

Utrum convenienter ponatur vulnere natura ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia.

Inf. art. 5. cor. & mal. quest. 11. art. 11. cor. fin. & Gal. 111. lect. 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia. Non enim idem est effectus, & causa ejusdem. Sed ista ponuntur causa peccatorum, ut ex supra dictis patet (quest. lxxxv. art. 1. & quest. lxxxvii. art. 3. & 5. & quest. lxxxviii.). Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea. *Malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea. *Concupiscentia* est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscentis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnere naturae. Ergo *concupiscentia* non debet poni vulnere naturae.

4. Præterea. Dicitur est (quest. lxxxvii. art. 3.) quod idem est peccare ex infirmitate, & ex

S. Thom. Op. Tom. 11.

(a) *Vulgata*: Sensus enim, & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.

passione. Sed *concupiscentia* passio quidam est. Ergo non debet constari infirmitatem didi.

5. Præterea. Augustinus in Libro de natura & gratia (cap. lxxvii. a med. & Lib. I. Retract. cap. ix. a med.) ponit duo passiva animae peccanti scilicet *ignorantiam*, & *difficultatem*; ex quibus oritur *error*, & *cruciatu*; quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedae (quo loco, non occurrit.)

Respondendo dicendum, quod per iustitiam originalem perfecte ratio continet interiores animae vires; & ipsa ratio a Deo perfectior est subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est (quest. lxxxii. art. 2.) Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destituta proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; & ipsa destitutio *vulneratio* naturae dicitur.

Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est (quest. lxxxiv.), scilicet *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est iustitia; *irascibilitas*, in qua est fortitudo; *concupiscentia*, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnere ignorantiae*; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnere malitiae*; in quantum vero irascibilitas destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnere infirmitatis*; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnere concupiscentiae*.

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera infirmitatis totius humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. huius quest.) etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum & ratio hebetatur precipue in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & major difficultas bene agendi accreviscit, & concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod *malitia* non fuit pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum; secundum quod dicitur Genes. viii. 21. (2) *Poni sunt sensus homini ad malum ab adolescentia sua*.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra

Didi dic-

dicitur est (quest. lxxxv. art. 3. ad 1.) concupiscentia intantum est naturalis homini, in quantum subditur rationi; quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, in quantum debilitat robur animae, & impedit rationem. Sed Beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quod difficultas, quae ponitur ab Augustino, includit ista tria quae pertinent ad appetitivas potencias, scilicet concupiscentiam, infirmitatem, & carnisificationem. Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tenet in bonum. Bonum autem, & dolere sunt vniuersa consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

ARTICULUS IV. 435

Utrum privatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.

Ver. quest. 1. art. 8. ad 12.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod privatio modi, speciei, & ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in Lib. de natura boni (cap. 111. circ. fin.) quod ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est: ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem, & ordinem.

2. Praeterea. Nihil est causae sui ipsius. Sed peccatum est privatio modi, speciei, & ordinis, ut Augustinus dicit in Lib. de natura boni (cap. 111. xxxvi. & xxxvii). Ergo privatio modi, speciei, & ordinis non est effectus peccati.

3. Praeterea. Diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species, & ordo, cum sit quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei, & ordinis. Sed contra est quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. vi. 3. Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum. Sed infirmitas privat modum, speciem, & ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem, & ordinem animae.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quest. v. art. 5.) modus, species, & ordo consequuntur unumquodque bo-

(a) Ita cum cod. Alcan. nisi que ediri fecerit omnes. Garcia depravatam putat lectionem: cur pro esse habet cum edit. Pat. an. 1698.

num creatum, in quantum huiusmodi, & etiam unumquodque ens. (a) Omne enim esse, & bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualicumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram. Unde & in VIII. Metaph. (tex. 10.) dicitur, quod forma rerum sunt sicut numeri; & ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram recipit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus honorum sunt diversi gradus modi, speciei, & ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem, & ordinem: & illud nec privatur, nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis: & hoc etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. 2. huius quest.) sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis, & gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Ex sic patet qualiter peccatum est privatio modi, & speciei, & ordinis: & privat, vel diminuit modum, speciem, & ordinem.

Unde patet responso ad duo prima. Ad tertium dicendum, quod modus, species, & ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp. art.). Unde simul privantur, & diminuantur.

ARTICULUS V. 436

Utrum mors, & alii corporales defectus sint effectus peccati.

2. 2. quest. clxiv. & II. dist. xxx. quest. 1. art. 1. & III. dist. xvi. quest. 1. art. 1. & IV. prol. prin. & dist. 17. quest. 111. art. 1. quest. 5. & V. cont. cap. 111. & sim. quest. v. art. 4. & epist. 111. cap. cxviii. cxviiii. cxcix. cexli. cexlii. & Rom. 111. lect. 3. & Hebr. 110. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mors, & alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit aequalis, & effectus erit aequalis. Sed huiusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abun-

(a) Ita cum cod. Alcan. nisi que ediri fecerit omnes. Garcia depravatam putat lectionem: cur pro esse habet cum edit. Pat. an. 1698.

abundant cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est (quest. lxxxv. art. 4.) cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors, & huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Praeterea. Remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum, vel poenitentiam, non removetur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Praeterea. Peccatum actuale habet plus de ratione culpe quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors, & alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 11. Per unum bonum peccatum in hanc mundum intravit, & per peccatum mors.

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se; alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae, vel forma producit effectum: unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors, & huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istarum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur in VIII. Physic. (tex. 32.) quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositum: & hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, & omnium huiusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est (quest. xcvi. art. 1.) Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art. praec. & quest. lxxxv. art. 3.) ita etiam est corruptibilis effectus per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quoniam huiusmodi defectus non sunt intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aequalitas causae per se causae aequalem effectum. Augmentata enim, vel diminuta causa per se, augetur, vel diminuitur effectus. Sed aequalitas

tas causae removentis prohibens non ostendit aequalitatem effectuum; si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moveantur; sed ille velociter movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquatur remota prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi: & secundum hoc secundum diversitatem naturalium complexionum quorundam corpora pluribus defectibus subjacent, quorundam vero paucioribus, & quantum existente originali peccato aequali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis, & actualis removetur ubi eodem, a quo etiam removetur & huiusmodi defectus; secundum illud Apostoli Rom. vi. 11. Vivificabit mortalia corpora vestra per fidem vitam Spiritus eius in vobis. Sed utrumque sit secundum ordinem divinae sapientiae congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem, & impassibilitatem gloriae, quae Christo inchoata est, & per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promittendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuale duo postsumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, & rationem culpe. Ex parte quidem substantiae actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superposito cibo aliqui infirmantur, & moriuntur; sed ex parte culpe privat gratiam, quae datur homini ad resistendum defectus corporales, sicut originalis iustitia consistebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI. 437

Utrum mors, & alii defectus sint naturales, & non hominum.

II. dist. xxx. quest. 12. art. 1. cor. fin. & ad 1. & III. dist. xv. quest. art. 12. ad 3. & Math. quest. v. art. 5. & Rom. vi. lect. 11. & Hebr. 11. & Hebr. ix. & Rom. ix.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim, & incorruptibile differunt genere, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 26.) Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

1. Præterea. Omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

2. Præterea. Calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum, & humidum. Cum igitur operationes vite explentur per actum coloris naturalis, ut dicitur in II. de Anima (tex. 50.) videtur quod mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra. Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed Deus mortem non fecit, ut dicitur Sap. 1. 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea. Id quod est secundum naturam, non potest dici pena, nec malum: quia iustitque rei est convenientis id quod ei est naturale. Sed mors & huiusmodi defectus sunt pena peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea. Materia proportionatur formæ, & quilibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (in præc. huius arti. & quæst. 111. art. 8.) Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in I. habetur est (quæst. LXXV. art. 6.) Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa, & conservativa uniuscuiusque rei: & secundum hanc omnis corruptio, & defectus est contra naturam, ut dicitur in II. de celo (tex. 37.) quia huiusmodi virtus intendit esse, & conservationem eius cuius est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio nature, puta in aliquo celestium corporum, vel alicuius superioris substantie, secundum quod etiam Deus à quibusdam dicitur *natura naturans*: quæ quidem virtus intendit bonum, & conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis, & corruptionis in rebus: & secundum hoc corruptiones, & defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi, & perfectionis, sed secundum inclinationem materię, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest; nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi

(a) Ita cum cod. Tarrac. & Alean. editi passim. Edit. Rom. incorruptibile.

perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materię corporali, sicut alie formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitu est (quæst. LXXV. art. 2. & quæst. LXXXV. art. 1. ad 4.) Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam alis rebus corruptibilibus. Sed quia & ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materię sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materię sibi relicte, sed non secundum naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materię; alie vero tres ex parte formæ. Unde ad eorum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est (a) corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materię: sicut subit ad faciendum cultellum eligit materiam duram, & ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni; & secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc quod ferrum sit frangibile, & rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiet, si posset: unde hæc dispositio materie non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à natura quantum ad hoc quod est temperate complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus, & aliarum virtutum sensitivarum, & motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materie; nec est electum à natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum nature; & dono iustitie originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est (quæst. xcviii. art. 1.) Et secundum hoc dicitur, quod Deus mortem non fecit, & quod mors est pena peccati.

Unde patet responso ad objecta.

QUÆST.

QUÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati,

in duos articulos divisa.

DEiæde considerandum est de macula peccati: & circa hoc quaruntur duo.

Primo, utrum macula anime sit effectus peccati.

Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS I. 458

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Inf. quæst. LXXXIX. art. 1. & 2. 2. quæst. LXXXVII. art. 6. cor. & II. dist. XVIII. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquirari ex contactu nature inferioris: unde *radix solaris non inquiratur per tallum cereorum frigidum*, ut Augustinus dicit in Libro contra quinque hereses (cap. v. à med.) Sed anima humana est multo superioris nature quam res commutabiles, ad quas peccandum convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea. Peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Sed ratio, sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea. Si peccatum maculam causet, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio, vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, & habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigialitate, & postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura: quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis, & privationis gratiæ. Sequetur ergo quod omnium peccatorum effectus una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XLVII.

22. Salomoni: *Delisti maculam in gloria tua* & Ephes. v. 27. *Ut exhiberet sibi gloriam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam: & utrobique loquitur de macula peccati.* Ergo macula est effectus peccati.

Respondendo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquid corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, & aurum, & argentum; aut aliud huiusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refugentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refugentia divini luminis, scilicet sapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum. Est autem quasi quidam anime tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, & divine legis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI. art. 6.)

Unde ipsi sunt detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula anime metaphoricè vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis à convertio anima sua actione se inquinat, inordinate eis inherendo contra lumen rationis, & divine legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur, secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amat animam congruatur: & ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Osee IX. 10. *Falsi sunt abominabiles, sicut ea que dixerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris anime in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideo diversa peccata diversas maculas inducunt: & est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum objectorum diversificatur umbra.

AR.

1. Præterea. Omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

2. Præterea. Calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum, & humidum. Cum igitur operationes vite explentur per actum coloris naturalis, ut dicitur in II. de Anima (tex. 50.) videtur quod mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra. Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed Deus mortem non fecit, ut dicitur Sap. 1. 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea. Id quod est secundum naturam, non potest dici pœna, nec malum: quia iustitque rei est convenientis id quod ei est naturale. Sed mors & huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea. Materia proportionatur formæ, & quilibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (in præc. huius arti. & quæst. 111. art. 8.) Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in I. habetur est (quæst. LXXV. art. 6.) Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondendum est, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa, & conservativa uniuscuiusque rei: & secundum hanc omnis corruptio, & defectus est contra naturam, ut dicitur in II. de celo (tex. 37.) quia huiusmodi virtus intendit esse, & conservationem eius cuius est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio nature, puta in aliquo celestium corporum, vel alicuius superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus à quibusdam dicitur *natura naturans*: quæ quidem virtus intendit bonum, & conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis, & corruptionis in rebus: & secundum hoc corruptiones, & defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi, & perfectionis, sed secundum inclinationem materię, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest; nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi

(a) Ita cum cod. Tarrac. & Alean. editi passim. Edit. Rom. incorruptibile.

perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materię corporali, sicut alie formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitu est (quæst. LXXV. art. 2. & quæst. LXXXV. art. 1. ad 4.) Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam alis rebus corruptibilibus. Sed quia & ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materię sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materię sibi relicte, sed non secundum naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materię; alie vero tres ex parte formæ. Unde ad eorum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est (a) corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materię: sicut subit ad faciendum cultellum eligit materiam duram, & ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni; & secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc quod ferrum sit frangibile, & rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiet, si posset: unde hæc dispositio materie non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à natura quantum ad hoc quod est temperate complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus, & aliarum virtutum sensitivarum, & motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materie; nec est electum à natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum nature; & dono iustitiz originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, ut in primo dictum est (quæst. xcvii. art. 1.) Et secundum hoc dicitur, quod Deus mortem non fecit, & quod mors est pœna peccati.

Unde patet responso ad objecta.

QUÆST.

QUÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati,

in duos articulos divisa.

DEiæde considerandum est de macula peccati: & circa hoc quaruntur duo.

Primo, utrum macula anime sit effectus peccati.

Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS I. 458

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Inf. quæst. LXXXIX. art. 1. & 2. 2. quæst. LXXXVII. art. 6. cor. & II. dist. XVIII. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquirari ex contactu nature inferioris: unde *radix solaris non inquiratur per tallum cereorum frigidum*, ut Augustinus dicit in Libro contra quinque hæreses (cap. v. à med.) Sed anima humana est multo superioris nature quam res commutabiles, ad quas peccandum convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea. Peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Sed ratio, sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea. Si peccatum maculam causet, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio, vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, & habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigialitate, & postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura: quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis, & privationis gratiæ. Sequetur ergo quod omnium peccatorum effectus una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XLVII.

22. Salomoni: *Delisti maculam in gloria tua* & Ephes. v. 27. *Ut exhiberet sibi gloriam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam: & utrobique loquitur de macula peccati.* Ergo macula est effectus peccati.

Respondendo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nictidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, & aurum, & argentum; aut aliud huiusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refugentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refugentia divini luminis, scilicet sapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum. Est autem quasi quidam anime tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, & divinæ legis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI. art. 6.)

Unde ipsi sunt detrimentum nitore: ex tali contactu proveniens macula anime metaphoricè vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis à convertio anima sua actione se inquinat, inordinate eis inherendo contra lumen rationis, & divinæ legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur, secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat: & ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Osee IX. 10. *Falsi sunt abominabiles, sicut ea quæ dixerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitore anime in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideo diversa peccata diversas maculas inducunt: & est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum objectorum diversificatur umbra.

AR.

ARTICULUS II.

459

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Inf. quest. lxxxvii. art. 6. cor. & ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus, vel dispositio. Sed macula non est habitus, vel dispositio, ut supra habitum est (art. præc. arg. 3). Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

1. Præterea. Hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. præc. ad 4). Sed transiente corpore non manet umbra. Ergo & transiente actu peccati, non manet macula.

2. Præterea. Omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem macule est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur Iosue xxii. 17. *An parum est vobis, quia peccatis in Bethphogor, & usque in presentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?*

Respondendo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transiente actu peccati.

Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. præc.) importat quendam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis, vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis, vel legis divinæ; non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alieni per aliquem motum, non statim cessante motu sit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio, vel habitus; remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod transiente obitaculo corporis, remanet corpus diaphanum in equali propinquitate, & habitudine ad corpus illuminans; & ideo statim umbra transit: sed remoto actu peccati non re-

(1) Ita communiter. Cod. Alcan. affectus, tunc in anima alius mlti. & editis verborum ordinem retinet. Garcia sic ponenda censet: actus peccati facit distantiam à Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.

manet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod (a) actus peccati facit distantiam à Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis; ita nec cessante actu peccati tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu peccati.

IN OCTO ARTICULIS DIVISA.

DEinde considerandum est de reatu peccati: & primo de ipso reatu; secundo de mortali, & veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quaruntur octo.

Primo, utrum reatus peccati sit effectus peccati.

Secundo, utrum peccatum possit esse poena alterius peccati.

Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum æternæ poenæ.

Quarto, utrum faciat reum poenæ infinitæ secundum quantitatem.

Quinto, an omne peccatum faciat reum æternæ, & infinitæ poenæ.

Sexto, utrum reatus peccati possit remanere post peccatum.

Septimo, utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.

Octavo, utrum unus sit reus poenæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

460

Utrum reatus peccati sit effectus peccati.

II. dist. xxx. quest. 1. art. 2. cor. & dist. xxxii. quest. 1. art. 1. cor. & dist. xlii. quest. 1. art. 2. cor. & in expos. lit.

AD primum sic proceditur. Videtur quod reatus peccati non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus peccati per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus peccati non est effectus peccati.

1. Præterea. Malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit iusta, & à Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

2. Præterea, Augustinus dicit in I. Conf. (cap.

(cap. xii. in fin.) quod omnis inordinatus animus sibi ipse est poena. Sed poena non causat reatum alterius poenæ, quia sic iterum in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum peccati.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11. 9. *Tribulatio, & angustia in omnem animam operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam, quæ nomine tribulationis, & angustie designatur.

Respondendo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patitur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente: propter quod aqua calefacta magis congelatur, ut dicitur in I. Meteor. (cap. xii. circ. fin.) Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur ut unumquodque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quicquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine, & principio ordinis deprimatur.

Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: & ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur: quæ quidem depresso poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim su ditor humana natura ordini proprie rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice, seu æconomicæ; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum pro peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem divinam.

Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem à seipso, quæ est conscientie remorsus; aliam vero ab homine; tertiam vero à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod poena consequitur peccatum, in quantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis (a) præter intentionem ipsius; ita & reatus peccati.

Ad secundum dicendum, quod poena quidem iusta esse potest & à Deo, & ab homine inflata: unde ipsa poena non est effectus peccati directe; sed solum dispositivè. Sed peccatum facit hominem esse reum poenæ, quod est malum: dicit enim Dionysius iv. cap. de divin. Nomin. (part. 4. lect. 18.) quod puniri non

est malum, sed fieri poena dignum. Unde reatus poenæ directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ, vel humanæ.

ARTICULUS II.

461

Utrum peccatum possit esse poena peccati.

2. 2. quest. xxxvi. art. 2. ad 4. & I. dist. xlvii. art. 2. ad 4. & II. dist. xxxvi. art. 2. & mal. quest. 1. art. 4. ad 1. & Rom. 1. lect. 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Peenæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis; ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. ult. paratam à princ.) Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

2. Præterea. Peenæ iustæ sunt à Deo, ut patet per Augustinum in Lib. Lxxxii. Q. quest. lxxxii. Peccatum autem non est à Deo, & est iniustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

3. Præterea. De ratione poenæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est à voluntate, ut ex supradictis patet (quest. lxxxiv. art. 1. & 2.) Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 11. à med. & Lib. xxv. Moral. cap. ix. circ. princ.) quod quidam peccata sunt poenæ peccati.

Respondendo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, & per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur, secundum quod egreditur à voluntate, sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem poenæ est quod sit contra voluntatem, ut in I. habitum est (quest. xlviii. art. 4.) Unde manifestum est quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse poena peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati tripliciter. Primo quidem ex parte causæ, quæ est remorsus prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passionis, tentatio diaboli, & alia huiusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. & Nicolai. Edit. Patavinæ cum Garcia, & præter.

peccatum. Unde cum ipsa subtrahit gratia sit quaedam (a) poena, & à Deo, ut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 3.) sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicitur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom. I. 24. dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, que sunt anime passionis, quia scilicet delerit homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur à passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena precedentis peccati. Alio modo ex parte libitatis actus, qui afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira, & invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, & damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. v. 7. *Lasari sumus in via iniquitatis. Tertio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est poena precedentis peccati, sed etiam sui.**

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata proficere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores, & cautiores revertantur. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos tuere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem: quia hoc ipsum quod homo laborem, & detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines à peccato.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. 463

Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ poenæ.

Inf. art. 5. & III. P. quæst. lxxxvi. art. 4. & II. dist. xl. quæst. 1. art. 5. & III. dist. xxxix. quæst. 1. art. 3. & IV. dist. xlvi. quæst. II. art. 1. & III. cont. cap. cklviii. & cckxv. & IV. cap. xcv. & episc. 111. cap. clxxxv. & clxxxviii. & Rom. 11. l. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ poenæ. Poena enim iusta adequatur culpæ:

(a) Ita cod. Tarrac. & Alcan. Editi passim: Nullus sapiens facit, &c. Ed. P. t. ar. 1698. Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in seipso delectetur. (b) *Virgata*: Deus mortem non facit, nec lætatur in perditione vivorum.

justitia enim equalitas est: unde dicitur *Isaie xxvii. 8. In mensura contra mensuram, eisa objeta fuerit, iudicabit eam. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenæ æternæ.*

2. Præterea. Poenæ medicinæ quedam sunt, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111. ante mod.) Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem: quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philoophus dicit in I. Polit. (cap. vii. circ. med.) Ergo nulla poena debet esse infinita.

3. Præterea. (b) Nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed (b) *Deus... non delectatur in perditione hominum, ut dicitur Sap. 1. 13.* Ergo non puniet homines poena sempiterna.

4. Præterea. Nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens: non est enim secundum naturam ejus qui puniuntur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur *Matth. xxv. 46. Ibi in supplicium æternum: & Marc. 111. 29. dicitur: Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit eius æterni delicti.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) peccatum ex hoc inducit reatum poenæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manent effectus: unde quandoque pervertis ordinem remanet, necesse est quod remaneat reatus poenæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium ejus virtute, alii defectus reparari possunt: sicut si corruptatur principium visum non potest fieri visiois reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam, vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etiam reparari posse virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inheret per caritatem.

Et ideo quæcumque peccata avertunt à Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ poenæ.

Ad primum ergo dicendum, quod poena peccato proportionatur secundum æternitatem. Sed, sicut supra dictum est, poena peccato non proportionatur secundum æternitatem, sed secundum gravitatem. Ergo poena peccato proportionatur secundum æternitatem, inquantum est poena peccato, non inquantum est poena peccato. Ergo poena peccato proportionatur secundum æternitatem, inquantum est poena peccato, non inquantum est poena peccato.

Ad tertium dicendum, quod duratio poenæ respondet durationi culpæ, non quantum ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua

bitarem tam in judicio divino, quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit XXI. de Civ. Dei (cap. xi.) in nullo judicio requiritur ut poena adequetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium, vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena puniuntur; sed quandoque quidem perpetuo carceri, vel exilio, quandoque etiam morti; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur à societate viventium: & sic representatur suo modo æternitatem poenæ infinitæ divini. Justum tamen est secundum Gregorium (lib. IV. Dialog. cap. xlii.) quod qui in sua æterna peccavit contra Deum, in æterno Deo puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius IV. Moral. (ubi non occurrit, sed hab. loc. sup. cit.) quod *iniqui volunt finem suæ vitæ, ut sine fine possint in iniquitatibus permanere.*

Ad secundum dicendum, quod poena quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui puniuntur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenæ peccare desistant, secundum illud Prov. xix. 23. *Peffilicare flagellare, stultus sapiens erit.* Sic igitur & æterna poenæ reprobatorum à Deo infliguntur, sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinere peccatis, secundum illud Psalm. lxx. 6. *Deditis metuentibus te significationem, ut fugiant à facie arcus, ut liberentur à delli sui.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quod poena etiam per accidens ordinatur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis, & ad Dei justitiam: & ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

ARTICULUS IV. 463

Utrum peccata debeatur poena infinita secundum quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Hierem. x.

S. Th. Op. Tom. II

(a) Ita cum cod. Alcan. aliique editi quos vidimus omnes Theologi, ad reparationem.

24. *Corripite me Domine, verumtamen in judicio, & non in furor tuo, ne forte ad nihilum redigat me. Ira autem Dei, vel furor metaphoricè significat vindictam divinæ justitiæ: redigi autem in nihilum, est poena infinita; sicut & ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum puniuntur poena infinita secundum quantitatem.*

2. Præterea. Quantitati culpæ respondet quantitas poenæ, secundum illud Dent. xxv. 2. *Pro mensura peccati erit, & plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum: tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea. Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, & quantitate. Sed duratio est poena infinita. Ergo & quantitate.

Sed contra est quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium poenæ essent æquales: non enim est infinitum infinito majus.

Respondet dicendum, quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt quorum unum est avertio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, & ex hac parte peccatum est finitum, quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita: non enim possunt esse actus creaturæ infiniti.

Ex parte igitur avertionis respondet peccato poena damni, quæ etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei poena sensus, quæ etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ: quia repugnat perpetuitati poenæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est (in corp. & art. præc.) Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritus libus bonis privatur, secundum illud 1. Cor. xlii. 22. *Si non habuerit caritatem, nihil sum.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte avertionis: sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio poenæ respondet durationi culpæ, non quantum ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua

Ide

qua durante manet reatus poenæ; sed acerbitas poenæ respondet gravitati culpæ. Culpæ autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; & ideo debetur ei poenæ æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; & ideo non debetur ei ex hac parte poenæ infinita secundum quantitatem.

ARTICULUS V. 464

Utrum omne peccatum inducat reatum poenæ æternæ.

Sup. art. 3. & lecti ibid. citatis.

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenæ æternæ. Poenæ enim, ut dictum est (art. præc.) proportionatur culpæ. Sed poenæ æternæ differat a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitas esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poenæ æterna, sicut dictum est (art. 3. hujus quæst.) videtur quod nulli peccato debeatur poenæ temporalis tantum.

2. Præterea. Peccatum originale est minimum peccatum: unde & Augustinus dicit in Ench. (cap. xciiii.) quod *missima poenæ est eorum qui pro sola peccato originali puniuntur*. Sed peccato originali debetur poenæ perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Joanni 111. 3. *Nisi quis renatus fuerit de novo, non potest videre regnum Dei*. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poenæ erit æterna.

3. Præterea. Peccato non debetur major poenæ ex hoc quod alteri peccato adiungitur; cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur poenæ æterna, si cum mortali peccato inveniantur in aliquo damnato: quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poenæ æterna. Nulli ergo peccato debetur poenæ temporalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xxxix.) quod *quidam leprosi culpa: postquam a loro remiserunt*. Non ergo omnia peccata poenæ æternæ puniuntur.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 3. hujus quæst.) peccatum causat reatum poenæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini divine justitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen

per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, in quantum plus, vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem; puta cum homo etiam nisi ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea velle Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus sciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna poenæ, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus; differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem: finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem, in infinitum differit.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur poenæ æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, peccatum solum sit remissio poenæ.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Ateritas enim poenæ non respondet quantitati culpæ, sed irreversibilitati ipsius, ut dictum est (art. 3. hujus quæst.)

ARTICULUS VI. 465

Utrum reatus poenæ remaneat post peccatum.

II. dist. xlii. quæst. 1. art. 2. & IV. dist. xlv. quæst. 11. art. 3. quæst. 7. ad 1. & cor. quæst. xxviii. art. 2. ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod reatus poenæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenæ.

2. Præterea. Peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuosus non debetur poenæ, sed magis præmiis. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenæ.

3. Præterea. Poenæ sunt medicina, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111. a princ.) Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenæ.

Sed contra est quod dicitur II. Reg. xlii. 13. quod *David dixit ad Nathan: Peccavi Dominum. Dixitque Nathan ad David: Dimitti, quoque transiit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti (a) inimicum nomen Domini, filius qui natus est tibi, morie tur*. Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam

(a) *Vulgata*: inimicos Domini propter verbum hoc, filius, &c.

et peccatum dimittitur; & sic reatus poenæ remanet, peccato remoto.

Respondetur dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, & macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenæ, in quantum transgreditur ordinem divine justitiæ, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenæ, quæ ad equalitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulgit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divine justitiæ aliquid contra illud quod velle, spontaneus, vel inavitus paratur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenæ reintegretur equalitas justitiæ. Unde patet quod cessante actu peccati, vel in injuria illata, adhuc remanet debitum poenæ.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur; per cuius distantiam detrimentum propitii notoris incurretur, quod est macula, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 1.) Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divine justitiæ acceptet, ut scilicet, vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatum patienter sustineat: utroque enim modo poenæ rationem satisfationis habet.

Poenæ autem satisfactoria dimittit aliquid de ratione poenæ. Est enim de ratione poenæ quod sit contra voluntatem. Poenæ autem satisfactoria, est secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut tunc; & per hoc est voluntaria: unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario, & involuntario dicta sunt (quæst. vi. art. 6.) Dicendum est ergo, quod remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus, non poenæ simpliciter, sed satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 2.) ita etiam potest remanere reatus, cessante vero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est (in corp. art.) Ad secundum dicendum, quod virtuosus non debetur poenæ simpliciter; potest tamen sibi deberi poenæ ut satisfactoria; quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciatur per his in quibus offendit vel Deum, vel hominem.

S. Thom. Oper. Tom. II.

(a) *Vulgata*: Quare respicis super iniqua agentes, & tacet devotante impio justiore me?

Ad tertium dicendum, quod remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poenæ ad sanationem aliarum virtutum animæ, quæ per peccatum precedentes deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, & ad amovendum scandalum aliorum, ut adificetur in poenæ qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. Sed contra.)

ARTICULUS VII. 466

Utrum omnis poenæ sit propter aliquam culpam.

III. P. quæst. xlv. art. 1. ad 2. & II. dist. xxx. quæst. 3. art. 2. & dist. xxxvi. art. 4. & IV. dist. xxx. quæst. 1. art. 4. quæst. 2. ad 3. & III. cont. caps. cxli. & mal. quæst. 1. art. 4. corp.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnis poenæ sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Joan. ix. 3. de cæco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus. Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves poenas patiuntur, ut puta febres, demonum oppressiones, & multa hujusmodi; cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; & autem quam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis poenæ pro peccato est.*

2. Præterea. Eisdem rationis esse videtur quod peccatores prospereant, & quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis in Psalm. lxxxi. 3. *In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur*; & Job xxi. 7. *Impii virum, sublevari sunt; confortiatione divinis; & Habacuc 1. 13. dicitur: (a) Quare respicis contemtores, & tacet conciliate impio justiore sit. Non ergo omnis poenæ infligitur pro culpa.*

3. Præterea. De Christo dicitur I. Petr. 11. 22. quod *peccatum non fecit, nec iniquitas est datus in ore ejus*; & tamen ibidem dicitur, quod *passus est pro nobis*. Ergo non semper poenæ a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est quod dicitur Job xv. 7. *Quis unquam videtur periri, aut quando erit de cæcis sunt? Quis potius videt eos, qui operantur iniquitatem, sicut Deus, perisse. Et Augustinus dicit in I. Retrad. (cap. ix. ad fin.) quod omnis poenæ iusta est, & pro peccato aliquo impeditur.*

Respondetur dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) poenæ potest dupliciter considerari, simpliciter, & in quantum satisfactoria.

Ecc 1

Pœ-

pena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria: & quia contingit eos qui differunt in reatu penæ, esse unum secundum voluntatem unionis amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, penam voluntarius pro alio portat: sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfere alterius debuit.

Si vero loquamur de pena simpliciter, secundum quod habet rationem penæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque videm ad culpam actualem, puta quando aliquis, vel à Deo, vel ab homine pro peccato commissio punitur: quandoque vero ad culpam originalem: & hoc quidem, vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquatur destituta auxilio originalis justitiæ: sed ad hoc consequuntur omnes penalitates, quæ ex defectu nature hominibus contingunt.

Secundum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse penale, quod tamen non habet simpliciter rationem penæ. Pena enim est species mali, ut in I. dictum est (quæst. xlviii. art. 5.). Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet anima, corporis, & exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patitur detrimentum in minori bono, ut augetur in majori: sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanietatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ, & propter gloriam Dei: & tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid: unde non habet simpliciter rationem penæ, sed medicinæ: nam & medici amaras portiones propinant infirmis, ut conferant sanietatem. Et quia hujusmodi non proprie habent rationem penæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet humane nature medicinas penales adhibere, est ex corruptione nature, quæ est pena originalis peccati. In statu enim innocentie non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per penam exercitia. Unde hoc ipsum quod est penale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus, & penæ originalis peccati, ut dictum est (in corp. art. & quæst. lxxxvii. art. 5.) & manent etiam post baptismum propter causam superius dictam: & quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter nature diversitatem, quæ sibi relinquatur, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art. 4. ad 2.). Ordinantur tamen hujusmodi defectus se-

(a) *Valgetis eorum.*

cundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui parantur, vel aliorum qui penis admonentur, & etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, & corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosus det spiritualia bona, & de temporalibus bonis, vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad victum. Ut enim Dionysius dicit vi. cap. de Div. Nom. (lect. xv.) *divine justitiæ est non emulere optiniam fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spirituum cedit. Unde in Psal. lxxxi. 6. concluditur: *Idcirco tenuit eos superbi.*

Ad tertium dicendum, quod Christus penam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII. 146

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

2. 2. quæst. cxxviii. art. 4. corp. & ad 1. & II. dist. xxxi. 1. quæst. 4. art. 2. & IV. dist. xlv. art. 2. quæst. 3. corp. & quæst. 11. art. 2. quæst. 12. ad 3. & mala quæst. xv. art. 1. ad 19. & art. 2. ad 6. 7. 8. 9. 12. & 15. & quæst. vi. art. 4. corp. & quæst. xli. art. 2. ad 14. & Psal. xlviii. 10. & Isai. xiv. 5. Joann. xv.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi xx. 5. *Ego sum Deus zelotus, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam & quartam generationem (a) his qui oderunt me:* & Matth. xxii. 35. dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

2. Præterea Justitia humana derivatur à justitia divina. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine lese majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus puniatur pro peccato alterius.

3. Præterea. Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, in quantum imitatur malitiam paternam; non magis hoc dicitur de filiis quam de extraneis, qui simili pena puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. xviii. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondendo dicendum, quod si loquamur de

de pena satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit quod unus portet penam alterius, in quantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est (art. præc.).

Si autem loquamur de pena pro peccato iniuncta, in quantum habet rationem penæ, sic solum unumquisque pro peccato suo puniatur: quia actus peccati aliquid personale est.

Si autem loquamur de pena quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod unus puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim (art. præc.) quod detrimenta corporaliū rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quedam penales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus penis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo, vel ab homine, utpote filios pro patribus, & subditos pro dominis, in quantum sunt quedam res eorum; ita tamen quod si filius, vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi penalis deficitur habet rationem penæ quantum ad utrumque, scilicet & eum qui puniatur, & eum pro quo puniatur; si vero non sit particeps culpæ, habet rationem penæ quantum ad eum pro quo puniatur, quantum vero ad eum qui puniatur, rationem medicinæ tantum; nisi per accidens, in quantum peccato alterius consentit: ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Penæ vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus penis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium) unus non puniatur pro alio: quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde & hujus causam Dominus assignans dicit Ezech. xviii. 4. *Omnes anime mee sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad penas temporales, vel corporales, in quantum filii sunt quedam res parentum, & successores prædecessorum. Vel si referatur ad penas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ: unde in Exod. additur: *His qui oderunt me, & in Matth. xxii. 32. dicitur: Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem sequentes: sunt etiam majori pena digni, si penas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit: *In tertiam & quartam generationem,* quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam, & quartam generationem viderent; & sic mutuo videre possunt, & filii peccata pa-

(a) *Al. debent.*

rentum ad imitandum, & patres penas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod pena illa sunt corporales, & temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; & sunt remedia quedam, vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur à similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis (a) dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei: tum quia pena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est (in corp. art.) in quantum filius est quidam res patris: tum etiam quia & domestica exempla, & domestice penæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius sequitur; & si ex eorum penis non est deterrius, obstinatior videtur: unde & est majori pena dignus.

QUÆSTIO LXXXVIII

De peccato veniali, & mortali,

in sex articulis divisa.

Deinde quia peccatum veniale, & mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis: & primo considerandum est de veniale per comparationem ad mortale; secundo de veniali secundum se.

Circa primum queruntur sex.

Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo, utrum veniale peccatum generetur per divisionem contra mortale.

Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.

Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I. 468

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

II. *dist. XLII. quæst. 1. art. 3. & III. cont. cap. CXXXIX. fin. & CXLIII. & mal. quæst. VII. art. 3.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus XXII. lib. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem eternam. Sed esse contra legem eternam, dat peccatum quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea. Apostolus dicit I. Corinth. x. 31. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid (a) aliud faciatis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea. Quicumque amore alicui rei inhæret, inheret ei, vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum I. de Doctr. Christ. (cap. III. & IV.) Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens: non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit; quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibid. (cap. III.) Ergo quicumque peccat, fruatur bono commutabili. Sed *frui velius utentis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. Qq. (quæst. xxx. parum a princ.) Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea. Quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in hom. sup. Joan. (scilicet tract. 41. a med. & in Enchir. cap. XLIV. in fin.) quod *crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem.* Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondendo dicendum, quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non vi-

(a) In vulgata dicit aliud.

dentur esse opposita, quæ si metaphorice accipiuntur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prado dicitur, propter eius floriditatem, & virorem, opponitur ei quod est arescere.

Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quedam infirmitas animæ, ut supra habitum est (quæst. LXXI. art. 3. ad 3. & quæst. LXXII. art. 5. & quæst. LXXIV. art. 9. ad 2.) peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destinationem alicuius principii, ut dictum est (quæst. LXXI. art. 5.) Principium autem spiritualis vite, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 3.) quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusionem, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalis, sicut nec error qui est circa principia: & ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt: & hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur qui cessat cessante peccato, ut dictum est (quæst. LXXVI. art. 6.) Secundum hoc ergo mortale, & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile: & hoc dico per principium interius, non autem per comparisonem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum, & corporalem, & spirituales potest reparare.

Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale, & mortale non est divisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius, & posterius: & ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale;

si

sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper: & sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se, & omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habituale ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actuale: quia non excludit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inheret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositionis incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finem. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II. 469

Utrum peccatum mortale, & veniale differant genere.

Sup. quæst. LXXII. art. 5. & II. dist. XXIV. quæst. 111. art. 6. ad 6. & dist. XLII. quæst. 1. art. 4. corp. & IV. dist. XVI. quæst. 111. art. 2. quæst. 4. ad 5. & mal. quæst. 1. art. 8. corp. & quæst. VII. art. 1. & opus. 111. cap. CXXXVIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale, & mortale non differant genere; scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, & aliquod veniale ex genere. Bonum enim, & malum ex genere in albus humanis accipitur per comparisonem ad materiam, sive ad obiectum, ut supra dictum est (quæst. XVII. art. 2. & 8.) Sed secundum quodlibet obiectum, vel materiam contingit peccare mortaliter, & venialiter: contingit enim bonum commutabile potest homo diligere, vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

2. Præterea. Sicut dictum est supra (art.

præc.) peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod sit ex malitia, quod secundum quoddam irreparabile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod sit per inimitatem, vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale, & veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate, & ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est (quæst. LXXVI. LXXVII. & LXXVIII.) Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

3. Præterea. Supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 3. ad 3. & art. 10.) quod subiti motus tam sensualitatis, quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus in sermone de purgatorio enumerat quedam genera peccatorum venialium, & quedam genera peccatorum mortalium.

Respondendo dicendum, quod peccatum veniale à venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; & sic dicit Ambrosius (lib. de Parad. cap. XIV. a med.) quod *omne peccatum per penitentiam fit veniale*; & hoc dicitur veniale ex eventu: alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter, vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquod diminuentis culpam, ut cum sit ex infirmitate, vel ignorantia; & hoc dicitur veniale ex causa: in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam eternam, sed temporalem: & de hoc veniali ad præsens intendimus: de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum.

Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum; ita quod aliquod peccatum dicitur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, secundum quod genus, vel species actus determinatur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale: unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium, & huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, & similia; unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei, & proximi, sicut verbum otiosum,

sim, rufus fupercilius, & alia huiusmodi: & talia funt peccata venialia ex suo genere, ut fupra dictum est (quæst. lxxxviii. art. 5.)

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni, & mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut fupra habitum est (quæst. lxxviii. art. 6. & quæst. lxxxviii. art. 4.) contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis: vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, id est non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut fupra dictum est (quæst. lxxv. art. 10.) de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divine caritati, convincitur præferre illud caritati divine, & per consequens plus amare ipsum quam Deum: & ideo aliqua peccata ex genere (a) que de se repugnant caritati, habent quod aliquod diligatur fupra Deum; & sic funt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

ARTICULUS III. 470

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

2. 2. quæst. xxiv. art. 10. corp. fin. & quæst. clxxxvi. art. 9. corp. & I. dist. xxviii. quæst. 11. art. 5. corp. fin. & II. dist. xlii. quæst. 1. art. 3. & ver. quæst. xxvi. art. 6. ad 16. & mal. quæst. vii. art. 1. ad 7. & art. 3. corp. & ad 1. & 3. & art. 6. ad 5. & quæst. xlv. art. 2. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale, & mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi: unde in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) dicitur quod ex similitudine actibus gen-

rantur similes dispositiones, & habitus. Sed peccatum mortale, & veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est (art. præc.) Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicitur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quicumque disponit ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale: dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia boni operibus infundatur, ut pereant*. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. xix. 1. *Qui spernit minima, paulatim desinit*. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponit ad hoc quod totaliter desinat per peccatum mortale.

Respondendo dicendum, quod dispositio est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum cause est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit: est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit.

Uno quidem modo directe; & sic disponit ad actum similem secundum speciem: & hoc modo primo, & per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione, vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituit in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, in quantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum: & sic multoties peccando venialiter, disponitur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens: & hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem: & ex hoc quod consuevit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subijcere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subijciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, & mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 1.)

sed

sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita & veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, in quantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter, & aliter, ut dictum est (art. 1. & 2. hujus quæst.)

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia, vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS IV. 471

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Sup. art. 2. cor. & II. dist. xxiv. q. 3. art. 7. & mal. quæst. vii. art. 3. & Psal. x.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud Joan. 111. *Qui incedit in ista, non videt vitam* (trad. xli. circ. fin.) „Peccata minima (id est venialia) si negligantur, occidunt.“ Sed ex hoc dicitur, peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consentum rationis est peccatum veniale, post consentum vero est peccatum mortale, ut fupradictum est (quæst. lxxiv. art. 8. ad 1.) Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale, & mortale differunt, sicut morbus curabilis, & incurabilis, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (art. præc.) Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra. Ea que differunt in infinitum, non transfuntur in invicem. Sed peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet (articulis præcedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondendo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi.

Uno modo sic quod idem actus numero, primo sit peccatum veniale, & postea mortale; & hoc esse non potest: quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut & quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quam-

3. Tb. Op. Tom. II.

vis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale.

Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale: & hoc quidem possibile est, in quantum constituitur in eo finis, vel in quantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est (art. 2. hujus quæstionis).

Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituent unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod multis peccatis venialibus integraliter constituitur unum peccatum mortale, falsum est: non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) patet etiam ex parte pœnæ damni: quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divine, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrylóstomus dicit (hom. xxiv. in Math. aliquant. ante fin.) Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad verum conscientiam; licet forte quantum ad pœnam ignis non sint imponibiles pœnæ.

Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositivo, sic verum est, sicut fupra ostensum est (art. 3. hujus quæst.) secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositivo causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis qui præcessit consentum rationis, nunquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quantum permans: unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui refumi non potest: & quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio que fit habitus, est imperfecta in eadem specie: sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio altius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

FF

AR

(a) Ita opinio eod. & editi passim. Theologi quod de se.

ARTICULUS V. 472

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

2. quæst. ex. art. 4. ad 3. & IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 2. & 4. & mal. quæst. 11. art. 8. & quæst. vii. art. 4. per tota. et art. 7. corp. prin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de purgatorio, quod si quis veniat iracundia, & ebrietas, si aliqua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. Sed ira, & ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea. Magister dicit dist. xxv. lib. II. Sent. quod delectatio, si sit in morosa, est peccatum mortale. Si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea. Plus differunt malum, & bonum, quam veniale peccatum, & mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dæ elemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere: semper enim subiectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale; cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. præc. in arg. Sed conar.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. vii. art. 1.) cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, in quantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi, ut differentiam specificam actus moralis; & tunc amittit rationem circumstantiæ, & constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam que est alterius uxor, addit deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis uteretur rem alienam; & secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, que dicitur adulterium. Impossibile est au-

tem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dicitur enim (art. 1. hujus quæst.) quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea que sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem & sit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia, vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo superveniente. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur; vel protelatur nisi forte in actu protelato, vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobediencia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum); talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, in quantum est motus subiectus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquid verbum leve, & jocosum, quod modicum ipsum contristet); non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oritur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, & multa peccata occurrentia vivit, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam, vel inimitatem; puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere à vino superfluo: unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad

Ad secundum dicendum, quod delectatio mortala non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his que ex suo genere sunt peccata mortalia: in quibus si delectatio non mortala sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut & de ira dictum est (in solut. præc.) dicitur enim ira diuturna, & delectatio mortala propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut, supra etiam habitum est (quæst. xviii. art. 10. & 11.)

ARTICULUS VI. 473

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Mal. quæst. vii. art. 2. ad 18. & art. 3. ad 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale à mortali, & è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4. & 5. præc.) Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea. Peccatum veniale, & mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccatum mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligit creaturam infra Deum; puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, & contrariam divino ampri, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; & sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. præc. arg. 3.) plus differit bonum à malo, quam veniale à mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiæ; sicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est quod æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur penam æternam, peccatum autem veniale temporalem penam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum, quod veniale, & mortale differunt sicut perfectum, & imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 1.) imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde & veniale per hoc quod ad-

S. Th. Op. Tom. II.

ditur ei deformitas pertinet ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinet ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur, ut dicit verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus: quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2. hujus quæst.) Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia à ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale distat à mortali sicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro. Fit autem ex pueri vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia que peccatum omnino excuset, sicut est furiosus, vel amens; tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, & continet in se defectum divini amoris, in quantum negligit homo addiscere ea per que potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro contra mendacium (cap. vii. ante med.) ea que sunt secundum se mala, nullo sine bene fieri possunt. Homicidium autem est occasio innocens; & hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex, qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem Reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. IV. & v.)

QUÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.

in sex articulis divisâ.

DEinde considerandum est de peccato veniali secundum se: & circa hoc quaruntur sex.

Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Secundo, de distinctione peccati venialis, prout figuratur per signum, senem, & stipulam, I. Corinth. 113.

Eff 2

Ter

ARTICULUS V. 472

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

2. quæst. ex. art. 4. ad 3. & IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 2. & 4. & mal. quæst. 11. art. 8. & quæst. vii. art. 4. per tota. et art. 7. corp. prin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de purgatorio, quod si quis veniat iracundia, & ebrietas, si aliqua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. Sed ira, & ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea. Magister dicit dist. xxv. lib. II. Sent. quod delectatio, si sit in morosa, est peccatum mortale. Si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea. Plus differunt malum, & bonum, quam veniale peccatum, & mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dæ elemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere: semper enim subiectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale; cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. præc. in arg. Sed conar.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. vii. art. 1.) cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, in quantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi, ut differentiam specificam actus moralis; & tunc amittit rationem circumstantiæ, & constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam que est alterius uxor, addit deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis uteretur rem alienam: & secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, que dicitur adulterium. Impossibile est au-

tem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dicitur enim (art. 1. hujus quæst.) quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea que sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem & sit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia, vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo superveniente. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur; vel protelatur nisi forte in actu protelato, vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobediencia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum); talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, in quantum est motus subiectus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquid verbum leve, & jocosum, quod modicum ipsum contristet); non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oritur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, & multa peccata occurrentia vivit, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam, vel inimitatem; puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere à vino superfluo: unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad

Ad secundum dicendum, quod delectatio mortala non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his que ex suo genere sunt peccata mortalia: in quibus si delectatio non mortala sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut & de ira dictum est (in solut. præc.) dicitur enim ira diuturna, & delectatio mortala propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constitutus speciem peccati, ut, supra etiam habitum est (quæst. xviii. art. 10. & 11.)

ARTICULUS VI. 473

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Mal. quæst. vii. art. 2. ad 18. & art. 3. ad 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale à mortali, & è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4. & 5. præc.). Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea. Peccatum veniale, & mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccatum mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligit creaturam infra Deum; puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, & contrariam divino ampri, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; & sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. præc. arg. 3.) plus differit bonum à malo, quam veniale à mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiæ; sicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est quod eternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam æternam, peccatum autem veniale temporalem poenam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum, quod veniale, & mortale differunt sicut perfectum, & imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 1.) imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde & veniale per hoc quod ad-

S. Th. Op. Tom. II.

ditur ei deformitas pertinet ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinet ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur, ut dicit verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus: quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2. hujus quæst.). Et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia à ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale distat à mortali sicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro. Fit autem ex pueri vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia que peccatum omnino excuset, sicut est furiosus, vel amens; tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, & continet in se defectum divini amoris, in quantum negligit homo addiscere ea per que potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro contra mendacium (cap. vii. ante med.) ea que sunt secundum se mala, nullo sine bene fieri possunt. Homicidium autem est occasio innocens; & hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex, qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem Reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. IV. & v.)

QUÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.

in sex articulis divisâ.

DEinde considerandum est de peccato veniali secundum se: & circa hoc quaruntur sex.

Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Secundo, de distinctione peccati venialis, prout figuratur per signum, senem, & stipulam, I. Corinth. 13.

Eff 2

Ter

Tertio, utrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter.

Quarto, utrum Angelus bonus, vel malus impedit eorum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis aitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicitur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.

Sexto, utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS I. 474

Utrum peccatum veniale causat maculam in anima.

III. q. 1. lxxxix. art. 1. ad 3. & II. dist. xvi. q. 1. ad 3. & q. 1. ad 1. & art. 2. q. 1. ad 1. & II. dist. xvi. q. 1. ad 1. & Psalms. xxxiv. com. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale causat maculam in anima. Dicit enim Augustinus in Lib. de penitentia (scilicet boni ult. inter 50. cap. 11. circa fin.) quod peccata venialia, si multiplicentur, decenter volentem ita extenuant, ut a castis sponsi amplexibus non separant. Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea. Peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus, & affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quidam deordinatio actus, & affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea. Macula anime causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 1.) Sed in peccato veniali anima inordinato amore concingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est quod dicitur Ephes. v. 27. *Absterget iste sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam* (interl.) id est aliquod peccatum criminale. Idem propterea peccati moralis esse videtur quod maculam in anima causat.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. lxxxvi. art. 1.) macula importat detrimentum nitorem ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet; ex quibus per similitudinem nomen macule ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor; unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum, & coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente: ita etiam in anima est duplex nitor; unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actuale, non tamen habituale:

quia non excludit, neque diminuit habitum caritatis, & aliarum virtutum; ut infra patebit (2. 2. quæst. xxv. art. 10.) sed solum impedit eorum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis aitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicitur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositiva inducunt ad mortale; aliter autem non separantur ab amplexu castis sponsi.

Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem; & per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratie; qui provenit in eos qui Deo adherent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adheret homo creaturæ tanquam suæ ultimo. Unde non est simile.

ARTICULUS II. 475

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fenam, & stipulam designentur.

IV. dist. xxi. q. 1. art. 2. q. 1. art. 2. corp. & dist. xli. q. 1. art. 3. q. 1. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per lignum, fenam, & stipulam designentur. Lignum enim fenam & stipulam dicuntur superadificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium, sicut etiam qualibet falsæ opinionis sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per lignum, fenam, & stipulam.

2. Præterea. Ille qui ædificat lignum, fenam, & stipulam, sic salvus erit quasi per ignem. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem; puta cum peccata venialia inventantur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, fenam & stipulam peccata venialia designantur.

3. Præterea. Secundum Apostolum alii sunt qui ædificant aurum, argentum, & lapides pretiosos, id est amorem Dei, & bona opera; & alii qui ædificant lignum, fenam, & stipulam. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum, & proximum, & bona opera faciunt: dicitur enim I. Joan. 1. 8. *Si diximus, quia peccatum non habemus, nos ipsi seducimus. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.*

4. Præterea. Multo plures differentia, & gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Cor. 11. 12. dicit de eo qui superadificat lignum, fenam, & stipulam, quod *salvus erit quasi per ignem*; & sic patietur penam, sed non æternam. Reatus autem peccati temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (quæst. lxxxvii. art. 1. & quæst. lxxxviii. art. 2.) Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondetur dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse silem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, que figurantur per aurum, argentum, & lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, que figurantur secundum eos per lignum, fenam, & stipulam. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in Lib. de fide, & operibus (cap. xv.) quia, ut Apostolus dicit ad Galatas v. qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur: quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit, quod ille qui ædificat lignum, fenam, & stipulam, salvus erit quasi per ignem. Unde non potest intelligi quod per lignum, fenam, & stipulam peccata mortalia designentur.

Dicitur ergo quidam, quod per lignum, fenam, & stipulam significantur opera bona, que superadificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen committunt se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, committit se superfluo amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei, & proximi: unde pertinent ad aurum, argentum, & lapides pretiosos; non ergo ad lignum, fenam, & stipulam.

mittunt etiam illi qui diligunt Deum, & proximum, & bona opera faciunt: dicitur enim I. Joan. 1. 8. *Si diximus, quia peccatum non habemus, nos ipsi seducimus. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.*

4. Præterea. Multo plures differentia, & gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Cor. 11. 12. dicit de eo qui superadificat lignum, fenam, & stipulam, quod *salvus erit quasi per ignem*; & sic patietur penam, sed non æternam. Reatus autem peccati temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (quæst. lxxxvii. art. 1. & quæst. lxxxviii. art. 2.) Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondetur dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse silem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, que figurantur per aurum, argentum, & lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, que figurantur secundum eos per lignum, fenam, & stipulam. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in Lib. de fide, & operibus (cap. xv.) quia, ut Apostolus dicit ad Galatas v. qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur: quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit, quod ille qui ædificat lignum, fenam, & stipulam, salvus erit quasi per ignem. Unde non potest intelligi quod per lignum, fenam, & stipulam peccata mortalia designentur.

Dicitur ergo quidam, quod per lignum, fenam, & stipulam significantur opera bona, que superadificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen committunt se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, committit se superfluo amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei, & proximi: unde pertinent ad aurum, argentum, & lapides pretiosos; non ergo ad lignum, fenam, & stipulam.

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, que admittunt se procurantibus terrena, significantur per lignum, fenam, & stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificii, & possunt comburi ædificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicentur in homine, manente spirituali ædificio; & pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel pur-

gatorii post hanc vitam; & tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superadificari spirituali fundamentum, quia directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum; sicut accipiuntur Psal. cxxxvi. *is super flumina Babylonis*, id est iuxta: quia peccata venialia non destruant spirituale ædificium, ut dicitur est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante lignum, fenam, & stipulam, quod *salvus erit quasi per ignem*; sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant; sed fides formata caritate; secundum illud Ephes. 1. 17. *In caritate radicati, & fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali, & venialibus, habet quidem lignum, fenam, & stipulam; (a) sed non sunt superadificata supra fundamentum spirituale: & ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti à cura temporalium rerum, etiam quando venialiter peccant, tamen leviter peccata venialia committunt; & frequentissima per fervorem caritatis purgantur: unde tales non superadificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurro possunt ad huiusmodi peccata venialia delenda per caritatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de celo (text. 2.) *omnia tria includuntur, scilicet principio, medio, & fine*. Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur; scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne; ad stipulam, que citissime expeditur; ad fenam, quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt majoris, vel minoris adherentie, vel gravitatis, citius, vel tardius per ignem purgantur.

gatorii post hanc vitam; & tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superadificari spirituali fundamentum, quia directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum; sicut accipiuntur Psal. cxxxvi. *is super flumina Babylonis*, id est iuxta: quia peccata venialia non destruant spirituale ædificium, ut dicitur est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante lignum, fenam, & stipulam, quod *salvus erit quasi per ignem*; sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant; sed fides formata caritate; secundum illud Ephes. 1. 17. *In caritate radicati, & fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali, & venialibus, habet quidem lignum, fenam, & stipulam; (a) sed non sunt superadificata supra fundamentum spirituale: & ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti à cura temporalium rerum, etiam quando venialiter peccant, tamen leviter peccata venialia committunt; & frequentissima per fervorem caritatis purgantur: unde tales non superadificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurro possunt ad huiusmodi peccata venialia delenda per caritatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de celo (text. 2.) *omnia tria includuntur, scilicet principio, medio, & fine*. Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur; scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne; ad stipulam, que citissime expeditur; ad fenam, quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt majoris, vel minoris adherentie, vel gravitatis, citius, vel tardius per ignem purgantur.

ARTICULUS III. 478

Utrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter.

II. dist. xxi. q. 11. art. 3. & III. dist. xxxiv. art. 4. ad 4. & mal. q. 11. art. 3. ad 1. & quæst. vii. art. 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter. Quia super illud I. ad Timoth. 11. *Adam non est seductus*, dicit Glossa (ord. Aug. XIV. de civ. Dei cap. xi. in fin.) *In expertus divinis severitatis in eo falli potuit*.

[a] Nisi quis sed non superadificat.

ut crederet veniale esse commissum. Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea. Augustinus dicit XI. super Genes. ad lit. (cap. v. in princ. *Non est arbitrandum, quod esset hominum dejectionis tentatio, nisi precessisset in anima hominis quædam elatio comprimens.*) Elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Lib. Augustinus dicit (cap. ult. circ. fin.) quod *virum sollicitas aliqua experiri cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vitio pome non est mortuum.* Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit: *ne forte moriantur*, ut habetur Gen. 3. 11. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea. Peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est quod cuilibet peccato deberetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentie, ut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. 2.) Ergo non potuit peccare aliquo peccato quod non efferretur ab illo integritati status. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur, quod homo in statu innocentie non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quedam circumstantia agravans peccatum; non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobediencie, vel voti, vel alicujus hujusmodi: quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status.

Sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter.

Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut libiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea que sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quem-

dam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter vel superiori. Quod enim in nobis insurgat subito motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero insurgat subito motus in ratione ipsi provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio æquus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est (quæst. LXXXV. art. 104.) quod vero humanus animus inordinatur circa ea que sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea que sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (quæst. LXXXI. art. 5.) In statu autem innocentie, ut in I. habitum est (quæst. XCV. art. 1.) erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quando summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. 111.) & ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subdiceretur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentie non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non sumitur sibi, secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriori actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experienti cupiditas, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale tantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non poterit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV. 477

Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Mal. quæst. VII. art. 9.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori anime parte, quæ mens vocatur,

tur, secundum illud Gregorii in hom. (XXXIX. in Evang. parum à princ.) *Homo intelligit cum Angelis.* Sed homo secundum superiorem partem anime potest peccare venialiter. Ergo & Angelus.

2. Præterea. Quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea. Angeli mali videntur aliqua facere que sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, & ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dicitur est (quæst. LXXXVIII. art. 5.) nisi specialis prohibitio superveniente; ut non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est quod major est perfectio Angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

Respondeo dicendum, quod intellectus Angelicus sicut in I. dictum est (quæst. LVIII. art. 3.) non est discursivus, ut scilicet procedat à principiis in conclusiones, solum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit: unde oportet quod quodcumque considerat conclusiones, consideret eas, prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est (quæst. VII. art. 2. & quæst. LXXXI. art. 5.) fines sunt sicut principia; ea vero que sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea que sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea que sunt ad finem nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum; quod est per peccatum mortale.

Sed Angeli boni non moventur in ea que sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; & propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis: & sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbie ipsorum: & ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt. Sectus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in I. dictum est (quæst. LXXXI. art. 1. ad 3. & art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum Angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in corp. & I. P. quæst. LV. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod Angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod omnia illa que videntur esse venialia, demones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V. 478

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

2. 2. q. CLVIII. art. 2. ad 3. & II. dist. XIV. quæst. 111. art. 2. corp. & III. dist. XXIII. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. ad 3. & IV. dist. XXXIII. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. ad 3. & ver. quæst. XXVI. art. 6. ad 16. & mal. quæst. VII. art. 8. & quæst. VIII. art. 21. & Rom. VIII. in princ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Rom. VIII. 1. *quod nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant; & loquitur sibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis appareret.* Hæc ergo causa est quare concupiscentie non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea. Anselmus dicit in Lib. de gratia & lib. arb. (sive de concord. gr. & lib. arb. à med.) *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea. Anselmus dicit in eodem Lib. (Ibid.) *Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debuit videtur homini renitensum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quodcumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Ad. x. 34. *Non est personarum acceptio Deo.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primus motus fidelibus non imputat

tar ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur, quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.

Et hoc patet dupliciter. Primo quidem quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra est habitum (quæst. lxxv. art. 4.) est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus, & fidelibus: unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis: nunquam enim dignitas personæ dimittit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxviii. art. 10.) unde nec peccatum est minus in fidelibus quam in infidelibus, sed multo maius. Nam & infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud I. ad Tim. 1. 13. Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea: & peccata fidelium aggravantur propter gratiam sacramenta, secundum illud Hebr. x. 29. Quanto magis putatis de vobis mereri supplicia qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ auferitur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentie fomes: unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi (cit. in art. 2.)

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originale iustitiam, unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI. 479

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

I. P. quæst. xc. art. 4. ad 3. & II. dist. xxviii. art. 3. ad 3. & dist. xlii. quæst. 1. art. 3. ad 7. & IV. dist. xlv. quæst. 1. art. 3. ad 3. & quæst. xxiv. art. 12. ad 3. & quæst. xxviii. art. 3. ad 4. & III. quæst. v. art. 1. ad 8. & quæst. vii. art. 10. ad 8.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supradictum est (quæst. lxxxviii. art. 3.)

art. 3.) Ergo veniale in infidelibus, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea. Minus habet de connectione, & convenientia veniale cum mortali quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, & non aliud. Ergo & potest committere peccatum veniale, & non mortale.

3. Præterea. Determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illis autem spatiis quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo purgatorio, ubi non est pena sensus, ut infra dicitur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem. quæst. lxxx. art. 5.) in inferno autem detraduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum à peccato mortali: unde multo magis excusat eum à peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur à culpa venialis, & mortalis peccati: sed primum quod tunc homini cogitandum occurrerit, est deliberare de seipso. Et siquidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa gratia est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est: & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio, ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ignis, vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed à peccato omissionis præcipue non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinat sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: Convertimini ad me, & ego convertar ad vos: Zach. 1. 3.

QUÆSTIO XC.

De legibus.

In quatuor articulis divisa.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolum, de cuius tentatione in primo dictum est (quæst. cxi. art. 2. & 3.) Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, & qui nos instruit per legem, & juvat per gratiam.

Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda.

Primo quidem de essentia ipsius.

Secundo de differentia legum.

Tertio de effectibus legis.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum lex sit aliquid rationis.

Secundo, de fine legis.

Tertio, de causa ejus.

Quarto, de promulgatione ipsius.

ARTICULUS I. 480

Utrum lex sit aliquid rationis.

I. P. quæst. xc. art. 1. cor. & quæst. xcii. art. 1. cor. & quæst. xciv. art. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ad Rom. vii. 14. 23. Video aliam legem in membris meis, &c. Sed nihil quod est rationis, est in membris: quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea. In ratione non est nisi potentia, habitus, & actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis: similiter etiam non est aliquid habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quæst. lvi. art. 1.) nec etiam actus

5. The Op. Tom. II.

rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea. Lex movet eos qui subijciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (quæst. ix. art. 1.) Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem: secundum quod etiam Jurisprudentus dicit (Lib. I. ff. de constit. Princ.) Quod placuit Principi, legis habet vigorem.

Sed contra est quod ad legem pertinet præcipere, & prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est (quæst. xviii. art. 1.) Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum, quod lex quedam regula est, & mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex à ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem, & mensura humorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (quæst. lxxv. art. 1.) Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum (VII. Ethic. cap. viii. à med.) In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura, & regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, & motus primus in genere motuum.

Unde relinquatur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quædam, & mensura, dicitur simpliciter esse in aliquo. Uno modo sicut in mensurante, & regulante: & quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato, & mensurato; & sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerate operationem, & operatum, puta ædificationem, & ædificatum, ita in operibus rationis est considerate ipsum actum rationis, qui est intelligere, & ratiocinari, & aliquid per hujusmodi actum constitutum: quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enumeratio, tertio vero syllogismus, vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (quæst. xii. art. 3. & quæst. lxxv. art. 2. ad 4.) secundum quod Philosophus docet in VII. Ethic. (cap. i. 1.) ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habet: ad

Cgg

ope-

operationes, sicut se habet propositio in ratio-
ne speculativa ad conclusionem: & hujusmo-
di propositiones universales rationis practicæ
ordinatæ ad actiones habent rationem legis:
quæ quidem propositiones aliquando actualiter
considerantur, alquando vero habitualiter
à ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet
vim movendi à voluntate, ut supra dictum
est (quæst. xviii. art. 1.) Ex hoc enim quod
aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ
sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ im-
peratur, ad hoc quod legis rationem ha-
beat, oportet quod sit aliqua ratione regula-
ta: & hoc modo intelligitur quod voluntas
Principis habet vigorem legis: alioquin voluntas
Principis magis esset iniquitas quam lex.

ARTICULUS II. 481

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune.

*Inf. quæst. xci. art. 1. cor. & art. 6. ad 3. &
quæst. xcvi. art. 1. ad 3. & 6. cor. & 2. &
quæst. lvi. art. 1. cor. & III. Part. quæst.
lxx. art. 2. ad 2. & III. cont. cap.
ciii. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod
lex non ordinetur semper ad bonum
commune sicut ad finem. Ad legem enim per-
tinet præcipere, & prohibere. Sed præcepta
ordinantur ad quedam singularia bona. Non
ergo semper finis legis est bonum commu-
ne.

2. Præterea. Lex dirigit hominem ad agen-
dum. Sed actus humani sunt in particulari-
bus. Ergo & lex ad aliquod particulare bo-
num ordinatur.

3. Præterea. Isidorus dicit in Lib. V.
Etymologiarum (cap. 111.) Si ratione lex consti-
tat, lex erit omni quod ratione constituerit. Sed ra-
tione constituit non solum quod ordinatur ad
bonum commune, sed etiam quod ordinatur
ad privatum bonum unius. Ergo, &c.

Sed contra est quod Isidorus dicit in V.
Etymologiarum (cap. xxi.) quod lex est nullo
privato commoda, sed pro communi utilitate ci-
vium conscribitur.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum
est (art. præc.) lex pertinet ad id quod est
principium humanorum actuum, ex eo quod
est regula, & mensura. Sicut autem ratio est
principium humanorum actuum, ita etiam in
ipsa ratione est aliquid quod est principium
respectu omnium aliorum: unde ad hoc oportet
quod principaliter, & maxime pertineat
lex. Primum autem principium in operativis,
quorum est ratio practica, est finis ultimus.
Est autem ultimus finis humanæ vitæ felici-

tas, vel beatitudo, ut supra habitum est (quæst.
1. art. 6. & 7. & quæst. 111. art. 3. & 7.) Un-
de oportet quod lex maxime respiciat ordinem
qui est in beatitudine.

Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum,
sicut imperfectum ad perfectum; unus
autem homo est pars communitatis perfectæ;
necesse est quod lex proprie respiciat ordinem
ad felicitatem communem. Unde & Philoso-
phus præmissa definitione legalium, mentio-
nem facit de felicitate, & communitate poli-
tica: dicit enim in V. Ethic. (cap. 1. à med.)
quod *legibus iusta dicimus factios, & consuetu-
dine servatis, & particularium iustis vel
communicatione.* Perfecta enim communitas ci-
vitas est, ut dicitur in I. Politic. (cap. 1.)

In quolibet autem genere id quod maxi-
me dicitur, est principium aliorum, & alia
dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut
ignis, qui est maxime calidus, est causa cali-
ditatis in corporibus mixtis, quæ instantur di-
cuntur calida, inquantum participant de igne.
Unde oportet, cum lex maxime dicatur
secundum ordinem ad bonum commune, quod
quodcumque aliud præceptum de particulari
opere non habeat rationem legis, nisi secun-
dum ordinem ad bonum commune.

Et ideo omnis lex ad bonum commune
ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod præ-
ceptum importat applicationem legis ad ea
quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum
commune, qui pertinet ad legem, est applica-
bilis ad singulares fines: & secundum hos
etiam de particularibus quibusdam præcepta
dantur.

Ad secundum dicendum, quod operatio-
nes quidem sunt in particularibus; sed illa
particularia referri possunt ad bonum commu-
ne, non quidem communitate generis, vel
speciei, sed communitate causæ finalis, se-
cundum quod bonum commune dicitur finis
communis.

Ad tertium dicendum, quod sicut nihil
constat firmiter secundum rationem specula-
tivam, nisi per resolutionem ad prima prin-
cipia indemonstrabilia; ita firmiter nihil consti-
tat per rationem practicam, nisi per ordina-
tionem ad ultimum finem, qui est bonum
commune. Quod autem hoc modo ratione
constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III. 482

Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis.

*Inf. quæst. xci. art. 2. ad 2. & quæst. xlv.
art. 4. cor. & quæst. xcvi. art. 1. & 4. cor.
& 2. & quæst. l. art. 1. ad 3. & quæst. lvi. art.
2. cor. & quæst. lxx. art. 6. cor.
& quæst. lxxvi. art.
1. cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod
cuiuslibet ratio sit factiva legis. Dicit
enim Apostolus ad Rom. 13. 14. quod *om-
nes, quæ legem non habent, naturaliter ea
quæ legis sunt, faciunt, ipsi sui sunt lex.* Hoc
autem communiter de omnibus dicit. Ergo
quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in Lib.
II. Ethic. (cap. 1. à princ.) *invenio legislatores
esse ut inducant homines ad virtutem.* Sed qui-
libet homo potest alium inducere ad virtutem.
Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva le-
gis.

3. Præterea. Sicut princeps civitatis est
civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias
est gubernator domus. Sed princeps civita-
tis potest in civitate legem facere. Ergo qui-
libet paterfamilias potest in sua domo facere
legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib.
V. Etymol. (cap. x. & habetur in Decretis
(cap. 1. dist. 11.) *Lex est constitutio populi, (a)
secundum quam majores nata simul cum plebilibus
aliquid sanxerunt.* Non est ergo cuiuslibet fa-
cere legem.

Respondetur dicendum, quod lex proprie
primo & principaliter respicit ordinem ab bo-
num commune. Ordinare autem aliquid in
bonum commune est vel totius multitudinis,
vel alicujus generis vicem totius multitudi-
nis. Et ideo condere legem vel pertinet ad to-
tam multitudinem, vel pertinet ad personam
publicam, quæ totius multitudinis curam ha-
bet: quia & in omnibus aliis ordinare in fi-
nem est ejus cuius est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut
supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 1.)
lex est in aliquo non solum sicut in regula-
re, sed etiam participative sicut in regula-
ro. Et hoc modo unusquisque sibi est lex,
inquantum participat ordinem alicujus regu-
lantis: unde & ibidem subditur: *Qui ostendunt
opis legis scriptum in cordibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod persona
privata non potest inducere efficaciter ad vir-
tutem: potest enim solum monere; sed si sua
monitio non recipiatur, non habet vim coac-
tivam, quam debet habere lex, ad hoc quod
S. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita editi passim, Cod. Alcan. cum alijs inquantum. Textus Decret. quæ majores.

quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Phi-
lotophus dicit in X. Ethic. (cap. ult.) Hanc
autem virtutem coactivam habet multitudo,
vel persona publica, ad quam pertinet potestas
indigere, ut infra dicitur (1. 2. quæst. lxxvi.
art. 3.) & ideo solius ejus est leges facere.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo
est pars domus, ita domus est pars civitatis;
civitas autem est communitas perfecta, ut di-
citur in I. Polit. (cap. 1.) Et ideo sicut bo-
num unius hominis non est ultimus finis, sed
ad commune bonum ordinatur; ita etiam bo-
num unius domus ordinatur ad bonum unius
civitatis, quæ est communitas perfecta. Un-
de ille qui gubernat aliquam familiam, pos-
test quidem facere aliqua præcepta, vel sta-
tuta, non tamen quæ proprie habeant ratio-
nem legis.

ARTICULUS IV. 483

Utrum promulgatio sit de ratione legis.

*III. dist. xxiv. quæst. 111. artic. 3. cor. & ad
1. & IV. dist. 111. artic. 3. quæst.
3. cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod
promulgatio non sit de ratione legis.
Lex enim naturalis maxime habet rationem
legis. Sed lex naturalis non indiget promul-
gatione. Ergo non est de ratione legis quod
promulgetur.

2. Præterea. Ad legem pertinet proprie
obligare ad aliquid faciendum, vel non fa-
ciendum. Sed non solum obligantur ad adim-
plendam legem illi coram quibus promulga-
tur lex; sed etiam alii. Ergo promulgatio non
est de ratione legis.

3. Præterea. Obligatio legis extenditur
etiam in futurum: quia *leges futuris negotiis
necessitatem imponunt, ut jura dicunt* (Lib. I.
Cod. tit. de leg. & constit.) Sed promulgatio
fit ad præsentem. Ergo promulgatio non est de
necessitate legis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis
19. distinctione (in append. Grat. ad cap. In
ist) quod *leges instituantur, cum promulgantur.*

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum
est (art. 1. hujus quæst.) lex imponitur
alijs per modum regulæ, & mensuræ. Regu-
la autem, & mensura imponitur per hoc
quod applicatur his quæ regulantur, & men-
surantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obli-
gandi obtineat, quod est proprium legis,
oportet quod applicetur hominibus, qui se-
cundum eam regulari debent. Talis autem
applicatio fit per hoc quod in noticiam
eorum deductur ex ipsa promulgatione.

Ggg 2 Un-

Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quam *quædam ratiois ordinatio ad bonum communitatis, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis nature est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligatur ad legem observandam, in quantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per similitudinem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Iudorus dicit in V. Etymologiarum (cap. 111. & Lib. II. cap. 2.) quod *lex à legendo vocata est, quia scripta est.*

QUÆSTIO XCI.

De legum diversitate.

In sex articulis divisâ.

Deinde considerandum est de diversitate legum: & circa hoc quaruntur sex.

Primo, utrum sit aliqua lex æterna.

Secundo, utrum sit aliqua lex naturalis.

Tercio, utrum sit aliqua lex humana.

Quarto, utrum sit aliqua lex divina.

Quinto, utrum sit una tantum, vel plures.

Sexto, utrum sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS I.

484

Utrum sit aliqua lex æterna.

In. quæst. xxxi. art. 2. per 1. & art. 3. & 4. corp. & artic. 3. ad 3. & IV. diff. xxxi. quæst. 1. art. 1. & III. corp. esp. cxv.

& Rom. viii. com.

3. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi: solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea. Promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno: quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea. Lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinem

tur ad finem: solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de liber. arbit. (cap. vi. parum à mod.) *Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuiuspiam intelligenti non incommutabili, æternæque videtur.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. & 4.) nihil est aliud lex quam dictamen rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in I. habitum est (quæst. xxii. art. 1. & 2.) quod tota communitas Universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb. viii. inde est quod huiusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in se ipsis non sunt apud Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita, & præordinata, secundum illud Rom. iv. 17. *Qui videt ea quæ non sunt, rationem ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinus legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod ad Deum ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præconitatur.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit & verbo, & scripto: & utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia & Verbum divinum est æternum, & scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creature audientis, aut in spicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem ætæ, in quantum scilicet per eam ordinatur aliqua in finem: non autem passive, id est quod ipsa lex ordinatur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam nec esse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divine gubernationis est ipse Deus: nec ejus lex est aliud ab ipso: unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II.

485

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

In. quæst. xcvi. art. 2. ad 3. & quæst. xcvi. art. 1. ad 1. & IV. diff. xxxi. quæst. 1. art. 1. corp. & Rom. viii. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficiens enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus in I. de liber. arbit. (cap. vi. cir. fin.) quod *lex æterna est quæ iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec desinit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea. Per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem, & voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea. Quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lego. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdatur.

Sed contra est quod Roman. 11. super illud, *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legi sunt, faciunt*, dicit Glossa (ordin.) quod, si non habent legem scriptam, tamen habent tamen legem naturalem, quæ quilibet intelligit, & sibi conscius est quid sit bonum, & quid malum.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 1.) lex, cum sit regula, & mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante, & mensurante; alio modo sicut in regulato, & mensurato: quia in quantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divina providentia subdantur, à lege æterna regulentur, & mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.) manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus, & fines.

Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divini providentia subjacet, in quantum & ipsa fit providentia participans, sibi ipsi, & aliis providens. Unde & in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad de-

bitum actum, & finem: & talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Psalm. 136. 6.) *Sacrificium iustitiarum, quasi quibusdam querentibus, quæ sunt iustitiæ opera, subiungit: Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? cui questionis respondens dicit: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi lumen rationis naturalis, quod discernimus quid sit bonum, & quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum à lege æternæ; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis, & voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est (quæst. x. art. 14.) Nam omnis ratiocinatio derivatur à principiis naturaliter notis; & omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur à naturali appetitu ultimi finis: & sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut & rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter, & rationaliter ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) in creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III.

486

Utrum sit aliqua lex humana.

In. quæst. xc. art. 1. & II. diff. ix. art. 2. corp. & ad 5. & III. diff. xl. art. 2. & art. 8. corp. & Rom. viii. corp. & fin. III. diff. xxxvi. art. 2. quæst. 2. & I.

Metaph. lect. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.) Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in I. de liber. arbit. (cap. vi. cir. fin.) Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea. Lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (quæst. præc. art. 1. & 2.). Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius ÷ converso, ut in X. Metaphys. (tex. 5.) dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea. Mensura debet esse certissima, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 3.) Sed dictamen humane rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. 13. 14. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ mysticæ.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est quod Augustinus in I. de liber. arbit. (cap. vi. & seq.) ponit duas leges, unam æternam, & aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. in corp. & ad 2.) lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similibus autem processibus esse inventitur rationis practicæ, & speculativæ: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut (superius habitum est (loc. citat.)) Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producantur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, & indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; & istæ particulares dispositiones advenit secundum rationem humanam dicuntur *leges humane*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quæst. præc.).

Unde Tullius dicit in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *initium juris est à natura profectum: deinde quædam in consuetudine (a) ex utilitate ratione venerunt: postea res à natura profectas, & consuetudine probatas legem metus, & religio sanxit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo, & imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuilibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particularitates directiones singulorum, quæ tamen

(a) *id.* ex utilitate rationis.

in æterna lege continentur: & ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particularitates quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales, & mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula, & mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt à natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia, & contingenta, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humane non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis, & certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

ARTICULUS IV. 478

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

I. P. quæst. 1. art. 2. & III. P. quæst. LX. art. 5. ad 3. & III. diff. xxxviii. art. 3. & Rom. v. 11. fin.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo non oportet quod præter legem naturalem, & leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

2. Præterea. Eccl. xv. 14. dicitur, quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (quæst. xv. art. 1.) Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humane est lex humana, ut dictum est (art. præc.) Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea. Natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationalis creatura non habet aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem à Deo sibi poni, dicens Psal. cxviii. 33. *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum.*

Ref-

Respondendo dicendum, quod præter legem naturalem, & legem humanam, necessarium fuit ad directionem humane vite habere legem divinam.

Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem quia per legem dirigatur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem, & legem humanam positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humane, ut supra habitum est (quæst. v. art. 5.) ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem, & humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

Secundo quia propter incertitudinem humani iudicii, præcipue de rebus contingentibus, & particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversæ, & contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum, & quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare.

Tertio quia de his potest homo legem facere de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent: & tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utriusque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potest cohibere, & ordinare sufficienter interiores actus; sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.

Quarto quia, sicut Augustinus dicit in I. de libero arbit. (cap. v. & vi.) lex humana non potest omnia quæ male sunt, punire, vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improhiberetur, & impositum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohiberentur. Et ista quartum causæ tanguntur in Psalmo xviii. 8. ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, id est nullam peccati turpitudinem permittens: *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit: *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis, & rectitudinis: *sapientiam præstans parvulis*, in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem, & divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod per natu-

ralem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humane nature. Sed oportet ut alio modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur alio modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium est inquisitio quædam: unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis nature, propter prædicta (in corp. art.) sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod creature irrationales non ordinantur ad alioquem finem quam sit finis qui est proportio naturalis virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V. 488

Utrum lex divina sit una tantum.

Inf. quæst. cviii. art. 1. & Galat. iii. lect. 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unus enim Regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum Regem, secundum illud Psal. xvi. 8. *Rex omni terra Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea. Lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum & idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud I. ad Tim. 11. 4. *Vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea. Lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio nature. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. vii. 12. *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translato fieri.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, & sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus, & lex nova.

Respondendo dicendum, quod sicut in I. dictum est (quæst. xxx. art. 2. & 3.) distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inventuntur aliqua distingui: uno modo sicut ea quæ sunt omnino speciei diversæ, ut equus, & bos; alio modo sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie, sicut quæ, & vir.

Es

Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem, & legem novam. Unde Apostolus ad Galat. 1. 11. comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pedagogo; statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pedagogo.

Attenditur autem perfectio, & imperfectio legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. 3. & 4.) Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune, sicut ad finem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Quod quidem potest esse duplex: scilicet bonum sensibile, & terrenum; & ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim Exod. 1. 11. in principio legis invicatur populus ad regnum terrenum Chananeorum; & iterum bonum intelligibile, & æternæ; & ad hoc ordinat lex nova: unde statim Christus ad regnum caelorum in suæ prædicationis principio invitavit dicens: *Pœnitentiam agite, (1) appropinquabit enim regnum caelorum:* Matth. 1. 17. Et ideo Augustinus dicit in IV. contra Faustum (cap. 11. in princ.) quod temporalium rerum promissiones in testamento veteri continentur, & ideo vetus appellatur; sed gratia veteris promissionis ad novum pertinet testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ: in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. v. 20. *Nisi abundantius iustitia vestra plus quam Scribarum, & Phariseorum, non intrabitis in regnum caelorum:* & ideo dicitur, quod lex vetus cohibet manus, lex nova autem, Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum: & hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichei discipulum (cap. xv. 1. aliquant. à princ.) quod *brevis differentia est legis, & Evangelii, timor, & amor.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, & alia adultis; ita etiam unus Rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, & aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. 1. 12. *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oportet nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi ad-

(1) *Fulgens* appropinquavit.

ventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem preparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quedam rudimenta salutariis iustitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quadam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti, quam imperfecti: & ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad que non similiter se habent perfecti, & imperfecti: & ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.)

ARTICULUS VI. 429

Utrum sit aliqua lex fomitis.

Inf. quæst. xciii. art. 3. ad 1. & Rom. vii. lect. 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus in II. Etymolog. (cap. 111.) quod *lex in ratione consistit.* Fomes autem non consistit in ratione, sed magis à ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea. Omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea. Lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) Sed fomes non inclinat ab bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. vii. 23. *Videō aliam legem in membris meis repugnantem legi mentali meo.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 1.) lex essentialiter invenitur in regulante, & mensurante, participative autem in eo quod mensuratur, & regulatur; ita quod omnis inclinatio, vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subiecta sunt legi, participative dicitur *lex*, ut ex supradictis patet (art. 2. hujus quæst.). Potest autem in his quæ subdantur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter à legislatore. Uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, & interdum ad diversos actus: secundum quem modum potest dici, quod alia est lex militum, & alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator desinitur aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, & quasi in aliam

le-

legem; puta si miles ex militia destituatur, transeat in legem rusticorum, vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habeat naturales inclinationes; ita ut quod uni est quodam modo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam, quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis.

Est ergo hominis lex, quam fortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo à Deo recessit, incurrit in illa quod feratur secundum impetum sensualitatis: & unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis à ratione recesserit; ut sic quodammodo bestis assimilatur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Phil. xlviii. 21. *Homo cum in honore esset non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio à lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia, & vigore rationis, ipse impetum sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis, & ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum: sic enim non habet rationem legis, ut dictum est in corp. art. 1. sed se eundem quod sequitur est divine legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula, & mensura: sic enim deviantes à lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex; sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est ad conservationem naturæ in specie, vel individuo & hoc est etiam in homine, prout sens. Tb. Op. Tom. II.

fualitas subditæ rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

De effectibus legis,

in duos articulos divisa.

DEINDE considerandum est de effectibus legis: & circa hoc quaruntur duo. Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos.

Secundo, utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere, & punire, sicut Legisperitus dicit.

ARTICULUS I. 490

Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

Inf. art. 2. ad 4. & III. cont. cap. cxvii. §. 2. 3. & 4. & Rom. x.

AD primum sic proceditur. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem: virtus enim est *quæ bonum facit habentem*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. in princ.) Sed virtus est hominibus à solo Deo: ipse enim *eam facit in nobis sine nobis*, ut supra dictum est in definitione virtutis (quæst. lv art. 4.) Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea. Lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obediit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexistit in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Præterea. Lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc art. 2.) Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad commune pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea. Quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in I. Politicæ (Lib. III. cap. vi. in fin. & Lib. IV. cap. x.) Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. circ. prin.) quod *voluntas consuevit legislatoris hæc est ut faciat homines bonos.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc art. 1. & 4.) lex nihil aliud est quam directam rationis in presidente, quod subditi gubernatur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei à quo gubernatur: sicut virtus rationalis, &

Hhh con-

concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obediens rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiciatur principati, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. ult.) Ad hoc autem ordinatur unaquaqueque lex ut obediatur ei à subiectis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid.

Si enim intentio ferendis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommodare ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet (quæst. lxxiii. art. 3. & 4.) scilicet acquisitiva, & infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode: nam virtutem quidem acquisitivam causat; ad virtutem autem infusam disponit, & eam iam habitam conservat, & promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in quantum lex facit homines bonos. Unde & Philosophus dicit in II. Polit. (cap. vi. parum ante fin. & Lib. 2. II. Ethic. cap. 1.) quod legislatores (a) assuescunt faciant bonos.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quæst. lxxiii. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum: unde & Augustinus dicit in III. Confes. (cap. viii. paulo à princ.) quod surpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. Cum igitur quislibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communitatis: nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se ha-

(a) Nicolajus assuescendo. (b) Ita inf. & exempla omnia quæ vidimus. Theologi: nisi hoc quod est dictamen alicujus prædicens in subditos.

beat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii instantum sint virtuosus, quod Principum mandatis obediunt. Et ideo Philosophus dicit in III. Politic. (cap. 111.) quod eadem est virtus principis, & boni viri; non autem eadem est virtus cuiusmodi civis, & boni viri.

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam pervertitas legis; & tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni: non enim habet de ratione legis, (b) nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus prædicens in subditis; & ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obediens; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II. 491

Utrum legis actus convenienter designentur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est imperare, vetare, permittere, & punire. Lex enim omnis præceptum commune est, ut Legisconsultus (Papinianus) dicit (Lib. I. ff. tit. 3. de legib. & senatuscons.) Sed idem est imperare, quod præcipere. Ergo alia tria superfluent.

2. Præterea, Effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. præc.) Sed consilium est de meliori bono quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consilium, quam præcipere.

3. Præterea, Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam & per præmia. Ergo sicut pœnæ ponitur effectus legis, ita etiam & præmiare.

4. Præterea, Intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.) Sed ille qui solo metu pœnæ obedit legi, non est bonus: nam timore servit, qui est timor pœnarum, est bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit, ut Augustinus dicit (in Enchir. cap. cxxi.) Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est quod Isidorus dicit in V. Etym. (cap. xix.) Omnis lex aut permittit aliquid, ut Vir fortis præmium petat; aut vetat, ut Sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut Qui egrediens, fecerit capite plectatur.

Respondetur dicendum, quod sicut emanatio est rationis dictamen per modum enun-

ciandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex alio quo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiat conclusioni per quædam principia; ita etiam inducit ut assentiat legis præcepto per aliquid.

Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (q. xc. art. 1. & quæst. xci. art. 4.) Sunt autem tres differentie humanorum actuum. Nam, sicut supra dictum est (quæst. xviii. art. 3. & 8.) quidam actus virtutis boni ex genere, qui sunt actus virtutum; & respectu horum ponitur legis actus præcepti, vel imperare: præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V. Etich. (cap. 2. à med.) Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vicii; & respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; & respectu horum lex habet permittere: & possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; & quantum ad hoc ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessare à malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibere habet quamdam rationem præcepti & secundum hoc, large accipiendum præceptum, universaliter lex præceptum dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consilium non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam Apostolus I. ad Corinth. vii. cum consilium quoddam daret, dixit: Ego dico non Dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate pœna inferitur; & ideo præmiare non ponitur actus legis sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuescere ad vitandum mala, & ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter, & ex propria voluntate hoc faciat: & secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUÆSTIO XCIII.

De lege aeterna, in sex articulis divisa

Deinde considerandum est de singulis; & primo de lege aeterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quar-

to de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii.

De sexta autem lege, quæ est lex fœderis, sufficit quod dictum est (quæst. lxxxv. lxxxvi. & lxxxviii.) cum de peccato originali ageretur.

Circa primum queruntur sex.

Primo, quid sit lex aeterna.

Secundo, utrum sit omnibus nota.

Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur.

Quarto, utrum necessaria subiciantur legi aeternæ.

Quinto, utrum contingencia naturalia subiciantur legi aeternæ.

Sexto, utrum omnes res humanæ ei subiciantur.

ARTICULUS I. 492

Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens.

Sup. quæst. xci. art. 1. & inf. præf. quæst. art. 3. & 4. corp. & IV. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & III. cont. cap. cxv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures: dicit enim Augustinus in Lib. lxxxviii. Q. (quæst. xlvi. post med.) quod Deus singula fecit propriis rationibus. Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, De ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 4.) Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in I. habitum est quæst. xxxiv. art. 1. ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in Lib. de ver. relig. (cap. xxx. in fin. & xxxi. in princ.) Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis, & rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. vi. circ. med.) quod lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est.

Respondetur dicendum, quod sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituantur per artem; ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiarum; ita etiam ratio gubernantis

Hhh 2 tis

concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obediens rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiciatur principanti, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. ult.) Ad hoc autem ordinatur unaquaque lex ut obediatur ei à subiectis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid.

Si enim intentio ferendis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommodare ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet (quæst. lxxiii. art. 3. & 4.) scilicet acquisitiva, & infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode: nam virtutem quidem acquisitivam causat; ad virtutem autem infusam disponit, & eam iam habitam conservat, & promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in quantum lex facit homines bonos. Unde & Philosophus dicit in II. Polit. (cap. vi. parum ante fin. & Lib. 2. II. Ethic. cap. 1.) quod legislatores (a) assuescunt faciant bonos.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quæst. lxxiii. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum: unde & Augustinus dicit in III. Confes. (cap. vii. paulo à princ.) quod surpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. Cum igitur quislibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communitatis: nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se ha-

(a) Nicolajus assuescendo. (b) Ita inf. & exempla omnia quæ vidimus. Theologi: nisi hoc quod est dictamen alicujus prædicens in subditos.

beat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii instantum sint virtuosus, quod Principum mandatis obediunt. Et ideo Philosophus dicit in III. Politic. (cap. 111.) quod eadem est virtus principis, & boni viri; non autem eadem est virtus cuiusmodi civis, & boni viri.

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quadam pervertitas legis; & tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni: non enim habet de ratione legis, (b) nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus prædicens in subditis; & ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obediens; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II. 491

Utrum legis actus convenienter designentur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est imperare, vetare, permittere, & punire. Lex enim omnis præceptum commune est, ut Legisconsultus (Papinianus) dicit (Lib. I. ff. tit. 3. de legib. & senatuscons.) Sed idem est imperare, quod præcipere. Ergo alia tria superflua.

2. Præterea, Effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. præc.) Sed consilium est de meliori bono quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consilium, quam præcipere.

3. Præterea, Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam & per præmia. Ergo sicut pœnæ ponitur effectus legis, ita etiam & præmiare.

4. Præterea, Intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.) Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus: nam timore servit, qui est timor pœnarum, est bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit, ut Augustinus dicit (in Enchir. cap. cxxi.) Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est quod Isidorus dicit in V. Etym. (cap. xix.) Omnis lex aut permittit aliquid, ut Vir fortis præmium petat; aut vetat, ut Sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut Qui eadem fecerit capite plectatur.

Respondetur dicendum, quod sicut emanatio est rationis dictamen per modum enun-

ciandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex alio quo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiat conclusioni per quadam principia; ita etiam inducit ut assentiat legis præcepto per aliquid.

Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (q. xc. art. 1. & quæst. xci. art. 4.) Sunt autem tres differentie humanorum actuum. Nam, sicut supra dictum est (quæst. xviii. art. 3. & 8.) quidam actus virtutis boni ex genere, qui sunt actus virtutum; & respectu horum ponitur legis actus præcepti, vel imperare: præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V. Etich. (cap. 2. à med.) Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vicii; & respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; & respectu horum lex habet permittere: & possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; & quantum ad hoc ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessare à malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibere habet quamdam rationem præcepti & secundum hoc, large accipiendum præceptum, universaliter lex præceptum dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consilium non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam Apostolus I. ad Corinth. vii. cum consilium quoddam daret, dixit: Ego dico non Dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate pœna inferitur; & ideo præmiare non ponitur actus legis sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuescere ad vitandum mala, & ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter, & ex propria voluntate hoc faciat: & secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUÆSTIO XCIII.

De lege aeterna, in sex articulis divisa

Deinde considerandum est de singulis; & primo de lege aeterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quar-

to de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii.

De sexta autem lege, quæ est lex fœderis, sufficit quod dictum est (quæst. lxxxv. lxxxvi. & lxxxviii.) cum de peccato originali ageretur.

Circa primum queruntur sex.

Primo, quid sit lex aeterna.

Secundo, utrum sit omnibus nota.

Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur.

Quarto, utrum necessaria subiciantur legi aeternæ.

Quinto, utrum contingencia naturalia subiciantur legi aeternæ.

Sexto, utrum omnes res humanæ ei subiciantur.

ARTICULUS I. 492

Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens.

Sup. quæst. xci. art. 1. & inf. præf. quæst. art. 3. & 4. corp. & IV. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & III. cont. cap. cxv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures: dicit enim Augustinus in Lib. lxxxviii. Q. (quæst. xlvi. post med.) quod Deus singula fecit propriis rationibus. Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, De ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 4.) Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in I. habitum est quæst. xxxiv. art. 1. ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in Lib. de ver. relig. (cap. xxx. in fin. & xxxi. in princ.) Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis, & rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. vi. circ. med.) quod lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est.

Respondetur dicendum, quod sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituantur per artem; ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiarum; ita etiam ratio gubernantis

Hhh 2 tis

ris actus subditorum rationem legis obinet, servatis aliis que supra (quæst. xc.) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificata, ut in I. habitum est (quæst. xiv. art. 8.) Est etiam gubernator omnium actuum, & motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in I. habitum est (quæst. c. l. art. 3.) Unde sicut ratio divinæ sapientie, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ; ita ratio divinæ sapientie movens omnia ad debitum finem obinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientie, secundum quod est directiva omnium actuum, & motionum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus quæ respiciunt proprias naturas singularium rerum; & ideo in eis invenitur quedam distinctio, & pluralitas secundum diversos respectus ad res, ut in I. habitum est (quæst. xv. art. 2. & 3.) Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 2.) Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; & ideo lex æterna est una, quæ est ratio huius ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, & ea que verbo exprimitur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimitur quæ verbis humanis significantur; & eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quod homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimitur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in XV. de Trinitate (cap. xiv.) & inter cetera quæ hoc Verbo exprimitur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicitur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus à rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter se ipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intel-

lectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum, ut in I. dictum est (quæst. xvi. art. 1.) Et ideo intellectus divinus est verus secundum se: unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II.

Utrum lex æterna sit omnibus nota.

Sup. quæst. xix. art. 4. ad 3. & art. 5. & 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus I. ad Cor. 11. que sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei. Sed lex æterna est quedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. vi. circ. fin.) lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. xxxi. non longe à fin.) quod lex æterna est de qua homines judicare non possunt. Sed sicut in I. Ethic. (cap. 111. à med.) dicitur, unusquisque bene judicat que cognoscit. Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. vi. circ. fin.) quod æternæ legis ratio nobis impressa est.

Respondetur dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso, alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns Solem in sua substantia cognoscit ipsum in sua irradiatione.

Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, & beati; qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognitionem aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quedam irradiatio; & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. xxxi.) Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quiddam plus, & quiddam minus participant de cognitione veritatis: & secundum hoc etiam plus, vel minus cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea que sunt Dei, in seipsis quidem cognosci à nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Roman. 1. 20. Invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Ad

Ad secundum dicendum, quod legem æternam est unusquisque cognoscit pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest: non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod judicari de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognoscitiva judicat de proprio objecto, secundum illud Job 11. 11. Nonne auris verba d'judicat, & juxta consilium sapientem? Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit (Lib. I. Ethic. cap. 111. à med.) quod unusquisque bene d'judicat que cognoscit, judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, au scilicet ita debeat esse, vel non ita: & sic nullus potest judicare de lege æterna.

ARTICULUS III.

494

Utrum omnis lex à lege æterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnis lex à lege æterna derivetur. Est enim quedam lex comitis, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 6.) ipsa autem non derivatur à lege divina, quæ est lex æterna: ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit Roman. 7. 11. quod legi Dei non potest esse subiecta. Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

2. Præterea. A lege æterna nihil iniquum procedere potest: quia, sicut dictum est (art. præc. arg. 2.) lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima. Sed quedam leges sunt iniquæ, secundum illud Isa. 2. 1. Vae qui evadunt leges iniquas. Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

3. Præterea. Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. v. sub. fin.) quod lex, que populo regendo scribitur, velle multa permittit que per divinam providentiam vincuntur. Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dicitur est (art. 1. huius quæst.) Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna.

Sed contra est quod Prover. 11. 15. divina Sapientia dicit: Per me Reges regnant, & legem conditores iusta decernunt. Ratio autem divinæ sapientie est lex æterna, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Ergo omnes leges à lege æterna procedunt.

(a) Vulgata non est. (b) Vulgata: Non est enim potestas nisi à Deo.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 1. & 2.) lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur à virtute moventis primi: quia movens secundum non movet, nisi in quantum movetur à primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis à primo gubernante ad secundos derivatur; sicut ratio eorum que sunt agenda in civitate, derivatur à Rege per preceptum in inferiores administratores; & in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis que sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriventur.

Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque alie leges præter æternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in quantum derivantur à lege æterna: & propter hoc Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. vi. ad fin.) quod in temporalis lege nihil est justum, ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint.

Ad primum ergo dicendum, quod formas habet rationem legis in homine, in quantum est poena consequens divinam justitiam; & secundum hoc manifestum est quod derivatur à lege æterna. In quantum vero inclinatur ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, & non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet (quæst. xc. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam: & secundum hoc manifestum est quod à lege æterna derivatur. In quantum vero à ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; & sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ custodiam. Et tamen in ipsa lege iniqua in quantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur à lege æterna. (b) Omnis enim potestas à Domino Deo est, ut dicitur Rom. 13. 1.

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina que dirigi non possunt lege humana: plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde

hoc

hoc ipsum quod lex humana non se intrinsecè de his quoque dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea que lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur à lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

ARTICULUS IV. 497

Utrum necessaria, & æterna subjiciantur legi æternæ.

I. P. quæst. xxii. art. 2. ad 3. & art. 4. ad 3. & quæst. ciii. art. 1. ad 3. & 2. 2. quæst. xlix. art. 6. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod necessaria, & æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna, & necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea. Quidquid subditur Regi, subditur legi Regis. Filius autem, ut dicitur I. Corinth. ad xv. 23. & 28. *subiectus erit Deo, & Patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est æternus, subditur legi æternæ.

3. Præterea. Lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium, & corporum celestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed contra. Ea que sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent, sed imponitur homini lex, ut cohibeatur à malis, ut ex supradictis patet (quæst. xcii. art. 2.) Ergo ea que sunt necessaria legi non subduntur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ vero gubernationi æternæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his que circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea que per homines fieri possunt; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum, aut pedes.

Sic igitur legi æternæ subduntur omnia

quæ sunt in rebus à Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quæ pertinent ad naturam, vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad ipsam voluntatem: & sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æternæ. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa que Deus vult circa creaturas: quæ quidem subiecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divina sapientia: & ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est à Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus: & ideo non subditur divinæ providentiæ, aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam approbationem, ut patet per Augustinum in Lib. de vera relig. (cap. xxxi.) Dicitur autem esse subiectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in V. Methaph. (text. 6.) *quædam necessaria habent causam suam necessitatis: & sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio; & hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima.* Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ARTICULUS V. 496

Utrum naturalia contingentia subfint legi æternæ.

I. P. quæst. xxii. art. 2. & I. dist. xxxix. quæst. 11. art. 2. con. & III. contra. cap. lxxi. lxxii. & lxxiii. & xxi. quæst. v. art. 3. & 4. & opus. l. l. cap. cxxxii. usque cxxxvi. & opus. xv. cap. xii. usque xvi. & Ioh. xi.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod naturalia contingentia non subfint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 4.) Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid

quid denuntiar. Ergo solæ creaturæ rationales subfint legi æternæ: non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea. *Es que obediunt rationi, participant æqualiter ratione, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.)* Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) Cum igitur naturalia contingentia non participant æqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subfint legi æternæ.

3. Præterea. Lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subfint legi æternæ.

Sed contra est quod dicitur Prov. viii. 29. *Quando circumdabat mari terminum suum, & legem ponebat aquis, ut transirent fines suas.*

Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum, & aliter de lege æternæ, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subfintur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicujus: unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationaliū homini subduntur, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res: nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt se ipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 2.) Et ideo rebus irrationabilibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subfintur; rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, in quantum suo præcepto, vel denuntiatione quantumcumque imprimit menti earum quandam regulam, quæ est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit denuntiatione quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto; ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum: & ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psal. cxlviii. 6. *Præceptum posuit, & non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus, & actiones totius naturæ legi æternæ subduntur.

Unde alio modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur à divina providentiâ; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum prin-

(a) Vulgata Sapientia.

cipium humanorum actuum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divinâ: ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturæ irrationales moventur à Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, & præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiâ nihil subterfugere potest, ut in I. dictum est (quæst. xxii. art. 2.) Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

ARTICULUS VI. 497

Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ.

I. Part. quæst. xxii. art. 2. corp. & ad 2. & III. dist. 1x. q. 11. art. 2. corp. & ad 5. & III. con. cap. 1. lxxiv. xc. cxii. & cxiii. & cor. q. v. art. 5. & opus. l. l. cap. cxxlii.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus ad Gal. v. 18. *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. viii. 14. *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æternæ.

2. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. viii. 7. (a) *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subiecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea. Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. xii. circa med.) quod *lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam merentur.* Sed homines jam beati, vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subjiciuntur legi æternæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. xii. circa fin.) *Nullo modo*

alii

aliquid legitur famam Creatoris, ordinationique subtrahitur, à quo pax interposita admittitur.

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supradictis patet (art. præc.) uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis, & passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi.

Et hoc secundo modo subditur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.) Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur: quia & noticiam legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) & iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. *Sicut enim (a) innati ad habendum virtutem, ut dicitur in II. Ethic. (circa princ. Lib.)* Uterque tamen modus imperfectus quidem est, & quodammodo corruptus in malis, in quibus & inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, & iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passionem, & habitum peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia & supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei, & sapientia; & supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interioris motivum gratiæ, & virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tamenque semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt, & imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficiunt ex parte actionis, supietur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dicitur de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. xv. aliquant. à princ.) *Iustus sub æterna lege agere existimo: & in Libro de exc. techizandis rudibus (cap. xv. 111. parum ante fin.) dicit, quod Deus ex iusta miseria animarum se deserentium convenientissimè legitur inferioris partis creaturæ sua vocat ordinare.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nullens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi: unde Glossa (ordinar. August. Lib. de nat. & grat. cap. lvi. 11.) ibidem dicit, quod *sub lege est qui timore su-*

(a) Ita end. & editi passim. Theologi natæ.

plendi, quod lex minatur, non timore iustitia à malo opere abstinet: & hoc modo spirituales viri non sunt sub lege: quia per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent.

Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4. hujus quæst. ad 2.) sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt Spiritus Sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit II. ad Corinth. 1. 17. *Ubi Spiritus Dominus, ibi Libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subijci legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divine; subijciatur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divine iustitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum nature corumpatur: & ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra (quæst. lxxxv. art. 2.) quod peccatum non tollit totum bonum nature.

Ad tertium dicendum, quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, & per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est, quod sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem, vel miseriam; ita per eandem legem in beatitudine, vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati, & damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

De lege naturali.

in sex articulis divisæ.

Deinde considerandum est de lege naturali: & circa hoc queruntur sex.

Primo, quid sit lex naturalis. Secundo, quæ sint præcepta legis naturalis. Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali.

Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes.

Quinto, utrum sit mutabilis.

Sexto, utrum possit à mente hominis derivari.

AR-

ARTICULUS I.

498

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v. in princ.) *tria sunt in anima; potentia; habitus; & passio.* Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passio, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilii dicit (Damascenus Lib. IV. orth. Fid. cap. xxxi.) quod *confidentia, sive synderesis, est lex intellectus nostri;* quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in I. habitum est (quæst. lxxxix. art. 2.) Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, Lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 5. hujus quæst.) Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de bono conjugal. (cap. xxi. à princ.) quod *habitus est qui aliquid agitur, cum opus est.* Sed naturalis lex non est huiusmodi: est enim in parvulis, & damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo proprie, & essentialiter; & sic lex naturalis non est habitus. Dicitur enim supra (quæst. xc. art. 1. ad 2.) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, & quo quis agit: aliquis enim per habitum Grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie, & essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitus tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu à ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum; secundum hunc modum potest dici, quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit sibi investigare genus virtutis: & cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet

potentia, habitus, & passiones. Præter hanc autem tria sunt quedam alia in anima, scilicet quidam actus, ut velle est in volente, & esse in cognita sunt in cognoscente, & proprietas naturales animæ inveniuntur, ut immortalitas, & alia huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod lex naturalis habitualiter tenetur; & hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium obijciatur, dicendum, quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis ut non potest propter aliquid impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; & similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ est habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ARTICULUS II.

499

Utrum lex naturalis continet plura præcepta, vel unum tantum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non continet plura præcepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est (quæst. xciii. art. 2.) Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multe leges naturales.

2. Præterea, Lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; & sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupisibilibus, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, Lex est aliquid ad rationem pertinens; ut supra dictum est (quæst. xc. art. 1.) Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 1. ad 2. & quæst. xc. art. 3.) præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent

lii

ad

ad rationem speculativam: utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem qualibet propositio dicitur per se nota, cuius prædicatum est de ratione subiecti; contingit tamen quod ignorantem definitionem subiecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: Homo est (a) rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; & tamen ignorantem quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in Lib. de hebdomad. (circ. princ.) quædam sunt dignitates, vel propositiones per se notæ, communiter omnibus; & huiusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti; ut, Omne totum est majus sua parte; &c. Quæ uni & eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia. Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant; sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simi affirmare, & negare, quod fundatur supra rationem entis, & non entis; & super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV. Metaph. (text. 9. & seq.)

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practicæ est quod fundatur supra rationem boni; quæ est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum, & prosequendum, & malum vitandum: & super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa faciendâ, vel vitandâ pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, & per consequens ut opere prosequenda, & contraria eorum ut mala, & vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum na-

(a) Nicolajus animal rationale.

turalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; & secundum hæc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, & contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus; & secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris, & femine, & educatio liberorum, & similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscatur de Deo, & ad hoc quod in societate vivat: & secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, & cetera huiusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista præcepta legis naturæ, in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod omnes huiusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humane, puta concupiscibilis, & irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, & reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.) & secundum hoc sunt dicta præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quod ratio est in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant: & secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III. 500

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

IV. dist. xxxii. quæst. 1. art. quæst. 1. ad 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 2.) de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alienius, ut patet præcipue in actibus temperantia. Non

ergo omnes actus virtutum legi subdantur naturali.

2. Præterea. Omnia peccata aliquibus virtutibus actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea. In his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. 19. circ. fin.) quod virtutes sunt naturales. Ergo & actus virtuosii subiacent legi naturæ.

Respondeo dicendum, quod de actibus virtuosii dupliciter loqui possumus: uno modo, in quantum sunt virtuosii; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, in quantum sunt virtuosii, sic omnes actus virtuosii pertinent ad legem naturæ. Dicitur enim (art. præc.) quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest ei libet homini ad hoc quod agat secundum rationem: & hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturæ: dicitur enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat.

Sed si loquamur de actibus virtuosii secundum seiplos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosii sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem sunt ad quæ natura non primo inclinatur, sed per rationis inquisitionem ea homines adinveniunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi, & potus, & venererorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut & alia legalia ordinantur ad bonum commune mortale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; & secundum hoc omnia peccata, in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxx.) vel illa quæ est communis homini, & aliis animalibus; & secundum hoc quædam specialia peccata di-

cuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris & femine, quæ est naturalis omnibus animalibus, & concubitus maledolorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seiplos consideratis. Sic enim propter diversas hominum condiciones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosii, tamquam eis proportionati, & convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosii, tamquam eis non proportionati.

ARTICULUS IV. 501

Utrum lex naturæ sit una apud omnes.

III. dist. xxxvii. art. 3. cor. & IV. dist. xxxviii. quæst. 1. art. 1. cor. & art. 2. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis dist. 1. (seu in præludio dist. 1.) quod *lex naturæ est quod in lege, & in Evangelio continetur*. Sed hoc non est commune omnibus: quia, ut dicitur Rom. x. 16. *Non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea. Quæ sunt secundum legem, iustis esse dicuntur, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed in eodem Lib. (cap. x.) dicitur, quod nihil est iustum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea. Ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptuorum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. V. Etymologiarum (cap. 19.) *Lex naturæ est commune omni rationi*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I. Physic. (text. 2. 3. & 4.) Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, & aliter practica. Quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenire veritas in conclusionibus propriis, sicut & in principijs communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humane: & ideo fit in

communibus sit aliqua (a) necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principis, quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas, vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; & apud quos est eadem rectitudo in principis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ, sive practicæ, est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, & æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota: apud omnes enim verum est, quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est, & verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda: & hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, & per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis perat ad impugnandam patriam: & hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur, quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo, vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est, quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes & secundum rectitudinem, & secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus & secundum rectitudinem, & secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere & quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles, & corruptibiles deficient ut in paucioribus propter impedimenta) & etiam quantum ad notitiam: & hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex ma-

la consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar in Lib. VI. de bello Gallico (circ. med.)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege, & in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus, quod *jus naturale est quod in lege, & in Evangelio continetur*, statim explicando subjunxit, *quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri.*

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter iusta, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, & ut in paucioribus deficientur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur, & imperat aliis potentis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter (b) receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V. 502

Utrum lex naturæ mutari possit.

Sup. art. 4. cor. & ad 2. & inf. quæst. xcvi. art. 1. ad 1. & III. dist. xxxvi. art. 3. cor. & IV. dist. xxxi. quæst. 1. art. 1. cor. & art. 2. ad 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud Eccl. xviii. *Abdidit eis disciplinam, & legem viam*, dicit Glossa (ordin.), *Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturæ, ralis, scribi voluit.* Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea. Contra legem naturalem est occisio innocentis, & etiam adulterium, & furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata à Deo; puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. xxi. & cum præcepit Judæis ut mutata Ægyptiorum vasa subirent ut habetur Exod. xxi. & cum præcepit Osæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Osæ i. Ergo lex naturalis potest mutari.

Præ-

(a) Ita codd. Tarasc. Alcan. alique cum editis passim. Al. veritas. (b) Ita codd. & editis passim. Edit. Rom. rectum.

1. Præterea. Isidorus dicit in L'b. V. Etymolog. (cap. iv.) quod *communis omnium possessio, & una libertas est de jure naturali.* Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis dist. v. (seu in præludio dist. v.) *Naturale jus ab exordio rationalis creature cepit; nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

Respondeo dicendum, quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquid ei addatur; & sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis; ut scilicet aliquid definat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem; & sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quædam proprias conclusiones propinquas primis principis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari & in aliquo particulari, & in paucioribus propter aliquas speciales causas impediens observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletur est quod lex natura decrat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala: & talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quod naturalis morte moriuntur omnes communiter tam nocentes, quam innocentes: quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud I. Reg. 11. 6. *Domini mortificat, & vivificat.* Et ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quod quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium, nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ: quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quicquid à Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quicquid à Deo sit,

est naturale quodammodo, ut in I. dictum est (quæst. cv. art. 6. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinatur, sicut non esse injuriam alteri faciendum; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere, quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinventit. Et hoc modo *communis omnium possessio, & una libertas* dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum, & servitus non sunt inductæ à natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ: & sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ARTICULUS VI. 503

Utrum lex naturæ possit à corde hominis aboleri.

Inf. quæst. xcix. art. 2. ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ possit à corde hominis aboleri. Quia Rom. 11. super illud, *Cum gentes, quæ legem non habent*, &c. dicit Glossa (ordin.) quod, in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ quodammodo, quam delevit, verat culpa. Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea. Lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea. Illud quod lege statuitur, inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest à cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Confes. (cap. xv. in princ.) *Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delere iniquitas, & vivificat.* Et ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quod quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium, nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ: quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quicquid à Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quicquid à Deo sit,

est naturale quodammodo, ut in I. dictum est (quæst. cv. art. 6. ad 1.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. huj. quæst.) ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundario autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principis.

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri in universaliter; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupis-

scientiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 2.) Quantum vero ad illa præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis erroribus contingunt circa conclusiones necessarias) vel etiam propter pravas consuetudines, & habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit Rom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delicti legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod gratia etiam sic efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, & ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quæ sunt iniqua.

QUÆSTIO XCV.

De lege humana,

In quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de lege humana: & primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo de utilitate ipsius.

Secundo de origine ejus.

Tertio de qualitate ipsius.

Quarto de divisione ejusdem.

ARTICULUS I. 504

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Sup. quæst. xciv. art. 3. & II. dist. ix. art. 3. cor. ad 2. & ad 3. & III. dist. xl. art. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (quæst. xciv. art. 1.) Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

Præterea. Sicut dicit Philosophus in V. Ethic. (cap. iv. circ. med.) ad iudicem confertur homines sicut ad iustum animalium. Sed iustitia animata est melior quam inanimata,

quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio iustitiæ committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

Præterea. Lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (quæst. xc. art. 1. & 2.) Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigere actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. V. Etymol. (cap. xx.) *Facta sunt leges, ut earum metu humana coerceretur avaritia, utque sit inter improbos innocentia, & in ipsi improbis formidatio supplicii referretur nocendi facultas.* Sed hæc sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. lxxv. art. 1.) homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo, & vestitu, quorum iustitia quædam habet à natura, scilicet rationem, & manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum, & cibum. Ad hanc autem disciplinam non de se ipsis invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, & maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia invenitur quidam protervi, & ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim, vel metum cohiberentur à malo; ut saltem sic malefacere desisterent, & aliis quietam vitam redderent, & ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, & sic fierent virtuosii. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenæ est disciplina legitima. Unde necessarium fuit ad pacem hominum, & virtutem quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit in I. Politic. (cap. 11. in fin.) *sicut homo si sit perfectus virtute,*

te, est optimum animalium; sic si sit separatus à lege, & iustitia, est pessimus omnium: quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, & savitias, quæ non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit I. Rhet. (cap. 1. aliquant. à princ.) *melius est omnia ordinari lege, quam admittere iudicium arbitrio;* & hoc propter tria. Primo quidem quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quia lege ferendum sit; sed iudicia de singularibus factis sunt ex cæcitate subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio quia legislatores iudicant in universali, & de futuris; sed homines iudicis præsentibus iudicant de presentibus, ad quæ afficiuntur amore, vel odio, aut aliqua cupiditate; & sic eorum depravatum iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis, & quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, & paucissimam arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut ibidem Philosophus dicit (loc. sup. cit.) puta de eo quod est factum esse, vel non esse, & de aliis huiusmodi.

ARTICULUS II. 505

Utrum omnis lex humanitas posita à lege naturali derivetur.

III. cont. cap. cxxiiii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitas posita à lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. vii. in princ.) quod *iustum legale est quod principis quidem sibi differt, utrum sic, vel alter fiat.* Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt, utrum sic, vel alter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur à lege naturali.

Præterea. Jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum in Li-

bro V. Etymol. (cap. xv.) & per Philosophum in V. Ethic. (loc. cit.) Sed ea quæ derivantur à principis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3. & 4.) Ergo ea quæ sunt de lege humana non derivantur à lege naturæ.

Præterea. Lex naturæ est eadem apud omnes: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. vii. in princ.) quod *naturale jus est quod ubique habet eandem potentiam.* Si igitur leges humanæ à naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipse essent eadem apud omnes: quod patet esse falsum.

Præterea. Eorum quæ à lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ à maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Iustitipertus dicit (Lib. I. ff. cit.) de legib. & senatusconsult. Ergo non omnes leges humanæ derivantur à lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) *Res à natura profectas, & à consuetudine probatas legum metus, & religio sanctis.*

Respondetur dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. v. parum à princ.) *non videtur esse lex quæ iusta non fuerit;* unde inquantum habet de iustitia, inquantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art. 1.) Unde omnis lex humanitas posita inquantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturali discordat, jam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est, quod à lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principis; alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est eo quo in scientiis ex principis conclusiones demonstrative producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus forme communes determinatur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam à principis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est nulli esse faciendum malum: quædam vero per modum determinationis; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poenæ, vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur invenitur in lege humana posita.

Sed.

Sed ea que sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea que sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis que sunt lege posita per determinationem, vel specificationem quamdam præceptorum legis nature.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his que derivantur à lege nature tamquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis nature non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; & ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his que introducta sunt à majoribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum, & prudentium iudicium, sicut ad quamdam principia, in quantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. xi. ad fin.) quod in talibus oportet attendere iudicium expertorum, & seniorum, vel prudentium in demonstrabilibus enumerationibus, & opinionibus, non minus quam demonstrationibus.

ARTICULUS III. 506

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens (Lib. V. Erymolog. cap. xx.) *Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, temporeque convenienti, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim (cap. 111.) in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne quod ratione considerat duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplina conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superius postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea. Iustitia est pars honestatis, ut Tullius dicit in I. de Offic. (in tit. de iv. virtutibus.) Ergo postquam dixerat *honestam*, superius addit *iustam*.

3. Præterea. Lex scripta, secundum Isidorum (Lib. II. Erymolog. cap. x. & Lib. V. cap. 111.) contra consuetudinem dividitur.

Non ergo debuit in definitione legis poni, quod esset secundum consuetudinem.

4. Præterea. Necessarium dupliciter dicitur: scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere; & huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio: unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; & talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superius utramque ponitur, *necessaria*, & *utilis*.

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori (cit. in arg. 1.)

Respondeo dicendum, quod uniuscuiusque rei que est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma terre talis est, qualis convenit sectioni, ut patet in II. Physic. (text. 88.) Quælibet etiam res recta, & mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ, & mensuræ. Est autem humana utrumque habet: quia & est aliquid ordinatum ad finem; & est quædam regula, vel mensura regulata, vel mensurata quadam superiori mensura: que quidem est duplex, scilicet divina lex, & lex nature, ut ex supradictis patet (art. præc. & quest. xci. art. 2, 3, & 4. & quest. xciii. art. 3.) Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit (Lib. XXXV. ff. tit. 3. de leg. & senatusconsult.) Et ideo Isidorus (Lib. V. Erym. cap. 111.) in conditione legis primo quidem tria posuit; scilicet quod *religioni congruat*, in quantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod *disciplina conveniat*, in quantum est proportionata legi nature, quod saluti proficiat in quantum est proportionata utilitati humane.

Et ad hæc tria omnes alie conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honestam*, refertur ad hoc quod *religioni congruat*: quod autem subditur, *iusta possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, temporeque convenienti*, reducitur ad hoc quod *conveniat disciplina*. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *iusta*. Secundo quantum ad facultatem agentium: debet enim esse disciplina convenientis unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate nature. Non enim eadem sunt imponenda pueris, que imponuntur viris perfectis; & secundum humanam conditionem: non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit, *Loco, temporeque convenienti*. Quod vero subditur, *Necessaria*,

uti-

It. &c. refertur ad hoc quod expedit saluti; ut necessitas refertur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocentium, quod ex ipsa lege potest provenire. Et quia, sicut supra dictum est (quest. xc. art. 2.) lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte (a) determinationis ostenditur.

Et per hoc patet responso ad objecta.

ARTICULUS IV. 507

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *ius gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit (lib. V. Erymol. cap. vi.) *quia eo nomine fere gentes utuntur*. Sed, sicut ipse dicit (ibid. cap. 114) *ius naturale est quod est commune omnium nationum*. Ergo *ius gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea. Ea que habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed *leges, plebiscita, senatusconsulta*, & alia huiusmodi, que ponit (ibid. cap. x. & seq.) omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea. Sicut in civitate sunt principes, sacerdotes, & milites; ita etiam sunt & alia hominum officia. Ergo videtur quod sicut ponitur quoddam jus militare, & jus publicum, quod consistit in sacerdotibus, & magistratibus; ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea. Ea que sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc, vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum ut scilicet quædam dicitur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, &c.

In contrarium auctoritas Isidori (loc. cit. in arg. 1.) sufficit.

Respondeo dicendum, quod unumquodque potest se fieri secundum id quod in eius ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, que est rationalis, vel irrationalis: & ideo animal proprie, & per se dividitur secundum rationale, & irrationale, S. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita cod. & editi passim. Garcia descriptionis.

non autem secundum album, & nigrum, que sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humane secundum quorum quodlibet lex humana proprie, & per se dividi potest.

Est enim primo de ratione legis humane quod sit derivata à lege nature, ut ex dictis patet (art. 2. hujus quest.) & secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium, & jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur à lege nature, ut supra dictum est (ibid.) Nam ad jus gentium pertinent ea que derivantur ex lege nature sicut conclusiones ex principiis; ut iura emptiones, venditiones, & alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt: quod est de lege nature, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in I. Polit. (cap. 11. & princ.) Que vero derivantur à lege nature per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Secundo est de ratione legis humane, quod ordinetur ad bonum commune civitatis: & secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut *Sacerdotes* pro populo Deum orantes, *Principes* populum gubernantes, & *Milites* pro salute populi pugnantes: & ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur.

Tertio est de ratione legis humane ut instituitur à gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (quest. xc. art. 3.) & secundum hoc distinguuntur leges humane secundum diversam regimen civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum in III. Polit. (cap. x.) est *Regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: & secundum hoc accipiuntur constitutiones *Principum*. Aliud vero regimen est *Aristocratia*, id est principatus optimorum, vel optimatum; & secundum hoc sumuntur *responsa prudentum*, & etiam *senatusconsulta*. Aliud regimen est *Oligarchia*, id est principatus paucorum divitum, & potentium: & secundum hoc sumitur *ius pretorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *Democratia*: & secundum hoc sumuntur *plebiscita*. Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum: unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: & secundum hoc sumitur lex *quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit (lib. V. Erymol. cap. x.)

Quarto vero de ratione legis humane

Kkk est

(a) Ita cod. & editi passim. Garcia descriptionis.

est quod sit directiva humanorum actuum: & secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex Julia de Adulteris, lex Cornelia de Sicariis, & sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod *Jus Gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis; quæ non est multum remota à principis, unde de facili in hujusmodi homines confenserunt, distinguitur tamen à lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.)

QUÆSTIO XCVI.

De potestate Legis humane.

in sex articulis divisæ.

DEinde considerandum est de potestate legis humane: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum lex humana debeat poni in communi.

Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

Tercio, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

Quarto, utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientie.

Quinto, utrum omnes homines legi humanae subdantur.

Sexto, utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS I. 508

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

Inf. quæst. xcviii. art. 6. ad 1. & 2. 2. quæst. cxlviii. art. 3. & 4. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus in V. Ethicor. (cap. vii.) quod *legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt; & etiam sententia*, quæ sunt etiam singularia: quia de singularibus actibus sententia feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea. Lex est directiva humanorum actuum, ut supra didum est (quæst. xc.

art. 1. & 2.) Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universalibus ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea. Lex est regula, & mensura humanorum actuum, ut supra didum est (ibid.) Sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3.) Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquid universale incertum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universalibus, sed in singularibus poni.

Sed contra est quod Jurisperitus dicit (Pompilius, & Celsus, ut refertur lib. I. tit. 3. ff. de Legib. & senatuf. conf.) quod *jura confidunt oportet in his quæ sapienter accidunt; ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, jura non constituantur.*

Respondet dicendum, quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit finitè proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit in lib. V. Etymolog. (cap. xxi.) *nullo privato commode, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis: & ideo oportet quod lex ad multa respiciat, & secundum personas, & secundum negotia, & secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, & ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico durer, sed quod omni tempore preleveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in II. de Civ. Dei (cap. xxi. & lib. XXII. cap. vi. vers. fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in V. Ethic. (cap. vii.) ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quedam quæ simpliciter in communi ponuntur; & hæc sunt *leges communes*: & quantum ad hujusmodi dicit, quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sit, vel aliter; quando autem ponitur, differt*, puta quod *capituli statuto prelo redimantur.* Quedam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, & singularia quantum ad aliquid, & hujusmodi dicuntur *privilegia quasi leges privatae*, quia respiciunt singulares personas, & tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia: & quantum ad hoc subdit: *Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt.* Dicuntur etiam quedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententia*, quæ pro jure habentur: & quantum ad hoc subdit, *Et sententia.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurimum directivum. Unde in X. Metaph. (text. 4.) Philosopho-

Iophus dicit, quod *omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo.* Si enim essent tot regulæ, vel mensuræ, quot sunt mensuræ, vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ, vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; & ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra didum est (quæst. xciv. art. 2. & 3.)

Ad tertium dicendum, quod non est eadem certitudo apprehensa in omnibus, ut in I. Ethicor. (cap. 111. in princ. & cap. vii. sub fin.) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia, & res humane, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

ARTICULUS II. 509

Utrum ad legem humanam pertineat omnis vitia cohibere.

Sup. quæst. xc. art. 4. corp. fin. quæst. xciii. art. 3. ad 3. & inf. quæst. xc. art. 1. corp. & 2. 2. quæst. lxxix. art. 2. ad 1. & quæst. lxxvii. art. 1. ad 4. & quæst. lxxviii. art. 1. ad 4. & mal. quæst. 111. art. 4. ad 6. & quæst. 111. art. 10. ad 1. & 2. & Job xi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. V. Etym. (cap. xxx.) quod *leges sunt factæ, ut eorum metu coerceretur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi qualibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet qualibet mala cohibere.

2. Præterea. Intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea. Lex humana à lege naturali derivatur, ut supra didum est (quæst. xc. art. 3. & quæst. xciii. art. 3.) Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I. de Lib. arbit. (cap. v. circ. fin.) *Videtur enim legem ipsam quæ populo regendo scribitur, recte ipsa præciserit, & divinam providentiam vindicare.* Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondet dicendum, quod, sicut jam didum est (quæst. xc. art. 1. & 2.) lex ponitur ut quadam regulæ, vel mensura humano-

3. Th. Op. Tom. II.

(a) Vulgata: Qui vehementer

rum actuum. Mensura autem debet esse humane mensurata, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3. & 4.) Unde oportet quod diversis mensurantur. Unde dicitur quod etiam leges immutantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit (lib. V. Etymol. cap. xxx.) *Lex debet esse possibilis, & secundum naturam, & secundum consuetudinem patriæ.* Potestas autem, sive facultas operandi ex interiore habitu, seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, & virtuosus; sicut etiam non est idem possibile puero, & viro perfecto: & propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur, quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur, & similiter multa sunt permittenda hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute.

E. ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosus abstineat, sed solum graviora, à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, & præcipue quæ sunt in nocentium aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, & hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinet videtur ad invasionem aliorum: unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humana prohibentur, ut didum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non solummodo, sed gradatim: & ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstinere; aliquantulum imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. xxx. 33. (a) *Qui nimis emungit, elicit sanguinem; & Matth. ix. quod si vinum novum, id est præcepta perfecte vitæ, mittatur in utero veteris, id est in homines imperfectos, utrum rumpuntur, & vinum effunditur, id est præcepta contemnantur, & homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.*

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quadam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit à lege æternæ. Dicit enim Augustinus in I. de Lib. arb. (cap. v. in fin.) *Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque imposita relinquunt quæ per divinam providentiam vindicantur: neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

Kkk 2 AR-

est quod sit directiva humanorum actuum: & secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex Julia de Adulteris, lex Cornelia de Sicariis, & sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod *Jus Gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis; quæ non est multum remota à principis, unde de facili in hujusmodi homines confenserunt, distinguitur tamen à lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia pater responsio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.)

QUÆSTIO XCVI.

De potestate Legis humane.

in sex articulis divisæ.

DEinde considerandum est de potestate legis humane: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum lex humana debeat poni in communi.

Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

Tercio, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

Quarto, utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientie.

Quinto, utrum omnes homines legi humanae subdantur.

Sexto, utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS I. 508

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

Inf. quæst. xcviii. art. 6. ad 1. & 2. 2. quæst. cxlviii. art. 3. & 4. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus in V. Ethicor. (cap. vii.) quod *legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt; & etiam sententia*, quæ sunt etiam singularia: quia de singularibus actibus sententia feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea. Lex est directiva humanorum actuum, ut supra didum est (quæst. xc.

art. 1. & 2.) Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universalibus ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea. Lex est regula, & mensura humanorum actuum, ut supra didum est (ibid.) Sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3.) Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquid universale incertum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universalibus, sed in singularibus poni.

Sed contra est quod Jurisperitus dicit (Pompilius, & Celsus, ut refertur lib. I. tit. 3. ff. de Legib. & senatufconf.) quod *jura confidunt oportet in his quæ sapienter accidunt; ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, jura non constituantur.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit finitè proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit in lib. V. Etymolog. (cap. xxi.) *nullo privato commode, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis: & ideo oportet quod lex ad multa respiciat, & secundum personas, & secundum negotia, & secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, & ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico durer, sed quod omni tempore preleveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in II. de Civ. Dei (cap. xxi. & lib. XXII. cap. vi. vers. fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in V. Ethic. (cap. vii.) ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quedam quæ simpliciter in communi ponuntur; & hæc sunt *leges communes*: & quantum ad hujusmodi dicit, quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sit, vel aliter; quando autem ponitur, differt*, puta quod *capituli statuto prelo retinamur.* Quedam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, & singularia quantum ad aliquid, & hujusmodi dicuntur *privilegia quasi leges privatae*, quia respiciunt singulares personas, & tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia: & quantum ad hoc subdit: *Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt.* Dicuntur etiam quedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententia*, quæ pro jure habentur: & quantum ad hoc subdit, *Et sententia.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurimum directivum. Unde in X. Metaph. (text. 4.) Philosopho-

Iophus dicit, quod *omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo.* Si enim essent tot regulæ, vel mensuræ, quot sunt mensuræ, vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ, vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; & ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra didum est (quæst. xciv. art. 2. & 3.)

Ad tertium dicendum, quod non est eadem certitudo apprehensa in omnibus, ut in I. Ethicor. (cap. 111. in princ. & cap. vii. sub fin.) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia, & res humane, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

ARTICULUS II. 509

Utrum ad legem humanam pertineat omnis vitia cohibere.

Sup. quæst. xc. art. 4. corp. fin. quæst. xciii. art. 3. ad 3. & inf. quæst. xc. art. 1. corp. & 2. 2. quæst. lxxix. art. 2. ad 1. & quæst. lxxvii. art. 1. ad 4. & quæst. lxxviii. art. 1. ad 4. & mal. quæst. 111. art. 4. ad 6. & quæst. 111. art. 10. ad 1. & 2. & Job xi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. V. Etym. (cap. xxx.) quod *leges sunt factæ, ut eorum metu coerceretur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi qualibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet qualibet mala cohibere.

2. Præterea. Intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compellatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compellere.

3. Præterea. Lex humana à lege naturali derivatur, ut supra didum est (quæst. xc. art. 3. & quæst. xciii. art. 3.) Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I. de Lib. arbit. (cap. v. circ. fin.) *Videtur mihi legem ipsam quæ populo regendo scribitur, recte ista præciserit, & divinam providentiam vindicare.* Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam didum est (quæst. xc. art. 1. & 2.) lex ponitur ut quadam regulæ, vel mensura humano-

3. Th. Op. Tom. II.

(a) Vulgata: Qui vehementer

rum actuum. Mensura autem debet esse humane mensurata, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3. & 4.) Unde oportet quod diversis mensurantur. Unde dicitur quod etiam leges immutantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit (lib. V. Etymol. cap. xxx.) *Lex debet esse possibilis, & secundum naturam, & secundum consuetudinem patriæ.* Potestas autem, sive facultas operandi ex interiore habitu, seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, & virtuosus; sicut etiam non est idem possibile puero, & viro perfecto: & propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur, quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur, & similiter multa sunt permittenda hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute.

E. ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosus abstineat, sed solum graviora, à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, & præcipue quæ sunt in nocentium aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, & hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinet videtur ad invasionem aliorum: unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humana prohibentur, ut didum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non solummodo, sed gradatim: & ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstinere; aliquam imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. xxx. 33. (a) *Qui nimis emungit, elicit sanguinem; & Matth. ix. quod si vinum novum, id est præcepta perfecte vite, mittatur in utero veteris, id est in homines imperfectos, utrum rumpuntur, & vinum effunditur, id est præcepta contemnantur, & homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.*

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quadam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit à lege æternæ. Dicit enim Augustinus in I. de Lib. arb. (cap. v. in fin.) *Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque imposita relinquunt quæ per divinam providentiam vindicantur: neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

Kkk 2 AR-

ARTICULUS III. 510

Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum.

Sup. quæst. xciii. art. 3. & infr. quæst. c. art. 2. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus viciosi. Sed lex humana non prohibet omnia vicia, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea. Actus virtutis à virtute procedit. Sed virtus est finis legis; & ita quod est ex virtute, sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea. Lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (quæst. xc. art. 2.). Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. ad med.) quod præcipit lex, & fortis opera facere, & que temperati, & que mansueti: similiter autem secus un alias virtutes, & multas; hæc quidem sub ut, hæc autem prohibentur.

Respondendo dicendum, quod species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supradictis patet (quæst. lxxv. art. 1. ad 1. & art. 2.). Omnia autem objecta virtutum referri possunt, vel ad bonum commune alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi, vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; & simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est (quæst. xc. art. 2.) ordinatur ad bonum commune; & ideo nulla virtus est de cuius actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune sunt, vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur à legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiae, & pacis conserventur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus viciosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit

(2) *Insurgit propter Dei conscientiam.*

omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singularum virtutum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtuosus dupliciter. Uno modo ex eo quod homo operatur virtuosus; sicut actus virtutis iustitiae est facere recta, & actus fortitudinis facere fortia; & sic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtuosus, quia aliquis operatur virtuosus eo modo quo virtuosus operatur: & talis actus semper procedit à virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in corp.) vel mediate, vel immediate.

ARTICULUS IV. 514

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientie.

2. 2. quæst. lxx. art. 5. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientie. Inferior enim potentia non potest imponere legem in iudicio superioris potentie. Sed potentia humana, quæ fert legem humanam, est infra potentiam divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientie.

2. Præterea. Iudicium conscientie maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuatur per leges humanas, secundum illud Matth. xv. 6. *Irascimini scilicet mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea. Leges humanae frequenter ingerunt calumniam, & injuriam hominibus, secundum illud Ilat. x. 1. *Vt qui tantum leges iniquas, & scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, & vim facerent cause humilium populi mei.* Sed licetum est unicuique oppressionem, & violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est quod dicitur I. Petr. 11. 19. *Hæc est gratia, si (a) propter conscientiam sustinet quis tristitiam, patienter iniuste.*

Respondendo dicendum, quod leges positive humanæ, vel sunt iuste, vel iniuste. Si quidem iuste sint, habent vim obligandi in foro conscientie.

ARTICULUS V. 512

Utrum omnes subiciantur legi.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes legi subiciantur. Illi enim soli subiciuntur legi quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit I. ad Thim. 1. 9. *quod iustitia non est lex posita.* Ergo iusti non subiciuntur legi humanæ.

2. Præterea. Urbanus (II.) Papa dicit & habetur in Decretis (caus. xix. quæst. 11.) *Qui lege privata ducitur, nulla valet exigat ut publica confirmetur.* Lege autem privata Spiritus Sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud ad Rom. vii. 14. *Qui spiritus Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines legi humanæ subiciuntur.

3. Præterea. Jurisperitus (Ulpianus) dicit (lib. I. ff. tit. 3. de Legibus, & senatusconsultis) quod *Princeps legibus solutus est.* Qui autem est solutus à lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. xii. 1. *Omnis anima potestati sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati qui non subditur legi, quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subiecti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. xc. art. 1.) lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coercivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo sicut regulatum regule; & hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas.

Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione: unde illi qui sunt de una civitate, vel regno, non subduntur legibus Principis alterius civitatis, vel regni, sicut nec eius dominus. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege: puta si aliquis subiectus sit proconfuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab Imperatore; quantum enim ad illa non adtingitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi secundum aliqua legi non adtingitur, secundum quæ regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subiectus legi, sicut coactum cogenti; & hoc modo homines virtuosus, &

conscientiæ à lege æterna, à qua derivantur, secundum illud Prov. vii. 13. *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Dicuntur autem leges iustæ, & ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; & ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; & ex forma, quando scilicet secundum equalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, & quod habet, est multitudinis, sicut & quælibet pars id quod est, est totius: unde & natura aliquod detrimentum inferri parti, ut salvetur totum. Et secundum hoc leges huiusmodi onera proportionabiliter inferentes, iustæ sunt, & obligant in foro conscientie, & sunt leges legales.

Iniustæ autem sunt leges dupliciter. Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum, è contrario prædictis: vel ex fine, sicut cum aliquis prædens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem, vel gloriam, vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum iniqua licet onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiæ quam leges, quia, sicut Augustinus dicit in lib. I. de Lib. arbit. (cap. v. parum à princ.) *lex esse non videtur, quæ iusta non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientie, nisi forte propter vitandum scandalum, vel turbationem: propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. v. 41. *Qui angariaverit te mille passus, vende cum eo alia duo, & qui abstulerit tibi quicquam, da ei & pallium.* Alio modo leges possunt esse iniustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; & tales leges nullo modo licet observare: quia, sicut dicitur Act. xv. obedire oportet Deo magis quam hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. xii. 1. *omnis potestas humana à Deo est;* & ideo qui potestati resistit in his quæ ad potestatis ordinem pertinent, *Dei est nationi resistit;* & secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; & ad hoc ordo potestatis non se extendit: unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege quæ inferit gravamen iniustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divini

& justi non subdantur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum, & violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat legi, à qua malorum voluntas discordat: & ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subiectione que est per modum coactionis. Sic enim iustus non est lex positus: quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, sicut Apostolus ad Rom. 7. 16. dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus Sancti est superior omni lege humanis positæ: & ideo virtus spirituales secundum hoc quod lege Spiritus Sancti ducuntur, non subdantur legi quantum ad ea que repugnant ductioni Spiritus Sancti; sed tamen hoc ipsum est de ducta Spiritus Sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud I. Petr. 1. 12. Subiecti estote omni humane creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod Princeps dicitur esse solutus à lege quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur à seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex Principis potestate. Sic igitur Princeps dicitur esse solutus à lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalm. 137. Subiecti estote omni humane creaturæ propter Deum. Rex non habet hominem qui sua fida iudicet. Sed quantum ad vim directivam legis Princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur extra de constitutionibus cap. Cum omnia: Quod quisque iuris in alteram statuit, ipsi eadem iure uti debet. Et sapientia dicitur auctoritas (Caronis in rudimentis) Patere legem, quam ipse tutoris. Et in Codice (lib. IV. C. de Legibus & constitut.) Theodosius, & Valentinianus Imp. Volufiano Prefecto scribunt: Divina vox est in regno regnantis, legibus illi gratum se Principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nobis pendet auctoritas. Et postea majus imperio est subiecte legibus principatum. Improperat ut etiam his à Domino qui dicuntur non faciunt, & qui a suis onera gravia imponunt, ipsi nec digno volunt ea movere, ut dicitur Matth. 23. 13. Unde quantum ad Dei iudicium Princeps non est solutus à lege quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius non coactus legem implere.

Est etiam Princeps supra legem in quantum, si expellens fuerit, potest legem mutare, & in ea dispensare pro loco, & tempore.

ARTICULUS VI.

Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere.

In 1. quæst. xcvi. art. 3. ad 1. & 2. quæst. 1. x. art. 5. ad 2. & 3. & quæst. cxlviii. art. 2. corp. & Ill. dist. xxxi. quæst. 111. art. 4. quæst. 5. corp. & ad 5. & dist. xxxvi. art. 4. corp. fin. & IV. dist. xv. quæst. 111. art. 2. quæst. 1. & 4. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. de Vera Religione (cap. xxxi. à medi. In temporalibus legibus quamvis homines iudicent de his, cum eas instituant; tamen quando sunt instituta, & firmata, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas. Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut prætermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea. Ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea. Omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes: dicit enim Sapientia Prov. 9. 11. Per me Reges regnant, & legum conditores iusti decernunt. Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV. de Trin. (circ. med.) Intellegentia dictionum ex causis est assumenda dicenti: quia non sermone res, sed res debet esse sermo subiectus. Ergo magis est attendendum ad causam quam movit legislato-rem, quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 2.) omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, & tantum obtinet vim, & rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Iurisperitus dicit (lib. I. ff. tit. 3. de Legibus & senatusconsultis) quod nulla ratio iuris, nisi æquitas benevolentia patitur ut que subvertit pro salute hominum introducantur, ea nos dexteri interpretatione contra ipsum forum commodum perducimus ad severitatem.

Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus; tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intervi, proponit

legem secundum ea que in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emerget casus in quo observatio talis legis sit damosa communi saluti, non est observanda: sicut si in civitate obfessa statueretur lex: quod portæ civitatis maneat clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos civis, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur: & ideo in tali casu essent portæ aperienda contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oportet statim occurrere, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati, & quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad Principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurrat possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam: quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam (a) nocentem legislato-rem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum, quod nullus hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare: & ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea que conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oportet ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea que in pluribus accidunt.

QUESTIO XCVII.

De mutatione legum.

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de mutatione legum: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum lex humana sit mutabilis.

(a) Al. documenti.

Secundo, utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit.

Tertio, utrum per consuetudinem aboleatur, & utrum consuetudo obtineat vim legis.

Quarto, utrum utus legis humane per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS I.

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Sup. quæst. xcvi. art. 5. ad 3. & art. 6. per tot. & inf. quæst. cxv. art. 3. ad 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur à lege naturali, ut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 2.) Sed lex naturalis immobilitas permanere. Ergo & lex humana debet immobiliter permanere.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. à medi.) mensura maxime debet esse permanens. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 1. & 2.) Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea. De ratione legis est quod sit iusta, & recta, ut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 3.) Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Lib. arb. (cap. vi. circ. med.) Lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 3.) lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: & secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humana rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, que postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecta. Ita etiam & in operabilibus: nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia esse se ipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, que posteriores mutaverunt, influentes aliqua que in paucioribus deficiere possunt à communi utilitate.

Ex

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum condiciones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum in I. de Lib. arb. (cap. vii. à princ.) quod si populus sit bene moderatus, & gravis, summamque utilitatem diligentiissimus custodiat, recte lex ferretur, qua tali populo licet creare sibi magistratus, per quos res publica administratur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat veniale suffragium, & regimen flagitiosum, scelerosisque committat, recte abicitur populo talis potestas dandi honores, & ad paucorum honorum reddidit arbitrium.

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quaedam legis æternæ, ut supra dictum est (quæst. xcii. art. 3.) & ideo immobilis perfectior: quod habet ex immobilitate, & perfectione divinæ rationis insistentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est, & imperfecta: & ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quaedam universalia præcepta, quæ semper manent; lex vero posita ab homine continet præcepta quaedam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens: & ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod *rectum* in rebus corporalibus dicitur absolute; & ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem; cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.) & ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II. 515

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humane sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea. Ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humane mutaræ fuissent superveniens melioribus adinventioibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquæ invenissent multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandæ, quotiescum-

que aliquid melius occurrit statuendum. 3. Præterea. Leges humane circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam; quæ tempore indiget, ut dicitur in II. Ethic. (in princ. lib.) Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in Decretis dist. xxi. (cap. vi.) *Adicendum est, & satis amabilem dicitur, ut traditionem, quæ antiquitus à Patribus susceptam, infringi patiuntur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) lex humana intantum recte mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communi saluti: quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quæ contra communem consuetudinem sunt, etiam si sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis restrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur.

Quod quidem contingit, vel ex hoc quod aliqua maxima, & essentialissima utilitas ex novo statu provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex conclusa aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur à Jurisperito (Ulpiano lib. I. ff. tit. 4. de Constit. Princ.) quod *in rebus neque constituitur evidenti debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu, æquum & iustum est.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione: & ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. vi. circ. fin.) & ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit, quod leges sunt mutandæ, non tamen pro quacumque melioratione; sed pro magna utilitate, vel necessitate, ut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. 516

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis.

2. quæst. lxxix. art. 2. ad 2. & quæst. c. art. 2. cor. & quæst. 11. art. 8. cor. princ. & quæst. 18. art. 15.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur à lege naturæ, & à lege divina, ut ex supradictis patet (quæst. xcii. art. 3. & quæst. xc. art. 2.) Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea. Ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficitur aliquid bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Præterea. Ferræ leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem: unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalens per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum: *Mis populi Dei, & instituta majorum pro lege sunt tenenda: & sicut prævaricatores legum divinarum, ita & contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.*

Respondeo dicendum, quod omnis lex proficitur à ratione, & voluntate legislatoris: lex quidem divina, & naturalis à rationabili Dei voluntate; lex autem humana à voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio, & voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest & mutari lex, & etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum, & conceptum rationis humane: unde etiam & per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, & exponi, & etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, & rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire.

Est secundum hoc consuetudo & habet vim s. Thom. Op. Tom. II.

legis, & legem abolet, & est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis, & divina procedit à voluntate divina, ut dictum est (in corp.) unde non potest mutari per consuetudinem procedentem à voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari potest: & inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam, vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in synonym. (Lib. II. cap. xvi. circ. med.) *Ufus auctoritatis veritas; pravum usus lex, & ratio veritas.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 6.) leges humane in aliquibus casibus deficient. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; & tamen acutus non erit malus: & cum tales casus multiplicentur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestatur, si lex contra verbum promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit; nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducit, duplitem conditionem esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis: unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem à superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudinem legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit.

ARTICULUS IV. 317

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humani dispensare.

Sup. quæst. xcvi. art. 6. & inf. quæst. c. art. 4. cor. 2. 2. quæst. lxxxviii. art. 10. cor. 2. ad 1. & quæst. lxxxix. art. 9. & quæst. cxlviii. art. 4. cor. 2. ad 1. & III. dist. xxxviii. art. 4. & IV. dist. xv. quæst. 111. art. 2. q. 1. & dist. xxviii. quæst. 111. art. 3. ad 4. & III. con. cap. cxxv. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. xxi.) Sed commune bonum non debet interitari pro privato commodo alicujus persone: quia, ut dicit Philo sophus in I. Ethic. (cap. 11.) bonum generis divini est quoniam bonum totius humani. Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem commune agat.

2. Præterea. Illis qui super alios constituuntur, præcipitur Deuter. 1. 17. Ita parvum audieris, ut magnum; nec accipieris cuiusquam personam, quia Dei iudicium est. Sed concedere alicui quod communitur denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea. Lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali, & legi divinæ: alter enim non congruet religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. 111.) Sed in lege naturali, & divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est quod dicit Apostolus I. ad Cor. ix. 17. Dispensatio mihi credita est.

Respondetur dicendum, quod dispensatio proprie importat commutationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familia dicitur dispensator, in quantum unicuique de familia cum pondere, & mensura distribuit & operationes, & necessaria vitæ. Sic igitur & in quacunque multitudine ex co dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquid commune præceptum fit à singulis adimplendum.

Contingit autem quandoque quod aliquid præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est convenientis huic persone, vel in hoc casu: quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquid malum, sicut ex supradictis patet.

tot (quæst. xcvi. art. 6.) Periculosum autem esset ut hoc iudicio cujuslibet committeretur, nisi forte propter evidens, & subito periculum, ut supra dictum est (ibid.) fit ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati immititur, ut scilicet in personis, vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret: propter quod Dominus dicit Luc. xxi. 42. Quis potest, est fidelis dispensator, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam?

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem commanem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis, sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus persone requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si sibi aliqua specialis gratia sit.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, in quantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod & mutuum non reddatur proditori, vel aliquid huiusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo sicut persona privata ad legem publicam, cui subscribitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille à quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis juris divini, quæ sunt à Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

QUÆSTIO XC VIII.

De lege veteri, in sex articulis divisâ.

Consequenter considerandum est de lege veteri: & primo de ipsa lege; secundo de præceptis ejus.

- Circa primum queruntur sex. Primo, utrum lex vetus sit bona. Secundo, utrum sit à Deo. Tertio, utrum sit à Deo medianibus Angelis. Quar-

- Quarto, utrum data sit omnibus. Quinto, utrum omnes obliget. Sexto, utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I. 318

Utrum lex vetus fuerit bona.

Inf. art. 2. ad 1. & 2. & Rom. vii. lect. 2. & 3. & Gal. iii. lect. 7. & 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. xx. 25. Dedit eis præcepta non bona, & judicia, in quibus non vivent. Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continent. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea. Ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. 111.) Sed lex vetus non fuit salutaris, sed magis mortifera, & nociva: dicit enim Apostolus Rom. vii. 8. Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem virobarum sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revivit; ego autem mortuus sum: & Rom. v. 20. Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea. Ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum & secundum naturam, & secundum humanam consuetudinem. Sed non habuit lex vetus: dicit enim Petrus Ad. xv. 10. Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus? Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

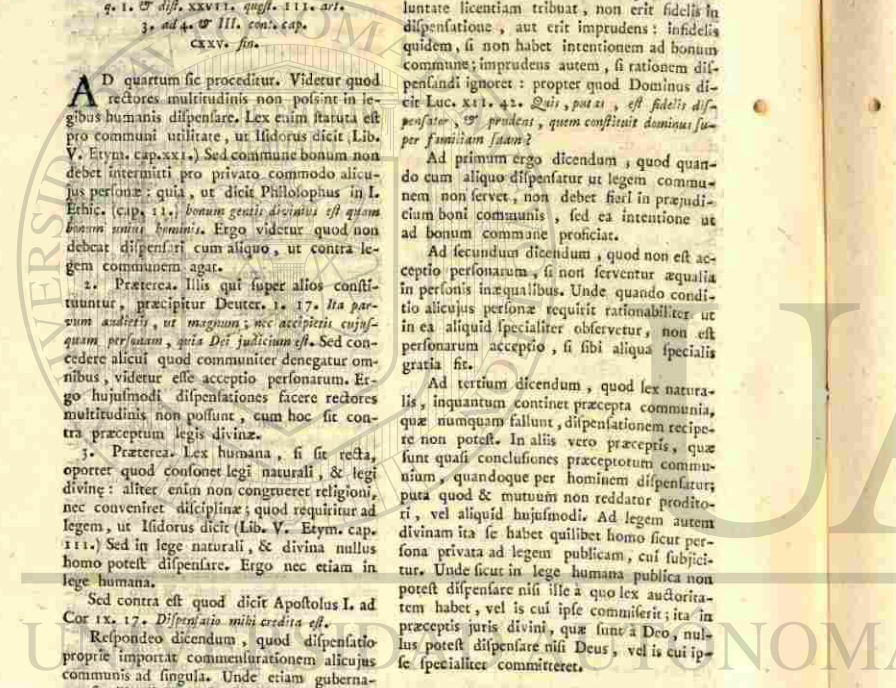
Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. vii. 12. Itaque lex quidem sancta est, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum.

Respondetur dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi recte. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato: Non concupisces rem proximi tui, quod ponitur Exod. xx. 17. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio Apostoli Rom. vii. 12. Cunctis illis, inquit, legi Dei secundum interiorum bonitatem: & iterum (ibid. 16.) Consensio legi, quantum bona est.

Sed notandum est, quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. (par. 4. lect. 16.) Est enim aliquid bonum perfectum, & aliquid bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficienter inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniat ad finem; non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducatur; sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat, imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum, quod est alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis: ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ: qui quidem finis impletur per quodcumque peccatum, & non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, & penam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ: quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus Sancti, per quam diffunditur caritas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. Gratia enim Dei vitæ æternæ, ut dicitur Rom. vi. 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit: reservabatur enim hoc Christo: quia ut dicitur Joann. 1. 17. lex per Moysen data est; gratia, & veritas per Jesum Christum facta est. Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. vii. 19. Nihil ad perfectum adduxit lex.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de præceptis ceremonialibus: quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi lex peccatores ostenderet. Unde signanter dicitur: Et iudicia, in quibus non vivent, id est per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: Et pollui eos in manibus suis, id est polluti ostendi, cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.

Ad secundum, dicendum, quod lex dicitur occidisse non quidem effecisse, sed occasionaliter ex sua imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde & Apostolus ibidem dicit: Occasionem acceptæ peccati per mandatum seduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quod lex subintravit, ut abundaret delictum; ut S. Th. Op. Tom. II.



ly ut teneatur consecutive, non casualiter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem à lege abundantius peccaverunt: tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit: magis enim concupiscentius quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod iugum legis servari non poterat sine gratiâ adjuvante, quum lex non dabit. Dicitur enim Rom. ix. 16. *Non est volentis, neque currentis, scilicet velle, & currere in præceptis Dei, sed misericordiam Dei.* Unde in Psal. cxviii. 32. dicitur: *Viam mandatorum tuorum cæcori, cum dilatasti cor meum, scilicet per donum gratiæ, & caritatis.*

ARTICULUS II. 519

Utrum lex vetus fuerit à Deo.

Ist. quæst. cvii. art. 2. ad 3. & art. 4. ad 3. & quæst. cvii. art. 1. corp. fin. & III. Par. quæst. cxlii. art. 4. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit à Deo. Dicitur enim Deut. xxxiii. 4. *Dei præcepta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. præc. & quæst. xcii. art. 3.) Ergo lex vetus non fuit à Deo.

2. Præterea. Eccl. iiii. 14. dicitur: *Dicit quid omnia opera quæ fecit Deus, perfectiora in æternum.* Sed lex vetus non perseveravit in æternum: dicit enim Apostolus ad Heb. vii. 18. *Reprobatio fit quidem præcedenti mandati propter infirmitatem ejus, & inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit à Deo.

3. Præterea. Ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo ad Deum, cui nullus est similis in legislatore, ut dicitur Job xxxvi. 22. non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea. I. ad Timotheo. i. 4. dicitur, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est à Deo.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xv. 6. loquens Judæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras:* & paulo ante præmittitur: *Non est pater tuum, & mater tuam:* quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est à Deo.

(a) *Vulgata* custodiebantur. (b) *Vulgata* advertebat se divisum esse.

Respondeo dicendum, quod lex vetus à bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo testimonium Christo perhibendo: unde ipsi Luc. ult. 44. *Operes imple in omnia que scripta sunt in lege, & in Prophetis, & in Prophetis de me:* & Joan. v. 46. *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan & mihi: de me enim ille scripsit.* Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines à cultu idolatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, à quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit ad Galat. iiii. 23. *Primum quam venerit fides, sub lege (a) custodiebantur concinns in eam fidem que revelanda erat.* Manifestum est autem quod ejusdem est dissonare ad finem, & ad finem perducere: & dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos: non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat efficiendus, secundum illud Matth. xii. 26. *Si Sathanus Sathanam ejicit, (b) divisum est regnum ejus.*

Et ideo ab eodem Deo à quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem: ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter: & talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit ad Galat. iiii. 24. *Lex pedagoga noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent: & hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatum tempore perfectionis gratiæ, non tamquam mala, sed tamquam infirma, & inutilis profecto tempore: quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adducit lex.* Unde ad Galat. iiii. 23, dicit Apostolus: *Ubi venit fides, jam non sumus sub pedagogo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxix. artic. 4.) Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur: ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dum homines prementes de se peccatores se inventerent, humilitati recurrebant ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur: & sic Deus non deficiebat hominibus quia daret eis salutis auxilia.

minibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur: & sic Deus non deficiebat hominibus quia daret eis salutis auxilia.

ARTICULUS III. 520

Utrum lex vetus data fuerit per Angelos.

Ist. art. 6. arg. Sed contra. Iste vii. com. 3. & Gal. iiii. lect. 7. & Col. iii. lect. 4. & Heb. i. & cap. 12. fin. & cap. 9.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate à Deo. Angelus enim nuntius dicitur; & sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud Psal. cii. 20. *Benedicite Domino comes Angeli ejus, ministri ejus.* Sed vetus lex à Domino tradita esse perhibetur: dicitur enim Exod. xx. 1. *Locutusque est Dominus sermone hoc: & postea subditur: Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter reperitur in Exodo, & in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data à Deo.

2. Præterea. Sicut dicitur Joan. i. 17. *Lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediate accepit à Deo: dicitur enim Exod. xxxiii. 11. *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solent (a) amicus ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediate data est à Deo.

3. Præterea. Ad solum Principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est (quæst. xc. artic. 3.) Sed solus Deus est princeps salutis animarum; Angeli vero sunt *administratores spiritus*, ut dicitur ad Heb. i. 14. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Galat. iiii. 19. *Lex data est per Angelos in manu Mediatoris:* & ad. vii. 53. dicit Stephanus: *Accipistis legem in dispositione Angelorum.*

Respondeo dicendum, quod lex data est à Deo per Angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat in iv. cap. celest. Hierar. (ante med.) quod *divina debent deferri ad homines, mediantibus Angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit.

Dicitur est enim (art. i. huj. quæst.) quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatis, & artibus ordinatis,

quod ille qui est superior, principalem, & perfectum actum operatur per se ipsum; ea vero que disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compingit navem per se ipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem veteris per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Heb. i. 2. probat eminentiam novæ legis ad veterem: quia in novo testamento locutus est nobis Dominus in Filio suo; in veteri autem testamento est sermo factus per Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in principio Moralium (in præf. cap. 1. à med.) *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus invenitur loquendo servabat; Dominus autem dicitur, quia interior presens loquendi efficaciam ministrabat:* & inde est etiam quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xxvii. paulo post princ.) in Exodo, dicitur, *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem:* & paulo post subditur. *Offende mihi gloriam tuam servabat ergo quod videbat, & quod non videbat, desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, & ita non immediate ab eo inferebatur. Quod ergo dicitur, quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen esse ad se loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, id est per Angelum, & nubem, ei loqueretur, & apparet: vel per visionem faciei intelligitur quædam eminentem contemplatio, & familiaris infra essentia divinæ visionem.

Ad tertium dicendum, quod solus Principis est sua auctoritate legem instituire; sed quandoque legem instituit per alios promulgat: & ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

(a) *Vulgata* homo.

AR.

ARTICULUS IV. 522

Utrum lex veteris dari deberet soli populo Iudeorum.

Inf. art. 5. cor. & Ill. dist. xxv. quest. 11. art. 2. quest. 2. ad 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Iudeorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, que futura erat per Christum, ut dictum est (art. preced.) Sed salus illa non erat futura solum in Iudeis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Ila. xlii. 6. Patrum est ut sit mihi servus ad suscitandum tribum Jacob, & faceret Israel convertentem: dedi te in lucem gentium, ut sit salus mea usque ad extremum terrę. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, & non uni populo tantum.

2. Præterea. Sicut dicitur ad. x. 34. non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet Deum, & facit iustitiam, & acceptus est illi. Non ergo magis uni populo quam aliis vitam salutis debuit aperire.

3. Præterea. Lex data est per Angelos, sicut iam dictum est (art. præc.) Sed ministeria Angelorum Deus non solum Iudeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccli. xlvii. 14. In unquamque gentem propius vestra. Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, que minus sunt curę Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est quod dicitur Rom. 111. 1. Quid ergo amplius Iudę est? ... Malum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illi: quia Dei & in Psal. cxlvii. xx. dicitur: Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestavit ei.

Respondendo dicendum, quod posset una ratio assignari, quare potius populo Iudeorum data sit lex quam aliis populis: quia, aliis populis ad idololatram declinantibus, solus populus Iudeorum in cultu unius Dei remansit: & ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus darentur.

Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam ad idololatram declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. xxxi. & Amos v. 25. Namquid hostium, & sacrificium obtulisti mihi in deserto quadragesima annis, domus Israel, & portasti tabernaculum Moloch Deo vestro, & imaginem idolorum vestrorum, sicut Dei vestri, que fecistis

(a) Vulgata Sancti estote.

vobis? Expresse etiam dicitur Deut. ix. 6. Scitis, quod non propter iustitiam tuam Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissima esset tibi si populus. Sed ratio ibi præmittitur; Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac, & Jacob. Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus ad Galat. 111. 16. dicens: Abraham dicitur fuisse promissiones, & semini ejus. Non dicit, Semini tui, quasi in multis, sed quasi in uno, & semini tuo, qui est Christus. Deus igitur & legem, & alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasceretur erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Levit. xix. 2. (a) Sancti eritis, quia ego sanctus sum. Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abraham, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus femine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione, & vocatione. Unde dicitur Ila. xli. Quis suscitavit ab Oriente Iosum, vocavit eum ut sequeretur se? Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, & populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. iv. 36. Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, & elegit semen eorum post illos.

Si autem rursus queratur, quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, & non alium, conveniet respondere Augustini, quam dicit super Joan. (tract. xxvi. paulo post princ.) Quare hunc trahat, & illum non trahat noli velle judicare, si non vis errare. Ad primum ergo dicendum, quod quavis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom. ix. 4. Quorum, scilicet Iudeorum, est adoptio filiorum, & testamentum, & legislatio, quorum patres, & ex quibus Christus est secundum carnem.

Ad secundum dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his que ex debito dantur; in his vero que ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, & non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, & non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutari autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia: unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde

Unde Augustinus dicit in Lib. de prædest. sanctorum (cap. viii. aliquant. à princ.) Omnes que Deus docet, misericordia docet; qui autem non docet, iudicio non docet: hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratie subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur: inter que sunt ministeria Angelorum, que ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; & etiam corporalia subsidia, que non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud Psal. xxxv. 8. Homines, & iumenta servabis Domine.

ARTICULUS V. 522

Utrum omnes homines obligantur servare legem veterem.

2. 2. quest. lxxxv. art. 4. ad 1. & Ill. dist. xxv. quest. 11. a. 1. ad 3. & Rom. 114. lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim funditur Regi, oportet quod subdatur regi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terre, ut in Psal. xvi. dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea. Iudei salvari non poterant, nisi legem veterem observarent: dicitur enim Deuter. xxvi. 17. Maledictus qui non permanet in servandis legis hujus, nec eis opere perfici. Si igitur alii homines sine observantia legis veteris possent salvari, peior fuisset conditio Iudeorum quam aliorum hominum.

3. Præterea. Gentiles ad ritum Judaicum, & ad observantiam legis admittebantur: dicitur enim Exod. xli. 48. Si quis peregrinorum in vestram solvatis transire coloniam, & facere phise Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, & tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terra. Frustra autem ad observantiam legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit 114. cap. epl. Hierarch. (post med.) quod multi Gentium per Angelos sunt redacti in Deum. Sed constat quod Gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

Respondendo dicendum, quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturalis, & superaddibat quædam propria præcepta.

Quantum igitur ad illa que lex vetus continebat de lege nature, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege nature; sed quantum ad illa que lex vetus superaddedit, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Iudeorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. præc.) data est populo Iudeorum, ut quædam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio; ad que laici non obligantur; similiter & religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad que seculares non obligantur; & similiter ad quædam specialia obligabatur populus iste ad que alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deuter. xxvi. 17. Profectus eris, & a lege veteris coram Domino Deo tuo. Et propter hoc etiam quædam professione utebantur, ut patet Deuter. xxvi. 3. Profectus eris coram Domino Deo tuo, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque subdatur Regi, obligatur ad legem eius observandam quam omnis communiter proponit; sed si instituat aliqui observanda à suis familiaribus ministris, ad hæc ceteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quod homo quanto Deo magis conjungitur, tanto efficacius melioris conditionis: & ideo quanto populus Iudeorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat: unde dicitur Deuter. xv. 8. Quæ est alia gens sic inclinata, ut habeat ceteris & iustasque iudicia, & universam legem? Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, & religiosi quam seculares.

Ad tertium dicendum, quod Gentiles perfectius, & securius saltem conquirebantur sub observantia legis quam sub sola lege naturali; & ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, & seculares ad religionem; quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI. 523

Utrum lex veteris convenienter data fuerit tempore Moysi.

Ill. P. quest. lxxi. art. 2. & IV. dist. 14. quest. 1. art. 2. quest. 4. cor. & Gal. 111. lect. 7.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, que erat futura per Christum, si-

cut

Et hoc rationabiliter: nam sicut intentio principalis legis humane est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio divine legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccl. xlii. 19. *Omne animal diligit simile sibi*, impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. xix. 2. *Sicuti eritis, quantum ego sanctus sum*. Bonitas autem hominis est virtus, *quæ facit bonum habitorem*. Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari: & hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege natura, non tamquam ab ea omnino aliena, sed tamquam et aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quod legi divine conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis nature non poterat errare in universalibus; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis nature, multorum ratio oberrabat; ita ut quedam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divine; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum) sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum) ad excludendum rationis humane errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus probat in Lib. de spiritu & littera. (cap. xiv.) etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ARTICULUS III. 416

Utrum lex vetus contineat præcepta ceremonialia præter moralia.

Inf. art. 4. & 9. corp. & quæst. ci. art. 1. 2. & 4. corp. & quæst. ciii. art. 3. corp. & ad 3. & quæst. civ. art. 4. & 2. 2. quæst. xxii. art. 1. ad 2. & quæst. 11. art. 3. corp. & quæst. 1v. art. 13. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta ceremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 3.) Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea. Præcepta quæ dicuntur ceremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) *divina natura cultum, ceremoniamque affert*. Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. præc.) videtur quod præcepta ceremonialia non sint distinguenda à moralibus.

3. Præterea. Præcepta ceremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in II. de doctr. christi. (cap. 111. & xiv.) *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*. Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta ceremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deut. iv. 13. *Decem verba, quæ scripsi in duobus tabulis lapideis, mihi quæ mandavit in illo tempore ut docerem vos ceremonias, & iudicia, quæ factæ debuerunt*. Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta ceremonialia.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humane non curaverunt aliquid instituire de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum: & propter hoc etiam multa confixerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu Gentilium. Sed lex divina è converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo

ia

ARTICULUS IV. 527

Utrum præter præcepta moralia, & ceremonialia, sit etiam præcepta judicialia.

Inf. art. 5. corp. & quæst. ci. art. 1. corp. & quæst. ciii. art. 1. corp. & quæst. civ. art. 1. & 2. 2. quæst. lxxviii. art. 1. corp. & quæst. cxxii. art. 1. ad 2. & III. con. cap. cxxviii. & quæst. 11. art. 8. corp. & quæst. 1v. art. 1. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod præter præcepta moralia, & ceremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum (Lib. VI. cap. 11. & Lib. X. cap. 11. & Lib. XIX. cap. xviii.) *quod in lege veteri sunt præcepta vite agende, & præcepta vite significande*. Sed præcepta vite agende sunt moralia, præcepta autem vite significande sunt ceremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea. Super illud Psalm. cxxviii. *A iudiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa (ord. Calsiod.) „id est ab his quæ constituiti regulam vivendi.“ Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia, non sunt distinguenda à moralibus.

3. Præterea. Iudicium videtur esse actus iustitiæ, secundum illud Psalm. xciii. 13. *Quisquisque iustitia convertatur in iudicium*. Sed actus iustitiæ, sicut & actus ceterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; & sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 1. *Hæc sunt præcepta, & ceremoniæ, atque iudicia*. Præcepta autem anonomaliter dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia, & ceremonialia sunt etiam judicialia.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. & 3. hujus quæst.) (ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem, & ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis nature, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam, vel humanam: quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta ceremonialia; sic & determinatio communis præcepti de iustitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia.

Et secundum hoc oportet tria præcepta

Mmm 2 16

in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare, & amare sed etiam per quosdam exteriora opera; quibus homo divinam servitutem proficitur: & ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus *ceremonia* vocatur, quasi *omnia*, id est *donâ cereis*, quæ dicebatur Dea frugum, eo quod (a) primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur: sive, ut Maximus Valerius refert (Lib. I. cap. 1. num. 10.) nomen *ceremoniæ* introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, à quodam oppido juxta Romam, quod *Cere* vocabatur, eo quod Roma capta à Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt, & reverentissime habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter ceremonialia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum: & ideo etiam de his continet præcepta lex veteri hominibus data.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xciv. art. 4.) præcepta legis nature communia sunt, & indigent determinatione. Determinantur autem & per legem humanam, & per legem Divinam. Et sicut ipse determinationes quæ sunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege nature, sed de jure positivo; ita ipse determinationes præceptorum legis nature quæ sunt per legem divinam, distinguuntur à præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem nature. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis, & talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta ceremonialia: & ideo præcepta ceremonialia distinguuntur à præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit 1. cap. cæl. Hier. (post med.) *divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus*. Ipse autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimitur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoris locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta ceremonialia.

S. Tho. Op. Tom. II.

(a) Al. prima, item primæ.

legis veteris ponere; scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *ceremonialia*, quæ sunt determinationes cultus divini; & *judicialia*, quæ sunt determinationes iustitiæ inter homines observanda.

Unde cum Apostolus Rom. vii. dixisset, quod *lex est sancta*, subiungit, quod *mandatum est iustum*, *bonum*, & *sanctum*; iustum quidem quantum ad *judicialia*; sanctum quantum ad *ceremonialia* (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, id est honestum, quantum ad *moralia*.

Ad primum ergo dicendum, quod tam præcepta *moralia*, quam etiam *judicialia* pertinent ad directionem vite humane; & ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vite agendæ.

Ad secundum dicendum, quod *iudicium* significat executionem iustitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta *judicialia* communicant in aliquo cum *moralibus*, inquantum scilicet à ratione derivantur; & in aliquo cum *ceremonialibus*, inquantum scilicet sunt quedam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub iudicis comprehenduntur præcepta *judicialia*, & *moralia*, sicut dicitur Deuter. x. 1. *Audi Israel ceremonias, atque iudicia*; quandoque vero *judicialia*, & *ceremonialia*, sicut dicitur Lev. xviii. 4. *Facies iudicia mea, & præcepta mea servabitur*; ubi *præcepta* ad *moralia* referuntur, *iudicia* vero ad *judicialia*, & *ceremonialia*.

Ad tertium dicendum, quod actus iustitiæ in generali pertinet ad præcepta *moralia*; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta *judicialia*.

ARTICULUS V. 528

Utrum aliqua alia præcepta continentur in lege veteri, præter *moralia*, *judicialia*, & *ceremonialia*.

Sup. art. 4. corp. & quod. 1. art. 8. corp. & Gal. v. lect. 5. & Hebr. vii. lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia præcepta continentur in lege veteri, præter *moralia*, *judicialia*, & *ceremonialia*. *Judicialia* enim præcepta pertinent ad actum iustitiæ quæ est hominis ad hominem; *ceremonialia* vero pertinent ad actum religionis, quæ Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, & aliæ plures, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 5.). Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deuter. xi. 1. dicitur: *Amis Dominum Deum tuum, & obsequia ejus præcepta, & ceremonias, & iudicia, atque mandata*. Sed præcepta pertinent ad *moralia*, ut dictum est (art. præc.) Ergo præter *moralia*, *judicialia*, & *ceremonialia*, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea, Deuter. vi. 17. dicitur: *Custodi præcepta Domini Dei tui, & testimonia, & ceremonias quas tibi præcepit*. Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea, in Psalmo cxviii. 93. dicitur: *In gratiam non obliviscer justificationes tuas*; Glossa (interl.), id est legem. Ergo præcepta legis veteris non solum sunt *moralia*, *ceremonialia*, & *judicialia*, sed etiam *justificationes*.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 1. *Hæc sunt præcepta, ceremonias, atque iudicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis*; & hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

Respondetur dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tamquam præcepta, aliqua vero tamquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, & ex utilitate impletionis: quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti, aut fuga alicujus mali. Oportuit igitur in veteri lege proponi quedam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deuter. vi. 4. *Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est*; & illud Genes. 1. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Et hujusmodi dicuntur *testimonia*. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quedam præmia observantibus legem, & pœnæ transgredientibus, ut patet Deut. xxviii. 1. *Si audieris vocem Domini Dei tui . . . facies te excelsum cunctis gentibus, &c.* Et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundum quod Deus aliquos iuste punit, vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debitam rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis; aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus in V. Ethic. (cap. vii.) distinguit duplex iustum, scilicet, *moralis*, & *legale*. Debitum autem morale est duplex: dicitur enim ratio aliquid faciendum, vel tamquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tamquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur; & secundum hoc quædam moralium præcise præcipiuntur, vel prohibentur in lege, sicut *Non occides*, *Non furivis*, *Quædam vero præcipiuntur, vel prohibentur, non qua-*

quasi præcise debita, sed propter melius; & ista possunt dici *mandata*; quia quædam inductionem habent, & persuasivem, sicut illud Exod. xxiii. 16. *Si signus accepit vestimentum à proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*; & aliqua similia. Unde Hieronymus dicit (in princ. procem. in Marc. & hab. in Gloss.) quod in *præceptis est iustitia*, in *mandatis vero caritas*. Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad *judicialia*, in rebus autem divinis ad *ceremonialia*. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam, vel præmia, dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quædam divine iustitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici *justificationes*, inquantum sunt quedam executiones legalis iustitiæ. Possunt etiam altera mandata à præceptis distinguui; ut *præcepta* dicuntur quæ Deus per seipsum iussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis præcepta continentur sub *moralibus*, *ceremonialibus*, & *judicialibus*; alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est (hic sup.)

Ad primum ergo dicendum, quod sola iustitia inter alias virtutes importat rationem debiti. Et ideo *moralia* intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam, ejus etiam quedam pars est religio, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Unde iustum legale non potest esse aliquid præter *ceremonialia*, & *judicialia* præcepta.

Ad alia patet responso per ea quæ dicta sunt (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 529

Utrum lex veteri debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones, & comminationes.

Sup. quæst. xci. art. 5. corp. & iij. quæst. cviii. art. 1. ad 2. & iii. dist. xv. art. 2. corp. & art. 4. et Rom. vii. lect. 3. et cap. x. et ii. Corinth. x. lect. 6.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex veteri non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones, & comminationes. Intentio enim legis divine est ut homines Deo subdat per timorem, & amorem; unde dicitur Deut. x. 12. *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut times Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum*; Sed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo:

dicit enim Augustinus in Lib. lxxxviii. Q. (quæst. xxxvi. circ. princ.) quod *venenum caritatis est cupiditas*. Ergo promissiones, & comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod legem probabilifera facit, ut patet per Philosophum in II. Politic. (impliciti cap. vii.)

2. Præterea, Lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes, & promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium iustitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit bonis, & malis. Sed sicut dicitur Eccles. ix. 2. *Universis aque cœcum iustus, impius, bonus, & malo, mundo, & immundo, immolenti vitulos, & sacrificia continentem*. Ergo temporalia bona, vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ, vel præmia mandatorum legis divine.

Sed contra est quod dicitur Mat. 1. 19. *Si volueritis, & audieritis me, bona terre comedetis: quod si nolueritis, & me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos*.

Respondetur dicendum, quod sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad attendendum conclusionibus per media syllogistica; ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantiam præceptorum per pœnas, & præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinare in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliis quibus puerilibus munusculis.

Dictum est autem supra quæst. xcvi. art. 1. 2. & 3. quod lex veteri disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; & ideo populus ille comparatur pueri sub pædagogico existenti, ut patet Galat. iiii. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Philipp. iiii. 14. *Quæ quidem retro sunt, obliviscens, ad ea quæ priora sunt, me extendo . . . Quicumque ergo perfecti sumus, hæc servamus*. Imperfectorum est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perverforum autem est quod in temporalibus bonis finem constituent.

Unde legi veteri convalescebat ut per tempore-

poralia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum; manducaret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas, quæ homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis contrarium; sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quedam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalmi XLV. 19. *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus premiis, vel penis per homines inducendis; lex vero divina ex premiis, vel penis exhibendis per Deum; & in hoc procedit per media actionis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quando legem observabant; & statim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam iustitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, & eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, eorum habebant in temporalibus deficiam, & à Deo elongatam, secundum quod dicitur Iesai. XXIX. 13. *(a) Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est à me.*

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis,

in duodecim articulis divisâ.

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis: & primo de præceptis moralibus; secundo de ceremonialibus; tertio de judicialibus.

Circa primum quaruntur duodecim.

Primo, utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ.

Secundo, utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.

Tertio, utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

Quarto, de distinctione præceptorum decalogi.

Quinto, de numero eorum.

Sexto, de ordine.

Septimo, de modo tradendi ipsa.

Octavo, utrum sint dispensabilia.

(a) Sic refertur Matth. XV. 8. at loc. cit. Appropinquat populus iste ore suo, & labiis suis glorificat me; cor autem ejus longe est à me.

Nono, utrum modus observandi virtutum cadat sub præcepto.

Decimo, utrum modus caritatis cadat sub præcepto.

Undecimo, de distinctione aliorum præceptorum moralium.

Duodecimo, utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I. 530

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

Sup. quæst. XLIX. art. 3. ad 2. & art. 4. corp. & inf. quæst. CIV. art. 1. corp. & Marc. XIII. com. 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. XVI. 9. *Adidit illi disciplinam, et legem viæ benedixit illi.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea. Lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ: quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes: hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea. Sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita & fides: unde etiam dicitur ad Gal. V. 6. quod fides per dilectionem operatur. Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 11. 14. quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt: quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

Respondendo dicendum, quod præcepta moralia à ceremonialibus, & judicialibus, sunt distincta. Moraliam sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi con-

congruunt; mali autem, qui à ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculative procedit à naturali cognitione primotum principiorum; ita etiam omne iudicium rationis practice procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (quæst. XCIV. art. 2. & 4.) ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari, vel reprobari per illa communia, & prima principia. Quædam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cupiditas, sed sapientium; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos Philosophos. Quædam vero sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ iudicium aliquid à naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode.

Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturali cujuslibet hominis dijudicat esse faciendâ, vel non faciendâ; sicut *Honora patrem tuum, & matrem, & Non occides, Non furum facies*: & hujusmodi sunt absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus iudicantur esse observanda: & ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores à sapientibus instruantur, sicut illud, *Coram cano capite cunctorum, & honora personam senis*, & alia hujusmodi. Quædam vero sunt ad quæ iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam eruditur de divinis, sicut est illud, *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem: Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. 531

Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.

Sup. quæst. XLIX. art. 3. ad 2. & art. 4. corp. & inf. quæst. CIV. art. 1. corp. & Matt. XII. com. 11.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis justificatio nominatur,

secundum illud Psalmi CXVII. 8. *Justificatus est effectus.* Sed justificatio est executio iustitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiæ.

2. Præterea. Id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad eandem iustitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiæ.

3. Præterea. Omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus (Lib. V. Etym. cap. XXII) Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. & 11. & XII.) Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus iustitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in Lib. de Parad. cap. VII. ante mod.) quod *peccatum est transgressio legis divinæ, & spiritum insubediens mandatorum.* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondendo dicendum, quod cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (quæst. XC. art. 2) necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communicatum. Unde Philosophus in sua Polit. (Lib. III. cap. IX. & Lib. IV. cap. 1.) docet, quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur à Rege, & alias in ea quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communicatis ad quam ordinauntur lex humana, & ad quam ordinauntur lex divina. Lex enim humana ordinauntur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinauntur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiæ, quæ est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta nisi de actibus iustitiæ: & si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiæ, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. 1. ad med.) Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in presenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo congruit ratione, sive mente, in qua est Dei imago: & ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinantur bene actus rationis in seipsis; virtutes autem mor-

poralia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum; manducaret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas, quæ homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis contrarium; sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quedam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalmi XLV. 19. *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus premiis, vel penis per homines inducendis; lex vero divina ex premiis, vel penis exhibendis per Deum; & in hoc procedit per media alicui.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quando legem observabant; & statim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam iustitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, & eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, eorum vitam in temporalibus defixerunt, & à Deo elongatam, secundum quod dicitur Iesai. XXIX. 13. *(a) Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est à me.*

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis,

in duodecim articulis divisâ.

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis: & primo de præceptis moralibus; secundo de ceremonialibus; tertio de judicialibus.

Circa primum quaruntur duodecim.

Primo, utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ.

Secundo, utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.

Tertio, utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

Quarto, de distinctione præceptorum decalogi.

Quinto, de numero eorum.

Sexto, de ordine.

Septimo, de modo tradendi ipsa.

Octavo, utrum sint dispensabilia.

(a) Sic refertur Matth. XV. 8. at loc. cit. Appropinquat populus iste ore suo, & labiis suis glorificat me; cor autem ejus longe est à me.

Nono, utrum modus observandi virtutum cadat sub præcepto.

Decimo, utrum modus caritatis cadat sub præcepto.

Undecimo, de distinctione aliorum præceptorum moralium.

Duodecimo, utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I. 530

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

Sup. quæst. XLIX. art. 3. ad 2. & art. 4. corp. & inf. quæst. CIV. art. 1. corp. & Marc. XIII. com. 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. XVI. 9. *Adidit illi disciplinam, et legem viæ benedixit illi.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea. Lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ: quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes: hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea. Sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita & fides: unde etiam dicitur ad Gal. V. 6. quod fides per dilectionem operatur. Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 11. 14. quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt: quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

Respondendo dicendum, quod præcepta moralia à ceremonialibus, & judicialibus, sunt distincta. Moraliam sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi con-

congruunt; mali autem, qui à ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculative procedit à naturali cognitione primotum principiorum; ita etiam omne iudicium rationis practice procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (quæst. XCIV. art. 2. & 4.) ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari, vel reprobari per illa communia, & prima principia. Quædam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantialium, quas considerare diligenter non est cupiditas, sed sapientium; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos Philosophos. Quædam vero sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ iudicium aliquid à naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode.

Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturali cujuslibet hominis dijudicat esse facienda, vel non facienda; sicut *Honora patrem tuum, & matrem, & Non occides, Non furum facies*; & hujusmodi sunt absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus iudicantur esse observanda: & ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores à sapientibus instruantur, sicut illud, *Coram cano capite cunctorum, & honora personam senis*, & alia hujusmodi. Quædam vero sunt ad quæ iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam eruditur de divinis, sicut est illud, *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem: Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. 531

Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.

Sup. quæst. XLIX. art. 3. ad 2. & art. 4. corp. & inf. quæst. CIV. art. 1. corp. & Matt. XII. com. 11.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis justificatio nominatur,

secundum illud Psalmi CXVII. § *Justificatus est executio iustitiae.* Sed justificatio est executio iustitiae. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiae.

2. Præterea. Id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad eandem iustitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiae.

3. Præterea. Omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus (Lib. V. Ety. cap. XXII) Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. & 11. & XII.) Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus iustitiae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in Lib. de Parad. cap. VII. ante mod.) quod *peccatum est transgressio legis divinæ, & spiritum insubediens mandatorum.* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondendo dicendum, quod cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (quæst. XC. art. 2) necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communicatum. Unde Philosophus in sua Polit. (Lib. III. cap. IX. & Lib. IV. cap. 1.) docet, quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur à Rege, & alias in ea quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communicatis ad quam ordinauntur lex humana, & ad quam ordinauntur lex divina. Lex enim humana ordinauntur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinauntur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quæ est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta nisi de actibus iustitiae: & si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiae, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. 1. ad med.) Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in presenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo congruit ratione, sive mente, in qua est Dei imago: & ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinantur bene actus rationis in seipsis; virtutes autem mor-

morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones, & exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum; ita tamen quod quedam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quedam vero quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, in quantum iustum est ut homo obediat Deo, vel etiam in quantum iustum est quod omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; & secundum rationem huius debiti Philosophus assignat in V. Eth. (cap. ult.) quandam iustitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responso per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III. 532

Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

Inf. art. 11. q. 2. quæst. CXXII. art. 6. et 9. ad 2. et III. dist. XXXVII. art. 2. quæst. 1. corp. et 4. per tot. et inial. quæst. XIV. art. 2. ad 14. et quæst. VII. art. 17. ad 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim & principalia legis præcepta sunt, *Dilige Dominum Deum tuum, & Dilige proximum tuum*, ut habetur Matth. XXI. 37. Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea. Præcepta moralia non reducuntur ad præcepta ceremonialia, sed potius e converso. Sed inter præcepta decalogi est unum ceremoniale, scilicet *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Ergo omnia præcepta moralia non reducuntur ad præcepta decalogi.

3. Præterea. Præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus iustitiæ; ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed contra est quod Matth. v. super

illud, Beati estis, cum malaverint, &c. dicit Glossa. (ordin.) quod *Moses decem præcepta proponens, postea per partes explicat*. Ergo omnia præcepta legis sunt quedam partes præceptorum decalogi.

Respondeo dicendum, quod præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quod præcepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent quorum noticiam homo habet per seipsum à Deo. Huiusmodi vero sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; & iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescent. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum: illa scilicet quæ sunt prima & communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quæ per se nota, sicut quod homo nulli debet maleficere, & alia huiusmodi; & iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire: hæc enim conveniunt à Deo ad populum mediante disciplina sapientum.

Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimode. Nam illa quæ sunt prima, & communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo præcepta sunt prima & communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel fidem; & ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquod morale, in quantum scilicet per hoc precipitur, quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. XLV. 11. *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*; & secundum hoc inter præcepta decalogi computatur: non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est ceremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debili in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia; & ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus iustitiæ; & propter hoc actus iustitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV. 533

Utrum præcepta decalogi convenienter distinguantur.

Inf. art. 3. q. III. dist. XLVII. in exposit. III. princ.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latra enim est alia virtus à fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum: & hoc quod dicitur in principio decalogi, *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad fidem: quod autem subditur, *Non facies sculptile &c.* pertinet ad latram, ergo sunt duo præcepta, & non unum, sicut Augustinus dicit (quæst. XXXI. in Exod. à princ.)

2. Præterea. Præcepta affirmativa in lege distinguuntur à negativis, sicut *Honora patrem, & matrem & Non occides*. Sed hoc quod dicitur, *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur, *Non habebis deos alienos coram me*, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, & non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (loc. cit.)

3. Præterea. Apostolus ad Rom. VII. 7. dicit: *Concupiscentiam vestibam, nisi lex diceret, Non concupisces*; & sic videtur quod hoc præceptum, *Non concupisces*, sit unum præceptum. Non ergo debuit distinguí in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in Glossa super Exod. (loc. cit.) ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, & septem ad proximum.

Respondeo dicendum, quod præcepta decalogi diversimode à diversis distinguuntur. Helychius enim Levit. XXVI. (Lib. VII. comment. cap. XXVI.) super illud: *Decem mulieres in uno cibano coquebant panes*, dicit, præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis: quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum: ut primum sit, *Ego sum Dominus Deus tuus*; secundum sit, *Non habebis deos alienos coram me*; & sic etiam distinguit hæc duo Helychius super illud, *Propter duas iniquitates tuas*. Tertium vero præceptum esse dicit, *Non facies nisi sculptile*; quartum vero, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex; ut primum sit, *Honora patrem, & matrem tuam*; secundum, *Non occides*; tertium, *Non machaberis*; quartum, *Non furians facies*; quintum, *Non falsum testimonium dices*; sextum, *Non concupisces*.

Sed primo hoc videtur inconveniens quod

præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo quia cum scriptum sit Matth. VI. 24. *Nemo potest ducere dominum servare, cuiusdem rationis esse videtur, & sub eodem præcepto cadere, Ego sum Dominus Deus tuus, & Non habebis deos alienos.*

Unde Origenes (hom. VII. in Exod.) distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum vero ponit, *Non facies sculptiles*; tertium vero, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; quartum, *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Alia vero sex ponit, sicut Helychius.

Sed quia facere sculptile, vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colatur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcipit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. XXV.), convenientius Augustinus (loc. sup. cit.) ponit sub uno præcepto, *Non habebis deos alienos; & Non facies sculptile*. Similiter etiam con cupiscentia uxoris alienæ ad comminationem pertinet ad *concupiscentiam carnalis*. Concupiscentia autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinet ad *concupiscentiam oculorum*. Unde etiam Augustinus (ibid.) ponit duo præcepta de non concupiscentia rem alienam, & uxorem alienam; & sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, & septem in ordine ad proximum: & hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod latra non est nisi quedam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latra, & alia de fide. Potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latra quam de fide: quia præceptum fidei presupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem; & promulgatione non indigent; ita etiam & hoc quod est credere in Deum, est primum, & per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere, quia est*, ut dicitur ad Heb. XI. 6. Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum, quod præcepta affirmativa distinguuntur à negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso; & propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est, *Non factum facies*, & de hoc quod est *conferre rem alienam, vel restituere eam*; & eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum,

Nun

& de hoc quod non credatur in alienos deos. Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione: & ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscenti loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscenti, ideo Augustinus (loc. sup. cit.) distinguit diversæ præcepta de non concupiscenti: differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum, vel concupiscentiæ, ut Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. v.)

ARTICULUS V. 534

Utrum præcepta decalogi convenienter enumerentur. III. dist. xxxviii. art. 2. quæst. 2. & III. con. cap. cxx. fin. & cxxi.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit (Lib. de Parad. cap. vii. ante med.) est transgressio legis divini, & celestium imbecillitatis mandatorum. Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in præceptis decalogi non ponatur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum, & proximum, videtur quod insufficienter sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea. Sicut ad cultum Dei pertinet observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitate, & immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, & ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea. Sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cum dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Ergo peccatum blasphemiz, & falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea. Sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios: mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad caritatem, secundum illud I. Timoth. 1. 5. *Finis præcepti caritas est*. Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios, & alios proximos.

5. Præterea. In quolibet genere peccati

(a) Ita cum Theologis, & Nicolajo editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan. requiritur.

contingit peccare corde, & opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto, & adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur: *Non machaberis: Non furum facies*; & seorsum peccatum cordis, cum dicitur: *Non concupisces rem proximi tui, & Non concupisces uxorem proximi tui*. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii, & falsi testimonii.

6. Præterea. Sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscentiæ, ita etiam ex inordinatione irascibilitatis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur: *Non concupisces*. Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni per que prohiberetur inordinatio irascibilitatis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 10. 13. *Ospendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretur, & decem verba, que scripsit in duobus tabulis lapideis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huj. quæst.) sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quandam communitatem humanam; ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quandam communitatem, seu templum hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis socios, & participes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quedam præcepta ordinantia hominem ad Deum, & inde alia quedam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo, primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio simulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat: & quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur: *Non habebis deos alienos*. Reverentia autem ad dominum (a) requiritur, ut nihil injuriosum in eum committatur: & quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Simulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum, que ab ipso percipiunt subditi: & ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoria creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet & specialiter, & generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, hoc est

ut eis debitum reddat: & quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem inferitur nocumentum proximo quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consentitiam personam; & hoc prohibetur per hoc quod dicitur: *Non occides*: quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem proli; & hoc prohibetur, cum dicitur: *Non machaberis*: quandoque autem in rem possessam, que ordinatur ad utrumque; & quantum ad hoc dicitur: *Non furum facies*. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur: *Non concupisces*.

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus: unde ibi dicitur: *Non facies sculptile*. Secundum ad os: unde dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Tertium pertinet ad cor: quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum.

Vel secundum Augustinum (conc. 1. in Psalm. xxxi. ante med.) per primum præceptum reveretur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam, per tertium ejus bonitatem, que sanctificatur, & in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei, & proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obcurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigeat; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei, & proximi: in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum, & ad Deum.

Aliiter potest dici, quod præcepta decalogi sunt illa que immediate populus recipit a Deo: unde dicitur Deuter. x. 4. *Scripsit in tabulis juxta id quod prius scripsit, verba decem, que locutus est ad vos Dominus*. Unde oportet quæ præcepta decalogi talia esse que statim in mentem populi cadere possint. Præceptum au-

(a) Ita cum Theologis & Nicolajo editi Patav. ann. 1712. Cod. Alcan. alique, edit. Rom. & Patav. ann. 1698. propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur. *Madalena legendum cunctis perhibetur pro prohibetur.*

tem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo, proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, & præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his que pertinent ad seipsum, & non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his que ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem allecuius divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præparati: & similiter propter hoc omnia sacrificia offerrebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum & præcipuum erat beneficium creationis quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. xx. 11. pro ratione hujus præcepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus celum, & terram, &c.* Inter omnia autem futura beneficia, que erant præfiguranda, præcipuum, & finale erat quies mentis in Deo, vel in presenti per gratiam, vel in futuro per gloriam; que etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isai. lvi. 13. *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, & vocaveris sabbatum delictum, & sanctum Domini gloriosum*. Hanc enim beneficia primo & principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliæ vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transientia; sicut celebratio Phasæ propter beneficium præteriti liberationis ex Ægypto, & propter futuram passionem Christi, que temporaliter transiit, indicens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermittis omnibus aliis solemnitatibus, & sacrificiis, de solo sabbato sic habet mentio inter præcepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Heb. vi. 16. *Humines per juramentum se jurant; & omnis controversia eorum finis ad confirmationem est juramentum*. Et ideo quia juramentum est omnibus commune, (a) propter hoc inordinatione circa juramentum, specialiter præcepto decalogi prohibetur. Peccatum vero falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos: unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi: quamvis etiam quantum

Non 2 ad

ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinae: una enim Glossa (scilicet interl.) exponit: „Non dices Christum esse creaturam.“

Ad quartum dicendum, quod statim ratio naturalis homini dicitur quod nulli injuriam faciat: & ideo precepta decalogi prohibentia nocuementum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dicitur quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis, & esse, & insuper educationis, & doctrinae: & ideo non ponitur sub precepto decalogi ut aliquid beneficium, vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus: parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso: filius etiam est aliquid patris, & patres amant filios ut aliquid ipsorum, sicut dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. xii. circ. princ.) Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua precepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad se ipsum.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterii, & utilitas divitiarum sunt propter se ipsa appetibilia, in quantum habent rationem boni delectabilia, vel utilis: & propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium, & falsitas sunt secundum se ipsa horribilia (quia proximus, & veritas naturaliter amantur) & non desiderantur nisi propter aliud: & ideo non oportuit circa peccatum homicidii, & falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xxxi. art. 1.) omnes passionibus irascibilis derivantur a passionibus concupiscentibus: & ideo in preceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio faciendae de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscentibus.

ARTICULUS VI. 535

Utrum convenienter ordinentur decem precepta decalogi.

III. dist. xxxvii. art. 2. quest. 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem precepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud I. Joan. 14. 20. *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima precepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter precepta decalogi ordinantur.

2. Praeterea. Per precepta affirmativa imperantur actus virtutum; per precepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium in comment. Pradicamentorum (simplic. Lib. IV. in cap. de opp. ad med.) *prae sunt extirpanda vitia quam inferantur virtutes*. Ergo inter precepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt precepta negativa quam affirmativa.

3. Praeterea. Precepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienter ordine precepta de non concupiscentia, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. xiii. 1. *Leg. a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed precepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est (art. 3. huj. quest.) Ergo convenienter ordinem habent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ibid. & art. 5. ad 1.) precepta decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius, & magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanae vitae, & societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per precepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum: sicut etiam in exercitiis, qui ordinatur ad decem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci; & hujus contrarium est gravissimum: secundum vero ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quae ordinantur in Deum primum occurrit quod homo fideliter et sub-

subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitio, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquis irreverentiam faciat duci: & hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficient inveniat.

In preceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quod magis repugnat rationi, & gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter precepta ordinantia ad proximum primo ponitur preceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero precepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum: gravius est enim, & magis rationi repugnans peccare opere quam ore, & ore quam corde; & inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo proli nasciturae; & adulterium gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis se undum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus; tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2. 2. quest. xxv. art. 1. & quest. xxvi. art. 1.) Et ideo precepta ordinantia ad Deum fuerunt praeroganda.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita & pater est principium quoddam essendi filio: & ideo convenienter post precepta pertinentia ad Deum ponitur preceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit, quando affirmativa, & negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Est enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inferenda virtutes, secundum illud Psal. xxxviii. 13. (2) *Declina a malo, & fac bonum*; & Mat. 1. 16. *Quisquis agere perverse, distulit bene facere*: tamen in cognitione prior est vitium quam peccatum, quia per vitium cognoscitur obliquum, ut dicitur in I. de Anima (text. 85.) Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Rom. v. dicitur: & secundum hoc preceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra posita est (in corp. art.) quia in preceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur preceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quod et si pecca-

tum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

ARTICULUS VII. 536

Utrum precepta decalogi convenienter tradantur.

III. dist. xxxvii. art. 2. quest. 1.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod precepta decalogi inconvenienter tradantur. Precepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, precepta autem negativa abstrahunt ab actibus virtutum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes, & vitia. Ergo in quolibet materia, de qua ordinat preceptum decalogi, debuit poni preceptum affirmativum, & negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa, & quaedam negativa.

2. Praeterea. Isidorus dicit (Lib. II. Etymol. cap. 2.) *quod omnis lex ratione constat*. Sed omnia precepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, & non solum in primo, & tertio precepto.

3. Praeterea. Per observantiam preceptorum meretur aliquis premia a Deo. Sed divina promissiones sunt de premiis preceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus preceptis, & non solum in primo, & quarto.

4. Praeterea. Lex vetus dicitur *lex timoris*, in quantum per comminationes peccatorum inducitur ad observationem preceptorum. Sed omnia precepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, & non solum in primo, & secundo.

5. Praeterea. Omnia precepta Dei sunt in memoria retinenda: dicitur enim Prover. 1. 11. *Describe ea in tabulis cordis tui*. Inconvenienter ergo in solo tertio precepto fit mentio de memoria: & ita videntur precepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quod dicitur Sap. xii. 21. *quod Deus omnia fecit in numero, pondere, & mensura*. Multo magis ergo in preceptis sui legis congruum modum tradendi servavit.

Respondeo dicendum, quod in preceptis divinae legis maxima sapientia continetur: unde dicitur Deuter. 10. 6. *Hae est vestra sapientia, & intellectus coram populo*. Sapientia autem est omnia debito modo, & ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod precepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius op-

oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum: non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album: quia ad plura se se extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendam injuriam, quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii, vel obsequii exhibendi illis à quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficium sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus, & pater, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. ult. à med.) Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quod illa præcepta que sunt pure moralia, habent manifestam rationem: unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur ceremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto, *Non facies sculptile*, & in tertio præcepto determinatur dies sabbati: & ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum, quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant: & ideo (a) in illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas: & ideo præcepto de honore parentum additur promissio: similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparetis utilitas, quam homines credunt se posse consequi per pactum cum demonibus intum.

Ad quartum dicendum, quod penæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X. Ethic. (cap. ult.) & ideo illis solum præceptis legis additur comminatio penarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; & similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti: & ideo primis duobus præceptis adiungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii preteriti: & ideo specialiter in eo fit mentio de memoria.

Vel quia præceptum de sabbato habet de-

terminationem adjunctam, que non est de lege nature: & ideo hoc præceptum specialiter admonitione indigit.

ARTICULUS VIII. 537

Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.

Sup. quæst. xcix. art. 5. cor. 2. quæst. civ. art. 4. ad 2. 1. dist. xlvii. art. 4. cor. 3. dist. xxxvii. art. 4. et IV. dist. xvii. quæst. 111. art. 1. quæst. 5. et mal. quæst. 111. art. 1. ad 7. et quæst. xv. art. 1. ad 8.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit, & mutabile est, sicut & natura humana, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. viii.) Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 6. & quæst. xcvi. art. 4.) Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensari in præceptis legis que homo statuit. Ergo cum præcepta decalogi sint instituta à Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed Prælati vice Dei funguntur in terris: dicit enim Apostolus II. ad Corinth. 11. 10. *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam Prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continentur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; puta cum secundum præceptum legis humane homines licite occidunt, puta malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum: dicitur enim I. Machab. 11. 41. *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnetis adversus eum.* Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est quod Isa. xxiv. 5. quidam reprehenduntur de hoc quod mutaverint jus,

Dispersionem fedus sempiternum: quod maxime videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari vel dispensationem non possunt.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 6. & quæst. xcvi. art. 4.) tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuscumque ordinatur primo quidem & principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem justitiæ, & virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, & ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dantur que continent ipsam conservationem boni communis, vel ipsam ordinem justitiæ, & virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris; & ideo indispensable sunt: puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque produceret civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliqui injuriam, vel male, hujusmodi præcepta essent indispensable; sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinatur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret prejudicium primis præceptis, que continent intentionem legislatoris; puta si ad conservationem rempublicæ statuere in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsesse, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.

Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, que ordinant ad Deum, continent ipsam ordinem ad bonum commune, & finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum: secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensable.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de jure naturali, quod continet ipsam ordinem justitiæ: hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam; sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit II. ad Timoth. 11. 13. *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suam justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideo in

hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinare se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundum que homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur; ut Augustinus dicit in I. de libero arbit. (cap. xv. ante med.) Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furum, vel rapina; que præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum filios, non fuit furum, quia hoc eis debebatur ex sententiâ Dei. Similiter & Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium: quia debitum erat cum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ, & mortis: ipse enim est qui penam mortis infligit omnibus hominibus justis; & injustus pro peccato primi parentis in cuius sententiâ si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus: Et similiter etiam Oles accessit ad uxorem fornicariam, vel mulierem adulteram, non est inchoatus nec fornicatus: quia accessit ad eam que sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi quantum ad rationem justitiæ, quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc, vel illud sit homicidium, furum, vel adultrium, aut non) hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet que a solo Deo sunt instituta; sicut in matrimonio; & in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his que sunt commissa hominum jurisdictioni: quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa exceptio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth. 23. 23. *Quia si signa et prodigia faceret in celo, et in terra, non esset hic populus iste, qui dicit se servare sabbatum, sed non servat eum, sed facit etiam alia que non sunt in scriptura.* Et dicitur in eodem loco, *Quia si signa et prodigia faceret in celo, et in terra, non esset hic populus iste, qui dicit se servare sabbatum, sed non servat eum, sed facit etiam alia que non sunt in scriptura.*

(a) *Nicolajus omittit in.*

ARTICULUS IX. 338

Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.

Sup. quæst. xcvi. art. 3. ad 2. & 2. quæst. xlii. art. 4. ad 1. & art. 8. cor. & II. dist. xxviii. art. 3. cor. & IV. dist. xv. quæst. 111. art. 4. quæst. 1. ad 3. & mal. 9. 11. art. 5. ad 7.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, & fortiter fortia, & similiter de aliis virtutibus. Sed Deuter. xv. 20. præcipitur: *Iuste quod iustum est (a) exequeris.* Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea. Illud maxime cadit sub præcepto quod est de intentione legislatoris. Sed in iustitia legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. ad med. & Lib. I. cap. 1x. & cap. xlii.) Virtuosus autem est virtuosè agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea. Modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie, & delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divine: dicitur enim in Psalm. xcix. 1. *Servite Domino in letitia:* & II. ad Corinth. ix. 7. *Non ex tristitia, aut ex necessitate: hilariter enim enim datorem diligit Deus.* ubi Glossa (ordinat. August. in Psalm. xcix. ante med.) dicit: *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; & tunc bene facis: si autem cum tristitia facis, sit de te, non tu facis.* Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra. Nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. 1v.) Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quicquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 3. ad 3.) præceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenæ, ut dicitur in X. Ethic. (cap. ult.) Nam illud proprie cadit sub præcepto legis pro quo poena legis infligitur. Ad instituentem autem poenam aliter se habet lex divina, & aliter lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi

pro illis de quibus legislator habet iudicare: quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus: quia *hominem videns ea quæ parent, ut dicitur I. Regum xvi. 7.* Sed solius Dei, qui est lator legis divine, est iudicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalm. vii. 11. *Scrutans corda, & renes Deus.*

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur à lege humana, & divina; quantum ad aliquid autem à lege divina, sed non à lege humana; quantum ad aliquid vero nec à lege humana, nec à lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. 1v.) Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. Hoc autem diiudicatur & à lege divina, & à lege humana: quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam, vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens, vel eligens, & propter hoc eligens: in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis, & intentionis, de quibus supra dictum est (quæst. viii. & xii.) Et ista duo non diiudicantur lex humana, sed solum divina: lex enim humana non punit eum qui vult occidere, & non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Math. v. 21. *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicii.* Tertium autem ut firmiter, & immobiliter habeat, & operetur: & ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divine, neque legis humane: neque enim ab homine, neque à Deo punitur tamquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum iustitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris, non autem quod fiat ex habitu iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere; & hoc est virtus: aliud autem est, de quo intendit, vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, & id de quo præceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis, & quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub præcepto legis

divinæ: quia quicumque cum tristitia operatur non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum læritia, vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei, & proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis; & quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habitus generati, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111. in princ.)* Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

ARTICULUS X. 339

Utrum modus caritatis cadat sub præcepto divine legis.

2. 2. quæst. xlii. art. 1. ad 1. & III. dist. xxviii. quæst. 111. art. 4. & dist. xxxviii. art. 6. & ver. quæst. xxv. art. 7. ad 8. & quæst. xxiv. art. 12. ad 16. & mal. quæst. 11. art. 5. ad 7. & opusc. xvii. cap. vi.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis cadat sub præcepto divine legis. Dicitur enim Math. xix. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant: dicitur enim I. ad Cor. xlii. 3. *Si distribvero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus caritatis est in præcepto.

2. Præterea. Ad modum caritatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto: dicit enim Apostolus I. ad Cor. x. 31. *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus caritatis cadit sub præcepto.

3. Præterea. Si modus caritatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum in Lib. de hæresibus (hæresi 88.) Ergo modus caritatis est in præcepto.

Sed contra est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, & non ex caritate, peccat mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Sic

go sequitur quod quicumque non habet caritatem, peccat mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum: quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt contrarie opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse hoc præceptum. Nec est impossibile observare hoc præceptum caritatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod caritas est infundatur à Deo. Nec quodcumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter: quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, & non obligat ad semper, sed pro tempore illa quo aliquis habet caritatem. Alii vero dixerunt, quod omnino modus caritatis non cadit sub præcepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est quidam actus per se; & hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet *Dilige Dominum Deum tuum, & Dilige proximum tuum.* Et quantum ad hoc primum verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu caritatis: quia homo potest se disponere ad caritatem habendam; & quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus caritatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum, ordinantur ad caritatem, quæ est finis præcepti, ut dicitur I. ad Tim. 1. *Dictum est enim supra (quæst. xii. art. 4.) quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem.* Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub præcepto: hoc est (a) dictum, quod in hoc præcepto, *Honora patrem*, non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat caritatem, non efficitur transgressor huius præcepti, est sit transgressor præcepti, quod est de actu caritatis; propter quam transgressionem meretur poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dixit, *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum, sed, serva omnia mandata;* inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei, & proximi.

Ad secundum dicendum, quod sub præcepto caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum: & ideo præceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi

(8) Fulgata persequeris.

(a) Al. dictum.

hujus præcepti, quod est, *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti, *Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et cum ista fiat duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare: & ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediat præceptum (a) de omissione modi caritatis.

Ad tertium dicendum, quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi implet præceptum caritatis; quod non fit sine gratia: & ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

MALERE FLAMMAM
ARTICULUS XI. 540

Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum.

Sup. art. 3. & locis ibidem annotatis.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit Math. xxi. 1. 40. in duobus præceptis caritatis pendet omnis lex, & propheta. Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea. Præcepta moralia à judicialibus, & ceremonialibus distinguuntur, ut dictum est (quæst. præc. art. 3. 4. & 5.) Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia, & ceremonialia præcepta: communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo presupponuntur, ut dictum est (art. 3. huj. quæst.). Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea. Præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est (art. 2. huj. quæst.). Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latram, liberalitatem, & misericordiam, & castitatem; ita etiam debent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, & alia hujusmodi: quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed contra est quod in Psal. xviii. 8. dicitur: *Lex Domini immaculata, convolvit animas*. Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur ab-

que macula peccati, & anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Respondet dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. præc. art. 3. & 4.) præcepta judicialia, & ceremonialia ex sola institutione vim habent: quia ante quam instruerentur, non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuuntur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, & adeo manifesta, quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei, & proximi, & alia hujusmodi, ut supra dictum est (art. 1. & 3. huj. quæst.) quæ sunt quasi fines præceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationalis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; & tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit iudicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent: & hæc sunt præcepta decalogi. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: & ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moysen, & Aaron.

Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi (b) eorum quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cusumam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum, sicut habetur Deuteronom. xvi. 11. 10. *Non invenitur in te qui suffret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem, nec sit maleficus, nec incantator; nec pythones consulat, neque divinitas, aut quærat à mortuis veritatem*. Secundum autem præceptum prohibet perjurium: superadditur autem ei prohibitio blasphemie Levit. xiv. & prohibitio falsæ doctrinæ Deuteronom. xxi. Tertio vero præcepto superadduntur omnia ceremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum, secundum illud Levit. xix. 32. *Geram vram capite conserve, & honora personam senis*: & universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus, vel minoribus. Quanto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii, & cusumab (c) mo-

(a) Ita cum msi. editi omnes que vidimus. Theologi de observatione. (b) Ita editi. Patav. & Rom. Nicolajus ea. (c) Ita codex quo utebatur Nicolajus. Editi. violationis.

mollitionis contra proximum, sicut illud Levit. xix. 16. *Non stabis contra fratrem proximi tui*: & etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Levit. xix. 17. *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. xxiii. 17. *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel*: & iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Levit. xviii. 22. *Cum masculo non (a) commisceberis, cum omni fecore non coibis*. Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deuter. xxiii. 19. *Non fenerabis fratri tuo ad usuram: & prohibitio fraudis, secundum illud Deuter. xxv. 13. Non habebis in sacculo diversa pondera: & universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumnie, & rapinæ pertinent. Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Exod. xxiii. 2. *Nec in iudicio plurimum acquires sententiam, ut à veritate devies*: & prohibitio mendacii, sicut ibi 7. subditur: *Mendacium fugies*: & prohibitio detractionis, secundum illud Levit. xix. 16. *Non eris criminator, & furo in populo*. Aliis autem duobus præceptis nulla adiunguntur, quia per ea universaliter omnia mala concupiscentia prohibetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei, & proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundum manifestam rationem debiti, alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quod præcepta ceremonialia, & judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 2.) Et quia virtutes ordinantur ad alium directe pertinent ad bonum commune, & similiter virtus castitatis, inquam actus generationis deservit bono communi specie; ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta decalogi, & superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum perducens exhortans in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deuter. xx. 3. ubi mandatur facerdoti ut ad populum dicat, appropinquante iam prælio: *Nolite metueri, nolite credere. Similiter etiam actus gula prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico: unde dicitur Deuter. xx. 20. ex persona parentum: *Monita vestra**

adire contemnis, commestrationibus vocat, & luxuria, atque convitiis.

ARTICULUS XII. 541

Utrum præcepta moralia veteris legis justificarentur.

Sup. quæst. xcvi. art. 1. & Inf. quæst. c. lxxxv. art. 2. & III. dist. xl. quæst. 1. art. 3.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia veteris legis justificarentur. Dicit enim Apostolus Rom. 11. 13. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis justificantur*. Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabantur.

2. Præterea. Levit. xviii. 5. dicitur: *Consecrate leges meas, atque iudicia, que faciens homo vivet in eis*. Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabantur.

3. Præterea. Lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana justificat; est enim quædam iustitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabantur.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Cor. 11. 6. *Littera occidit*: quod secundum Augustinum in Lib. de spiritu, & littera (cap. xiv.) intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabantur.

Respondet dicendum, quod sicut sanctorum proprie, & primo dicitur quod habet sanitatem per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita justificatio primo, & proprie dicitur ipsa factio iustitia; secundario vero, & quasi improprie potest dici justificatio significatio iustitia, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod præcepta legis justificabantur, inquam scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant: quia, sicut dicit Augustinus contra Faustum (Lib. XXII. cap. xxv.), etiam vita illius populi prophetica erat, & Christi figurativa.

Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est, quod iustitia potest accipi, prout est in habitu, vel prout est in actu: & secundum hoc justificatio dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus adimpletens habitum iustitie; alio vero modo, secundum quod opera iusticie operatur; ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam iustitia executio. Iustitia autem, sicut & alie virtutes, potest accipi & acquisita; & infusa, ut ex supraddictis patet (quæst. lxxiii. artic. 4.)

Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam: & hæc est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum, secundum illud Rom. iv. 2. Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. (a) Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis: & secundum hæc præcepta moralia iustificare non poterant, iustitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant iustificare, iustitiam causando, propter eandem rationem. Sed hæc præcepta ceremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo iustificare: illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferbant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur causaliter. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant, in quantum continebant illud quod est secundum se iustum; aliter tamen, & aliter. Nam præcepta ceremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet (b) exhibebantur in cultum Dei; in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divine; (c) & ideo de huiusmodi præceptis dicitur, quod non iustificabant nisi ex devotione, & obedientia scientiam. Præcepta vero moralia, & judicialia continebant id quod erat secundum se iustum (d) vel in generali, vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem, quæ est omnis virtus, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. à med.)

(a) Quæ sequuntur usque ad verba aliter tamen & aliter, primus ita concepit Nicolaus, cum omnium missi, editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolaus securi sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus, & exemplis sic. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, & (æst & cod. Alex.) secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant, iustitiam causando. (In cod. cit. statim sequitur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ. Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferbant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant; aliter tamen & aliter, &c. Cod. Venetus S. S. Joannis & Pauli. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, & similiter præcepta mobilia (lege moralia) iustificare non poterant, iustitiam causando. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic præcepta moralia iustificabant, in quantum continebant id quod est secundum se iustum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferbant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant, aliter tamen & aliter. Alii codices eandem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; & secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando. (c) ut in cod. Venet. (b) Al. exhibent. (c) Ita cod. psalmi, & editi. Cod. Alex. & solum. (d) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, & editi Rom. Al. deest vel in generali. Nicolaus: secundum se iustum etiam in speciali,

Præcepta vero judicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quæ consistit circa contractus humane vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurtebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat: in quo sensu inducit hoc Apostolus ad Gal. 111.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis humane iustificat iustitia acquisita de qua non queritur ad presens, sed solum de iustitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

De præceptis ceremonialibus secundum se, in quatuor articulis divisim.

Consequenter considerandum est de præceptis ceremonialibus: & primo de ipsis secundum se; secundo de causa eorum; tertio de duratione ipsorum.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, quæ sit ratio præceptorum ceremonialium.

Secundo, utrum sint figuralia.

Tertio, utrum debeant esse multa.

Quarto, de distinctione ipsorum.

AR-

ARTICULUS I. 542

Utrum ratio præceptorum ceremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

Sup. quest. xcix. art. 3. & inf. quest. civ. art. 2. & quest. cviii. art. 2. & 2. quest. cxxii. art. 1. ad 2. & quodl. 11. art. 8. corp. & quodl. 14. art. 13.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio præceptorum ceremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quedam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. xi. & etiam de abstinentia ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit. xix. 19. *Veste que ex duobus texta est, non indueris: & iterum quod præcipitur Num. xv. 38. Ut facias tibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed huiusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt ceremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ceremonialium præceptorum ratio quod pertinent ad cultum Dei.

2. Præterea. Dicunt quidam, quod præcepta ceremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta ceremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea. Secundum quosdam præcepta ceremonialia dicuntur quasi normæ, id est regulæ salutis: nam *kaire* in græco idem est quod *salvo*. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, & non solum illa quæ pertinent ad Deum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur ceremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea. Rabbi Moyses dicit (Lib. Durerrant. cap. xxvii. & xxviii.) quod præcepta ceremonialia dicuntur quorum ratio non est manifestata. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut Sabbati observatio, & celebratio Phasæ, Scenopæiæ, & multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo ceremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. xviii. 19. *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent. . . ostendatque populo ceremonialia, & ritum celebrandi.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xcix. art. 4.) ceremonialia præcepta determinat præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinat præcepta moralia in ordine ad proximum. Hoc

mo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum: & ideo ceremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem huius nominis posita est supra (quest. xcix. art. 3.) ubi præcepta ceremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia, & alia huiusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita preparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt preparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Huiusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus, & cibis colentium Deum, & aliis huiusmodi, pertinent ad quandam preparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio Regis: vident etiam sub præceptis ceremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens; præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenduntur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo ulivarum præparabantur, ut patet Lev. xxiv.

Nihilominus tamen potest dici, quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinent ad cultum Dei, diligentius observantur: & secundum hoc in observatione solemnitatum omnia ceremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim ceremoniæ non est Græcum, sed Latinum.

Potest dici tamen, quod cum salus hominis sit à Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; & sic ceremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio ceremonialium est quodammodo probabilis: non quia ex eo dicantur ceremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens: quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicitur (art. seq.) unde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

AR-

Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam: & hæc est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum, secundum illud Rom. iv. 2. Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. (a) Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis: & secundum hæc præcepta moralia iustificare non poterant, iustitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant iustificare, iustitiam causando, propter eandem rationem. Sed hæc præcepta ceremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo iustificare: illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferbant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur causaliter. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant, in quantum continebant illud quod est secundum se iustum; aliter tamen, & aliter. Nam præcepta ceremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet (b) exhibebantur in cultum Dei; in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divine; (c) & ideo de huiusmodi præceptis dicitur, quod non iustificabant nisi ex devotione, & obedientia scientiam. Præcepta vero moralia, & judicialia continebant id quod erat secundum se iustum (d) vel in generali, vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem, quæ est omnis virtus, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. à med.)

(a) Quæ sequuntur usque ad verba aliter tamen & aliter, primus ita concepit Nicolaus, cum omnium mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolaus securi sunt editores Patavinii. Theologi ex variis codicibus, & exemplis sic. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, & (æst & cod. Alex.) secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant, iustitiam causando. (In cod. cit. statim sequitur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ. Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferbant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant; aliter tamen & aliter, &c. Cod. Venetus S. S. Joannis & Pauli. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, & similiter præcepta mobilia (lege moralia) iustificare non poterant, iustitiam causando. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic præcepta moralia iustificabant, in quantum continebant id quod est secundum se iustum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferbant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant, aliter tamen & aliter. Alii codices eandem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; & secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando. &c. ut in cod. Venet. (b) Alia exhibent. (c) Ita cod. psalmi, & editi. Cod. Alex. & solum. (d) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, & editi Rom. Al. dicit vel in generali. Nicolaus; secundum se iustum etiam in speciali.

Præcepta vero judicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quæ consistit circa contractus humane vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurtebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat: in quo sensu inducit hoc Apostolus ad Gal. 111.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis humane iustificat iustitia acquisita de qua non queritur ad presens, sed solum de iustitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

De præceptis ceremonialibus secundum se, in quatuor articulis divisim.

Consequenter considerandum est de præceptis ceremonialibus: & primo de ipsis secundum se; secundo de causa eorum; tertio de duratione ipsorum.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, quæ sit ratio præceptorum ceremonialium.

Secundo, utrum sint figurata.

Tertio, utrum debeant esse multa.

Quarto, de distinctione ipsorum.

AR-

ARTICULUS I. 542

Utrum ratio præceptorum ceremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

Sup. quest. xcix. art. 3. & inf. quest. civ. art. 2. & quest. cviii. art. 2. & 2. & 2. quest. cxxii. art. 1. ad 2. & quodl. 11. art. 8. corp. & quodl. 14. art. 13.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio præceptorum ceremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quedam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. xi. & etiam de abstinentia ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit. xix. 19. *Veste que ex duobus texta est, non indueris: & iterum quod præcipitur Num. xv. 38. Ut facias tibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed huiusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt ceremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ceremonialium præceptorum ratio quod pertinent ad cultum Dei.

2. Præterea. Dicunt quidam, quod præcepta ceremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta ceremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea. Secundum quosdam præcepta ceremonialia dicuntur quasi normæ, id est regulæ salutis: nam *kaire* in græco idem est quod *salvo*. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, & non solum illa quæ pertinent ad Deum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur ceremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea. Rabbi Moyses dicit (Lib. Duræran. cap. xxvii. & xxviii.) quod *præcepta ceremonialia dicuntur quorum ratio non est manifestata*. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut Sabbati observatio, & celebratio Phasæ, Scenopæiæ, & multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo ceremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. xviii. 19. *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent. . . ostendatque populo ceremonialia, & ritum celebrandi.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xcix. art. 4.) ceremonialia præcepta determinat præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinat præcepta moralia in ordine ad proximum. Hoc

mo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum: & ideo ceremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem huius nominis posita est supra (quest. xcix. art. 3.) ubi præcepta ceremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia, & alia huiusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita preparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt preparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Huiusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus, & cibis colentium Deum, & aliis huiusmodi, pertinent ad quandam preparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio Regis: videtur etiam sub præceptis ceremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens; præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenduntur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo ulivarum præparabantur, ut patet Lev. xxiv.

Nihilominus tamen potest dici, quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinent ad cultum Dei, diligentius observantur: & secundum hoc in observatione solemnitatum omnia ceremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim ceremoniæ non est Græcum, sed Latinum.

Potest dici tamen, quod cum salus hominis sit à Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; & sic ceremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio ceremonialium est quodammodo probabilis: non quia ex eo dicantur ceremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens: quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figurata, ut infra dicitur (art. seq.) unde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

AR-

ARTICULUS II. 543

Utrum precepta ceremonialia sint figurata.

Inf. quæst. c. lxxv. art. 1. cor. 5. quæst. c. lxxv. art. 2. & loci ibi citi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod precepta ceremonialia non sint figurata. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in 17. de doctr. christi. (cap. 17. & x.) & hoc maxime videtur esse necessarium in legis latrone: quia precepta legis populo proponuntur: unde lex debet esse manifesta, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. xx1.). Si igitur precepta ceremonialia data sunt in aliquo rei figuram, videntur inconvenienter tradidisse huiusmodi precepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea. Es que in cultum Dei agunt, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua representanda, videntur esse theatricum, sive poeticum: in theatris enim representantur olim per aliqua que ibi gerebantur, quardam aliorum facta. Ergo videntur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed ceremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. præc.). Ergo ceremonialia non debent esse figurata.

3. Præterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. 111.) quod Deus maxime colitur fide, spe, & caritate. Sed precepta que dantur de fide, spe, & caritate, non sunt figurata. Ergo precepta ceremonialia non debent esse figurata.

4. Præterea. Dominus dicit Joan. 17. 24. Spiritus est Deus & eos qui adorant eum, in spiritu, & veritate adorare oportet. Sed figura non est ipsa veritas; immo contra se invicem diducuntur. Ergo ceremonialia, que pertinent ad cultum Dei, non debent esse figurata. Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col. 11. 16. Nonno iudicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei, festi, aut mensuris, aut sabbatorum, que sunt umbra futurorum.

Respondetur dicendum, quod sicut iam dictum est (art. præc.) precepta ceremonialia dicuntur que ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior, & exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima, & corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, & corpus exteriori: unde dicitur in Psalmo lxxx11. 3. Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cul-

tus exterior ordinatur ad interiorum cultum. Constat autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum, & affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus, & affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in se ipsa intrabit: & ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, que procedit ex interiori cognitione, & affectione, secundum illud Isa. 11. 3. Gaudium, & lætitia invenietur in ea, gratiarum actio, & vox laudis.

In statu autem presentis vite non possimus divinam veritatem in se ipsa intrare; sed oportet quod radius divini veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, sicut Dionysius dicit 1. cap. cæl. Hier. (circa med.) diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in se ipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Heb. 10. Et ideo oportebat exteriorum cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem.

Sed in statu novæ legis hæc via iam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti, vel presentis; sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam: & hoc est quod Apostolus dicit ad Heb. x. 1. Umbra habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum. Umbra enim minus est quam imago, tanquam imago pertinet ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis precipitum materia, dum contemnerent que capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod, sicut poetica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis; ita etiam ratio humana per se de capere non potest divina propter excessum ipsorum veritatem: & ideo utrobique opus est representatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiori; ad quem tam-

ARTICULUS III. 544

Utrum debeant esse multa ceremonialia precepta.

Inf. dist. 1. quæst. 1. art. 5. & quæst. 2. ad 2. & Rom. v. lxx. 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant esse multa ceremonialia precepta. Ea enim que sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed ceremonialia precepta, sicut dictum est (art. 1. & 2. præc.) ordinantur ad cultum Dei, & in figuram Christi. Est autem unus Deus, à quo omnia, & unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, ut dicitur 1. Corint. vii. 6. Ergo ceremonialia non debeant multiplicari.

2. Præterea. Multitudo ceremonialium preceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus Act. xv. 10. Quia tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare posuimus? Sed transgressio divinorum preceptorum contrariatur humanæ salutis. Cum igitur lex omnis debeat salutis congruere hominum, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. 111.) videtur quod non debeant multa precepta ceremonialia dari.

3. Præterea. Precepta ceremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorum, & corporalem, ut dictum est (art. præc.) Sed huiusmodi cultum corporalem lex debet diminueri: quia ordinatur ad Christum, qui docuit homines Deum colere in spiritu, & veritate, ut habetur Joan. 17. Non ergo debeant multa precepta ceremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Osee viii. 12. Scribam ei multiplicet leges meas: & Job xi. 6. Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quod multiplex sit lex ejus.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 2. & 3. & quæst. xcvi. art. 1.) omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proxi ad malum, qui sunt per precepta legis coercendi, ut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 1.) quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia, & tales sunt per legis preceptum instruendi, & in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expedit precepta ceremonialia in

veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proxi: & ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per precepta ceremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula revocanda; & iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his que ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum qui erant proxi ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio ceremonialium preceptorum: tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, & magis assidue: tum quia mysterium Christi, quod per huiusmodi ceremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; & multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa ceremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, & tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem, & imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Ceremoniæ autem veteris legis invalidæ, & imperfectæ erant ad representandum Christi mysterium, quod est superexcellens, & ad subjungendum mentes hominum Deo: unde Apostolus dicit ad Heb. vii. 18. Reprobatio si præcedentis mandati propter infirmitatem, & inutilitatem: nihil enim ad perfectum addidit lex. Et ideo oportuit huiusmodi ceremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caventur. Et ideo cavetur transgressio idololatriæ, & superbiæ, que in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia precepta legis implerentur, non propter hoc prætermisit Deus multa ceremonialia precepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum: propter quod statuit, quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque à quibuslibet, & multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

ARTICULUS IV. 545

Utrum cœremonia veteris legis convenienter dividatur in sacrificia, sacramenta, sacra, & observantia.

Colof. 11. l. 4. princ.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod cœremonia veteris legis inconvenienter dividatur in sacrificia, sacramenta, sacra, & observantia. Cœremonia enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit oblatum, & hostiam Dei, ut dicitur ad Ephes. v. 2. Ergo sola sacrificia erant cœremonialia.

1. Præterea. Vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distinguere sacramenta contra sacrificia.

2. Præterea. Sacram dicitur quod est deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum, & vasa eius (a) sanctificari dicebantur. Sed omnia cœremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dicitur in art. 1. huius quæst. Ergo cœremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars cœremonialium debet sacra nominari.

3. Præterea. Observantia ab observando dicitur. Sed omnia precepta legis observari debebant: dicitur enim Deut. viii. 11. *Observa, & cave ne quando oblitiscaris Domini Dei tui, & cœremonia mandata eius, atque iudicia, & cœremonia.* Non ergo observantia debent poni una pars cœremonialium.

4. Præterea. Solemnitates inter cœremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss. 11. similiter etiam oblationes, & munera, ut patet per Apostolum ad Heb. 12. quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconueniens est prædicta distinctio cœremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta cœremonia vocantur. *Sacrificia* enim dicitur cœremonia Num. xv. 24. *Offerat vitulum, & sacrificium eius, ac libamenta, ut cœremonia possulant.* De sacramento etiam ordinis dicitur Lev. viii. 35. *Hec est unctio Aaron, & stirpem eius in cœremonia.* De sacris etiam dicitur Exod. xxxviii. 21. *Hec sunt instrumenta tabernaculi testamenti in cœremonia Levitarum.* De observantia etiam dicitur III. Reg. 12. 6. *Si averſi fueritis non sequentes me, nec*

(a) A. sacrificari. (b) Vulgata custodientes. (c) A. sacramenta. (d) Ita cod. Alcan. cui concitit Taraco, ex quo Garcia, & edit. Patav. anno. 1712. ubi tantum sed quædam erant sacra. Edit. Rom. quod sacra, aut sacrificia, & sacramenta erant. Nicolajus: quod etiam sacrificia, & sacramenta erant; sed quædam erant sacra. Edit. Patav. anno. 1698. quod sacrificia, & sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra, &c.

(b) observantes cœremonia, quas populus vobis.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. huius quæst.) cœremonialia precepta ordinantur ad cultum Dei, in quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, & colentes, & instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, & vasa, & alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari: scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod sit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; & ad hoc pertinent sacramenta; & iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; & ad hoc pertinent observantia, puta in cibis, & vestimentis, & aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat in aliquibus locis, & per aliquos homines; & totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus; ita etiam per sacramenta, & sacra novæ legis; & per eorum observantia figurabatur conversatio populi novæ legis: quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novæ legis, id est Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificatio enim per suum sanguinem populum,* ut dicitur ad Hebr. ult. 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed (c) sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; & ideo non dicitur sacramenta. Sed ad hoc designandum scilicet erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quævis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjunderentur.

Ad tertium dicendum, (d) quod etiam sacrificia, & sacramenta erant sacra; sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia, nec sacramenta: & ideo retinebant sibi commune nomen sacramentorum.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen observantiarum, in quantum à præmissis differant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum, & vasa eius; sed per

per quamdam consequentiam erant cœremonialia, in quantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerbantur in determinato loco, ita etiam offerbantur in determinato tempore. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem, & munera comparantur cum sacrificiis, quia Deo offerbantur. Unde Apostolus dicit ad Heb. v. 1. *Omnia Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut, offerat dona, & sacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CIL.

De cœremonialium preceptorum causis

in sex articulis divisa.

Dubio considerandum est de causis cœremonialium preceptorum: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum præcepta cœremonialia habeant causam.

Secundo, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem.

Tertio, de causis sacrificiorum.

Quarto, de causis sacramentorum.

Quinto, de causis Sacramentorum.

Sexto, de causis observantiarum.

ARTICULUS I.

546

Utrum cœremonialia precepta habeant causam.

Rom. vi. l. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod cœremonialia precepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. 12. *Legem mandatorum decreti evacuans,* dicit Glossa interl.) id est evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, id est præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. Sed si observantia veteris legis ex ratione erant, frustra evaquarentur per rationalia decreta novæ legis. Non ergo cœremoniales observantia veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea. Vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod preceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit VIII. super Genes. ad lit. (cap. vi. & xii.) de prohibitionem ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua precepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea. Opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt à ratione. Si igitur cœremonialium preceptorum sit aliqua ratio, Thom. Op. Tom. II.

(2) Ita inf. & editi posunt. Cod. Alcan. ligni vitæ, ut est in objectione.

tio, non differret à moralibus præceptis. Videtur ergo quod cœremonialia præcepta non habeant aliquam causam, ratio enim præcepti ex aliqua causa fuitur.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xvi. 11.

9. *Preceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed cœremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida: quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

Respondendo dicendum, quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in I. Methap. (cap. 11. à princ.) ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad Rom. xiii. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem quod aliqua ordinantur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non serio sunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini: & ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis terræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in II. Phys. (text. 88.)

Manifestum est autem quod præcepta cœremonialia, sicut & omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta: unde dicitur Deuter. 10. 6. *Hæc est sapientia vestra, & intellectus coram populo.* Unde necesse est dicere, quod præcepta cœremonialia sine ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles cause assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod observantia veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana, & lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excluderetur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide, & dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationalia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio (a) ligni scientia boni, & mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet per hoc aliquid figurabatur: & sic etiam cœremonialia precepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut non occideri, Non furum facies. Sed præcepta cœremonialia habent

ppp

12.

ARTICULUS IV. 545

Utrum cœremonia veteris legis conuenerit dicantur in sacrificia, sacramenta, sacra, & obseruantia.

Colof. 11. lect. 4. princ.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod cœremonia veteris legis inconuenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra, & obseruantia. Cœremonia enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit oblatum, & hostiam Dei, ut dicitur ad Ephes. v. 2. Ergo sola sacrificia erant cœremonialia.

1. Præterea. Vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

2. Præterea. Sacram dicitur quod est deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum, & vasa eius (a) sanctificari dicebantur. Sed omnia cœremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dicitur in art. 1. huius quæst. Ergo cœremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars cœremonialium debet sacra nominari.

3. Præterea. Obseruantia ab observando dicitur. Sed omnia precepta legis observari debebant: dicitur enim Deut. viii. 11. *Obserua, & cave ne quando obliuiscaris Domini Dei tui, & eorum mandata eius, atque iudicia, & cœremonias.* Non ergo obseruantia debent poni una pars cœremonialium.

4. Præterea. Solemnitates inter cœremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss. 11. similiter etiam oblationes, & munera, ut patet per Apostolum ad Heb. 12. quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconueniens est prædicta distinctio cœremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta cœremonia vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cœremonia Num. xv. 24. *Offerat vitulum, & sacrificium eius, ac libamenta, ut cœremonia possulant.* De sacramento etiam ordinis dicitur Lev. viii. 35. *Hec est unctio Aaron, & stirpem eius in cœremonia.* De sacris etiam dicitur Exod. xxxviii. 21. *Hec sunt instrumenta tabernaculi testamenti in cœremonia Levitarum.* De obseruantia etiam dicitur III. Reg. 11. 6. *Si auerſi fueritis non sequentes me, nec*

(a) A. sacrificari. (b) Vulgata custodientes. (c) A. sacramenta. (d) Ita cod. Alcan. cui concitit Taraco, ex quo Garcia, & edit. Patav. ann. 1712. ubi tantum sed quædam erant sacra. Edit. Rom. quod sacra, aut sacrificia, & sacramenta erant. Nicolajus: quod etiam sacrificia, & sacramenta erant; sed quædam erant sacra. Edit. Patav. an. 1698. quod sacrificia, & sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra, &c.

(b) obseruantes cœremonias, quas neposus vobis.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. huius quæst.) cœremonialia precepta ordinantur ad cultum Dei, in quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, & colentes, & instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis, quæ in Dei reuerentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, & vasa, & alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari: scilicet eorum institutio ad cultum diuinum, quod sit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; & ad hoc pertinent sacramenta; & iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; & ad hoc pertinent obseruantia, puta in cibis, & vestimentis, & aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat in aliquibus locis, & per aliquos homines; & totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus; ita etiam per sacramenta, & sacra novæ legis; & per eorum obseruantia figurabatur conversatio populi novæ legis: quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novæ legis, id est Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificatio enim per suum sanguinem populum,* ut dicitur ad Hebr. ult. 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed (c) sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; & ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum scilicet erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quæ etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjunderentur.

Ad tertium dicendum, (d) quod etiam sacrificia, & sacramenta erant sacra; sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia, nec sacramenta: & ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum.*

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *obseruantiarum*, in quantum à præmissis deficient. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum, & vasa eius; sed per

per quamdam consequentiam erant cœremonialia, in quantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerbantur in determinato loco, ita etiam offerbantur in determinato tempore. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem, & munera comparantur cum sacrificiis, quia Deo offerbantur. Unde Apostolus dicit ad Heb. v. 1. *Omnia Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut, offerat dona, & sacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CIL.

De cœremonialium preceptorum causis

in sex articulis divisa.

Dubio considerandum est de causis cœremonialium preceptorum: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum præcepta cœremonialia habeant causam.

Secundo, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem.

Tertio, de causis sacrificiorum.

Quarto, de causis sacrorum.

Quinto, de causis Sacramentorum.

Sexto, de causis observantiarum.

ARTICULUS I.

546

Utrum cœremonialia præcepta habeant causam.

Rom. vi. lect. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod cœremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. 13. *Legem mandatorum decretis evacuans,* dicit Glossa (interl.) id est evacuans legem veterem quantum ad carnales obseruantias, decretis, id est præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. Sed si obseruantia veteris legis ex ratione erant, frustra evaquarentur per rationalia decreta novæ legis. Non ergo cœremoniales obseruantie veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea. Vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod preceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit VIII. super Genes. ad lit. (cap. vi. & xii.) de prohibitione ligni vite. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea. Opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt à ratione. Si igitur cœremonialium preceptorum sit aliqua ratio, Thom. Op. Tom. II.

(2) Ita inf. & editi posunt. Cod. Alcan. ligni vite, ut est in obseruantia.

tio, non differret à moralibus præceptis. Videtur ergo quod cœremonialia præcepta non habeant aliquam causam, ratio enim præcepti ex aliqua causa fuitur.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xvi. 11.

9. *Preceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed cœremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida: quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

Respondendo dicendum, quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in I. Methap. (cap. 11. à princ.) ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad Rom. xiii. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem quod aliqua ordinantur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non serio sunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini: & ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis terræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in II. Phys. (text. 88.)

Manifestum est autem quod præcepta cœremonialia, sicut & omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta: unde dicitur Deuter. 10. 6. *Hæc est sapientia vestra, & intellectus coram populo.* Unde necesse est dicere, quod præcepta cœremonialia sine ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles cause assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod obseruantia veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana, & lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide, & dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationalia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio (a) ligni scientiæ boni, & mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet per hoc aliquid figurabatur: & sic etiam cœremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut non occideri, Non furum facies. Sed præcepta cœremonialia habent

ppp

12.

rationales causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 547

Utrum præcepta ceremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.

Rom. xv. l. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta ceremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim ceremonialia præcipua erant circumcisio, & immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum: dicitur enim Genes. xviii. 11. *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me & vos;* & de celebratione Phæse dicitur Exod. xlii. 9. *Erit quasi signum in manu tua, & quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia ceremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea. Effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia ceremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Ergo non habent nisi causam figuralem. 3. Præterea. Illud quod de se est indifferens, utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quedam sunt in præceptis ceremonialibus quæ non videntur differere, utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, & aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra. Sicut præcepta ceremonialia figurabant Christum, ita etiam historie veteris testamenti: dicitur enim I. ad Cor. x. 4. *quod omnia in figura continebantur illis.* Sed in historiis veteris testamenti, præter intellectum mysticum, seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta ceremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod à fine sumatur. Finis autem præceptorum ceremonialium est duplex. Ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, & ad figurandum Christum; sicut etiam verba Prophetarum sic respicebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1. *Mis, & accipis.*) Sic igitur rationes præceptorum ceremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus: &

rationes illæ sunt litterales, sive pertineat ad vitandum idololatricæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum: & sic habent rationes figurales, & mysticas; sive accipiantur ex ipso Christo, & Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducitur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc profertur ut hoc significent; ita etiam significaciones ceremonialium legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcedunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Phæse, quod est signum liberationis ex Ægypto; & circumcisio, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham: quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ceremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialem Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod sicut in legibus humanis dictum est (quæst. xcvi. art. 3.) quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares condiciones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multe particulares determinationes in ceremonialibus veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solum figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III. 548

Utrum possit assignari conveniens ratio ceremonialium quæ ad sacrificia pertinent.

Isai. 1. l. 4. fin. & Psal. xxvi. com. 2. & Heb. x. l. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari ceremonialium quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificiis offeriebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quadam, & panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud Psalm. xli. 13. *Nunquid manducabo carnes taurorum, aut*

sanguinem hircorum potabo? Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offeriebantur.

2. Præterea. In sacrificiis divinum non offerbatur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium, & caprarum; & de avibus communiter quidem turur, & columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea. Sicut homo à Deo habet dominium volatilium, & bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces à divino sacrificio excludantur.

4. Præterea. Indifferenter offerri mandabantur turtures, & columba. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita & pulli turturum.

5. Præterea. Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia: præcipue quia etiam Apostolus monet Rom. xli. 1. *ut exhibeamus nostra corpora hostiam vivam, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea. Si animalia Deo in sacrificium non offerbantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Lev. 1.

7. Præterea. Omnis defectus animalis via est ad corruptionem, & mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerbantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæci, aut aliter maculosi.

8. Præterea. Illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli I. Corinth. x. 18. *Non qui edunt hostias participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quedam partes hostiarum offerentibus subtrahantur, scilicet sanguis, & adeps, pectusculum, & armus dexter.

9. Præterea. Sicut holocausta offerbantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ, & hostiæ pro peccato. Sed nullum animal femineus offeriebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus, quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis, & pro peccato offerbantur animalia femineus sexus, & tamen in hostiis pacificis non offerbantur aves.

10. Præterea. Omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia quod quorundam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorum-

S. Tab. Op. Tom. II

dam autem possent, ut mandatur Lev. vii.

11. Præterea. Omnia peccata in hoc conveniunt quod à Deo averunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea. Omnia animalia quæ offerbantur in sacrificium, uno modo offerbantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terræ nascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerbantur spicæ, nunc similia, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

13. Præterea. Omnia que in usum nostrum veniunt, à Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia, solum hæc Deo offerbantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea. Sacrificia corporalia expriment interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio suum est de dulcedine, quam præferat mel, quam de mordacitate, quam repræsentat sal: dicitur enim Eccli. xxiv. 27. *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel, & fermentum, quod etiam facit panem suppidum; & præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordacitatum, & thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quæ pertinent ad ceremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Lev. 1. 9. *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, & edorem suavissimum Dominus.* Sed sicut dicitur Sap. vii. 28. *verminem diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat:* ex quo potest accipi quod quicquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ ceremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ceremonia veteris legis duplicem causam habebat: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa ceremonialium, quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod per sacrificia representabatur ordinatio mentis in Deum, ad quem excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscant à Deo tamquam à primo principio, & ordinet in Deum tanquam in ultimum finem: & hoc representabantur in oblatio-

PPP a

ni

alibus, & sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem quod haberet ea à Deo, in honorem Dei ea offerere: secundum quod dixit David I. Paralip. xxix. 14. *Tua sunt omnia; & quæ de manu tua accipimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, & ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum autorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Exod. xxix. 29. *Quis immolat tibi, occidetur, postquam Domino fuerit.* Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per huiusmodi homines trahebantur, à sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando virulum constitutum; quasi huiusmodi sacrificia sunt instituta, ut populus ad sacrificandum promptus huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Hier. vii. 22. *Non sum locutus cum patribus vestris, & non precepi eis in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustorum, & victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum: unde dicitur Joan. iii. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omni qui credit in ipsum, non peccet, sed habeat vitam æternam.* Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Ephes. v. 2. & propter hoc omnia alia sacrificia offerrebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare, & præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit ad Hebr. x. 11. quod *sacerdos veteri legi easdem sæpe offerrebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in simplicitate.* Et quia ex figurato sumitur ratio figure, ideo rationes sacrificiorum figuratum veteris legis sunt sumende ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerrebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur Isai. i. 11. *Holocausta arctum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulæ, & hircorum, & agnorum non ui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est (art. præc.) tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis

humane in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humane per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerrebantur Deo in sacrificium, & non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam: quia omnia alia animalia offerrebat idololatæ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum: unde ea non offerrebat in sacrificium diis suis: unde dicitur Exod. vii. 26. *Abominatio Ægyptiorum immolavit Domino Deo vestro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura demones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum: & hoc dupliciter. Primo quidem quia huiusmodi animalia maxime sunt per quæ sustentatur humana vita; & cum hoc mundissima sunt, & mundissimum habent nutrimentum: alia vero animalia vel sunt invidiosa, & non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus, & gallina: solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerrebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur: quia, ut dicitur in Glossa Levit. i. (seu in proem. ad Lev. ver. fin.) *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hircum, cum lasciviam superamus; turturum, cum castitatem servamus; panem azymum, cum in azymis sacrilitatis epulamur.* In columba vero manifestum est quod significatur castitas, & simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi: quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offeritur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in arietem, propter principatum; in hircum, propter similitudinem carnis peccatis; in turture, & columba duarum naturarum consensu monstratur; vel in turture castitas, in columba caritas significatur; in similitudine asperse ardentium per aquam baptismi figuratur.*

Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quam cetera animalia, quæ vivunt in aere, sicut & homo; & iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt majores quam pulli, in columbis autem è converso: & ideo, ut Rab-

bi Moyses dicit Lib. III. *Dux errant, cap. clvii.* inter princ. & med.) *mandatur offerri turtures, & pulli columbarum:* quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod à Deo datur homini ad esum; & ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decoda sunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, & quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatæ animalia idolis immolabant: vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit (loc. cit. cap. xlix. ante med.) lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excluderetur & misericordia offerrentium, & deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quod quia animalia maculosa solent haberi contempti etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat ne *morcelem presibus, aut primum (a) canis* in domum Dei offerrent. (Deut. xxxii. 18.) Et eadem etiam ratione non offerrebat animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur; & hoc dicebatur *holocaustum*, quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerrebat Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius, & amorem benedicti ejus, & conveniebat perfectionis statui in implentione consiliorum; & ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendeat, ita etiam significaretur, totum hominem, & omnia quæ ipsius sunt, Dei Dominio esse subiecta, & ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerrebat Deo ex necessitate remissionis peccati; & conveniebat statui penitentium in satisfactione peccatorum: quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit à Deo per ministerium sacerdotum: nisi quando offerrebatur sacri-

ficium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis, tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerrebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; & quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerrebat, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerrebat Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute, & prosperitate offerrentium, ex debito beneficii vel accipiendi, vel accepti; & conveniebat proficentium in implentione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes, nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerrentium, ad significandum quod salus hominis procedit à Deo dirigentibus ministris Dei, & cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur quod sanguis, & adeps non veniebat neque in usum sacerdotum, neque in usum offerrentium; sed sanguis effundebatur ad credendum altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatæ enim bibebant de sanguine victimarum, & comedeant adipem, secundum illud Deut. xxxii. 38. *De quarum victimis comedeant adipem, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humane vite: prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horerent humani sanguinis effusionem: unde dicitur Genes. ix. 4. *carnem cum sanguine non comedetis: sanguinem enim animarum vestrarum requirunt.* Elus vero adipem prohibebatur eis ad vitandam lasciviam: unde dicitur Ezech. xxxiv. 3. *Quæ crasum erat, occidebatur.* Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine: adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat: & ideo, ut ostenderetur quod à Deo nobis est & vita, & omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, & adurebatur adeps. Quarta ratio est, quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, & pinguedo caritatis ejus, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum, & armus dexter, ad excludendum quandam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulum anatis*, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, & similiter in ossibus pectoris: & ideo ista offerentibus subtraherentur. Per hoc etiam significabatur quod sa-

(a) Ita cum Vulgata melioris nota cord. Al. carnis

cerdoti erat necessaria sapientia cordis ad intrinsecum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; & etiam fornicatio ad substantiandum defectus, quæ significabatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem torreturum, & columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; & quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, & nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta & hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi propter alitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, & etiam hostias pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia holocaustum erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, & nihil ex eo comedeatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato, quia comedeatur solum in ardeo a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebat hostia pacificæ pro gratiarum actione, quæ comedeantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebat hostia pacificæ ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta; quarto propter beneficia separata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 10.) & ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis, & principis, vel alterius private persone. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. Dux. errantium cap. xlvi. à med.) quod quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis hircus.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non possent habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non possent, saltem offerret panem; & si hunc habere non possent, saltem offerret farinam, vel spicas. Causa vero figurata est quia panis significat Christum, qui est panis vitæ,

ut dicitur Joan. vi. qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut fructus in doctrina legis, & Prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam: *ecce tunc ignis*, id est formatus Spiritu sancto in cribano uteri virginis: qui etiam fuit *crustus in sartagine* per labores, quos in mundo sustinebat; in cruce vero, quasi in *craticula* adustus.

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascensibus, vel sunt in cibum; & de his offerebatur panis: vel sunt in potum; & de his offerebatur vinum: vel sunt in condimentum; & de his offerebatur oleum, & sal; vel sunt in medicamentum; & de his offerebatur thus, quod est aromaticum, & consolidativum. Per panem autem figuratur Christo; per vinum autem sanguis ejus, per quem redempti fumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam, idus orationem.

Ad decimum quartum dicendum, quod mel, non offerebatur in sacrificiis Dei: tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum: tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem, & voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur ad excludendam corruptionem: & forte etiam in sacrificiis idolorum solum erat offerri, sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta: & etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus; & etiam ad designandum odorem bonæ famæ: nam thus & pingue est, & odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspitione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV. 549

Utrum assignari possit certa ratio caeremoniarum quæ ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus act. xviii. 24. *Deus, qui fecit mundum, & omnia quæ in eo sunt, hic cæli & terræ cum sit dominus, non in manus factis remissis habitatur.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præ-

1. Præterea. Status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea. Divina lex præcipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria, & multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veri lege non debuit esse solum unum templum, aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea. Tabernaculum, seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem, & simplicitatem. Non videtur igitur fuisse convenientes ut tabernaculum, seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea. Virtus primi moventis, quæ est Deus, primo apparet in parte Orientis, à qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Præterea. Exod. xx. 4. Dominus præcepit, ut non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem. Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam & arca, & propitiatorium, & candelabrum, & mensa, & duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea. Dominus præcepit Exod. xx. 24. *Altare de terra facietis mihi & iterum: Non ascendet ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro, vel ere contextis, & tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. xxviii. 1. *Facies altare de lignis Serchim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, & eorundem in latitudine, & tres cubitos in altitudine, & operies illud are: & Exod. xxx. 1. dicitur: Facies altare ad adolendum thibinnimata de lignis Serchim, vestietque illud auro purissimo.*

8. Præterea. In operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt appositæ multa tegumenta, scilicet *corina, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, & pelles hyacinthina.*

9. Præterea. Consecratio exterior interlorem sanctitatem significat, cujus subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum, & ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea. In Psal. xxxiii. 1. dicitur:

Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo. Sed solemnitates instituntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Heb. viii. 4. *quod illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari, & umbra deseruiant caelestium, sicut responsum est Moysi, cum consummasset tabernaculum: Vide, inquit, omnia factio secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est quod imaginem caelestium representat. Ergo caeremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus ut ea quæ communia sunt, & non distincta ab aliis, minus reverentur; ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admittuntur, & reverentur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut Reges, & Principes, quos oportet in reverentia haberi à subditis, & prætoriosibus vestibibus oriententur, & etiam ampliores, & pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, & specialia tabernaculum, & specialia vasa, & specialia ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 1. & art. 2.) instituitur etiam ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet: & ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur, & homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt: & propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primum quidem ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundo ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis, vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit III. Reg. viii. 27.

Si

Si celum; & celi celorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam adificavi sibi? & postea subdit: Sicut oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi ut exaudiatis deprecationem servorum tuorum, & populi tui Israël. Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, id est ut noticia Dei ibi manifestetur per aliqua que ibi fiebant, vel dicebantur; & quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad implementationem legis; quæ facta est solum per Christum; est tamen imputatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum hostilibus gentibus; ultimo autem, tempore David Regis, & Salomonis populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo edificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. xxii. 2. quod Dominus mandavit Abraham ut offerret filium suum in holocaustum super montem, quem monstraverat sibi; & postea dicit, quod appellavit nomen illius loci, Dominus visus; quasi secundum Deum prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deuter. xxi. 5. ad locum quem elegit Dominus Deus vestro, & ceteris. & ceteris locis, & ceteris locis. Locus autem ille designatus non debuit per edificationem templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est, ne gentes approprerent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est, ne quilibet tribus vellet habere locum illum in terra sua, & propter hoc offerrent litas, & jurgia. Et ideo non fuit edificatum templum, donec haberent Regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi, & templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vite mutabilis; per templum vero, quod erat fixum, & stans, significatur status futuræ vite, quæ omnino immutabilis est; & propter hoc in edificatione templi dicitur (III. Reg. vii. 7.) quod non est audient sonitus martii, vel stridit, ad significandum quod omnis perturbatio

tumultus longo erit à statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis per templum autem à Salomone constructum status novæ legis: unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati; ad edificationem vero templi cooperati sunt etiam Gentiles, scilicet Tyrii, & Sidonii.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi potest esse & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ: quia Gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divine, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur: & iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat acceptus: & ideo compescebantur ne passim, & ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in ejus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus: & ideo multiplicatio altarium, & templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea que pertinebant ad spirituales cultum Dei, qui consistit in doctrina legis, & Prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur Synagoga; sicut & nunc dicuntur Ecclesia, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum & templi, & Synagoga, quia ipsa sacrificium Ecclesie spirituale est: unde non distinguantur apud nos locus sacrificii à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesie vel militantiæ, vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut in unitate templi, vel tabernaculi representabatur unitas Dei, vel unitas Ecclesie; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi representabatur distinctio eorum, quæ Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem confurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur Sancta Sanctorum, quæ erat occidentalis; & aliam quæ vocabatur Sancta, quæ erat ad Orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei: sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ Sancta Sanctorum dicitur, figurabat seculum æthereum, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quæ dicitur Sancta, exprimebat mundum corporalem: & ideo Sancta à Sanctis Sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur: scilicet hyssus, per quod de-

designatur terra, quia hyssus, id est linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, sicut enim purpureus color ex gylbulano conchis, quæ inveniuntur in mari, nascitur, per quem significatur aer, quia habet acreum colorem; & cæcibus tincto, per quem designatur ignis: & hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporeales substantiæ. Et ideo in interiori tabernaculo, id est in Sancta Sanctorum, solum Summus Sacerdos, & simul in auro introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud seculum introducatur; in tabernaculo vero exteriori, id est in Sancta, introbant Sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat: quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exteriori tabernaculo, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr. ix. quia in illud tabernaculum semper introbant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interiori vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur, vel celestis gloria, vel etiam status spiritualis nove legis, qui est quedam inchoatio future gloriæ; in quem statum nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod Summus Sacerdos semel in anno solum in Sancta Sanctorum introibat. Venit autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis: quod velum quatuor coloribus erat ornatum: hoc quidem, ad designandam passionem quæ laudat, sustulerunt pro Deo; cæcibus tincto, ad significandum caritatem geminam Dei, & proximi; hyssus autem figurabat celestem meritum. Ad statum autem veteris legis autem sic habebat populus, & aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia consumebat, quæ in aëre offerantur; & per duos vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exteriori tabernaculo, quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio: quia quedam

erant velata populo: quæ mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota: non tamen erant eis plene revelata; sicut postea in novo testamento, ut habetur Ephes. iii. i.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad exclusionem idololatriæ: nam omnes Gentiles in reverentiam Solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. vii. 16. quod quidam habebant deorsa contra templum Domini, & facies ad Orientem, & adorabant ad ortum Solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum (secundum illud Psalm. lxxv. 5. Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi).

Ad sextum dicendum, quod oratio quæ in tabernaculo dicebatur, etiam reddi potest, & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est (in resp. ad 4.) quod per tabernaculum interiori, quod dicebatur Sancta Sanctorum, significabatur seculum aliis spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur; scilicet Arca Testamenti, in qua erat urna aurea habens manna, & vasis Aaron, quæ frondebat, & tabula, in quibus erant scriptæ decem præcepta legis. Hæc autem arca facta erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant: & super arcam erat quædam tabula, (c) quæ dicebatur Propitiatorium (d) super alas Cherubim, quasi ab ipsi Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei: unde & Propitiarium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces Summi Sacerdotis: & ideo quasi portabatur à Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero Testamenti erat tantquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria que sunt in illo altiori seculo: scilicet Deus, qui super omnia est, & incomprehensibilis omni creaturæ; & propter hoc nulla similitudo ejus ponerebatur ad representandam ejus invisibilitatem: sed ponebatur quædam figura sedis ejus, quæ

(a) Ita misit etiam collectorem ad. Patru, & Nicol. Al. Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interiori tabernaculo, &c.

(b) Ita omnia & edii passim: ad marginem quorundam notatur. Al. Sacerdotes.

(c) Ita col. Al. etiam. S. Joannis, & Pauli, Parisiensis Nicolai, Salamanicensis, & edit. Patru, ann. 1712. Alii mss. & edit. libri addunt perperam lapidea. Vide ad marginem per hunc totum præmissam cap. v.

(d) Al. super.

S. Thom. Oper. Tom. II.

scilicet creatura comprehensibilis est, quæ est subiecta Deo, sicut sedes fedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur: & hi significantur per duos Cherubim 'muruo fe respicientes', ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job xxv. 2. *Qui faciunt concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim; ut designaretur multitudo cælestium spirituum, & excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo periclitantur, quodammodo clausæ, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, & rationes artificiorum in arte: & hoc significabatur per arcam, in qua representabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt per se in rebus humanis; scilicet *sapientia*, quæ representabatur per tabulas Testamenti; *potestas regiminis*, quæ representabatur per virgam Aaron; *vita*, quæ representabatur per manna, quod fuit sustentamentum vite. Vel per hæc tria significabatur tria Dei attributa, scilicet *sapientia* in tabulis; *potestas* in virga; *bonitas* in manna, tum propter antecedentem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum: & ideo in memoriam divinæ misericordie conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ (cap. vi.) Vidit enim Dominum sedentem super scilium excelsum elevatum, & Seraphim assistentes, & dominum impleri à gloria Dei: unde & Seraphim dicebant: *Beata est omnis terra gloria ejus.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum (quod prohibebatur primo legis præcepto) sed in signum ministerii, ut dictum est (hic supra.) In exteriori vero tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria; scilicet *altare thymiamatis*, quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem representabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perducere, quam sint in mente divina, & Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotem ingredientiæ tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, *sapientia*, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare vero thymiamatis* significabatur *officium sacerdotum*, quorum erat

populum ad Deum reducere: & hoc etiam significabatur per *virgam*; nam in illo altari incendebatur *thymiana boni odoris*, per quod significabatur *sanctitas populi acceptabilis Deo.* Dicitur enim Apocalyp. vi. 1. (a) quod per *sumum aromatum* significantur *justificationes sanctorum.* Convenienter autem *sacerdotibus dignissimum* in arca significabatur per *virgam*; in exteriori vero tabernaculo per *altare thymiamatis*: quia sacerdos mediator est inter Deum, & populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; & fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo (b) offert, quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur *temporale nutrimentum vite*, sicut & per manna; sed hoc est communis, & grossius nutrimentum, illud autem suavis, & subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte australi; *mensa* autem ex parte aquilonari: quia australis pars est dextra pars mundi; aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II. de Cælo, & mundo (text. 15.) Sapientia autem perinet ad dextram, sicut & cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. 11. 16. *In sinistra illius doctio, & gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia, & spiritualia sapientiam, quia per eam & spiritualis sapientia, & temporalis dispensantur.

Potest autem, & horum alia ratio assignari magis literalis. In arca enim continebantur tabule legis ad tollendam legis oblivionem: unde dicitur Exod. xxiv. 12. *Dabo tibi duas tabulas lapideas, & legem, ac mandata que scripsi, ut decet filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num. xvii. 10. *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonium, ut reservetur in signum rebellionis filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto: unde dicitur Exod. xvii. 32. *Imple gomor ex eo, & custodiat in futuram retro generationem, ut moris panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habet autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit (lib. III. antiquit. cap. vii. & viii. ad fin.) ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa

(a) Nihil simile in cap. vii. et in xix. 8. Bisinum enim justificationes sunt sanctorum.
(b) Ita codd. Alcan. Parisiensis, aliique. Al. offerre. Forte offerrens.

parte ex nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fetoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis, & occisione animalium. Ea enim quæ sunt fetida, despiciuntur quasi vilia; quæ vero sunt boni odoris, hominibus magis appetantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo ferventes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. x. 1. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatricæ. Nam Gentiles in sacris Læuzæ proponebant mensam coram idolo Long: unde dicitur Hierem. vii. 18. *Mulierem conpergna altarem, ut faciant placentas Regine Cæli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerbantur Deo sacrificia de his quæ erant à populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interioris altare, in quo ipsa devotio, & sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatricæ; nam Gentiles intra templi altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium: quia ipse est propitiatio pro peccatis nostris, ut dicitur I. Joann. 1. 2. Et convenienter hoc propitiatorium à Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorant eum omnes Angeli Dei, ut habetur Heb. 1. 6.* Ipse etiam significatur per arcam: quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita Corpus Christi de membris purissimis confabatur. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia, & caritate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat una aurea, id est sancta anima, habens manna, id est omnem plenitudinem sanctitatis, & divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est potestas sacerdotalis: quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erat etiam ibi tabula Testamenti, ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit (Joan. viii. 12.) *Ego sum lux mundi*: per septem lucernas septem dona Sancti Spiritus. Ipse

etiam significatur per mensam: quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joann. vi. 51. *Ego sum panis vivens.* Duodecim etiam panes significantur duodecim Apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum, & mensam potest significari doctrina, & fides Ecclesie, quæ etiam illuminat, & spiritaliter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet holocaustorum, & thymiamatis: quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera; sive illa quibus carnis affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Heb. ult. 15. *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum, quod Dominus præcepit altare constitui ad sacrificia, & munera offerenda in honorem Dei, & sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur à Domino duplex præceptum: unum quidem in principio legis Exod. xx. ubi Dominus mandavit quod faceret altare de terra, vel saltem de lapideis non sellis: & iterum quod non faceret altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere; & hoc ad detestandum idololatricæ cultum. Gentiles enim idolis constructebant altaria ornata, & sublimia, in quibus credebant aliquod sanctitatis, & numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit Deut. xvi. 21. *Non plantabis lucum, & omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatricæ enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem, & umbrositatem.

Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit: quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere; & quantum ad Divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam Gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facta tabernaculo ad honorem Dei, non erant timende hujusmodi occasiones idololatricæ. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de are, quod esset omni populo confpicuum; & altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatricam provocaretur. Sed quia Exod. xx. 26. ponitur pro ratione hujus præcepti: *Non ascendes per gradus ad altare meum, id quod subditur: Ne recedat turpitudine tua considerandum est, quod hoc etiam fuit*

Institutum ad excludendam idololatriam. Nam in sacris Priapi sua pudenda Gentiles populo denudabant. Postmodum autem indidus est sacerdotibus feminalium usus ad regmen pudendum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portantes in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis: quæ quidem interiori tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de hyssop. retorta, & hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed huiusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis, & super hoc alud de pellibus arietum rubricatis, & desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, & tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio literalis in communi erat ornatus, & protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per cortinas designabatur cælum fidereum, quod est diversis stellis variatum; per sagas, aquæ quæ sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, cælum empyreum, in quo sunt Angeli; per pelles hyacinthinas, cælum sanctæ Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus constructus tabernaculum, significatur Christifideles, ex quibus constructus Ecclesia. Tegebantur autem interiori tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interiori ornantur quatuor virtutibus: nam in hyssop. retorta, ut Glossa (ord. Exod. xxv.) dicit, significatur caro castitate retinens; in hyacintho mens superna cupiens; in purpura caro passionibus subiacens; in cocco bis tincto mens inter passionem Dei, & proximi dilectione proficiens. Per operimenta vero tecti designantur prelati, & doctores; in quibus debet renitere cælestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promittitudo ad martyrium, quod significatur pelles rubricatas; austeritas vitæ, & tolerantia adversorum, quæ significatur per sagas cilicinas, quæ erant exposita ventis, & pluvii, ut Glossa dicit (loc. cit.).

Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi, & valorum ejus habebat causam literalem, ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, & una continua, ut potest colligi Num. xxvii. & xxxix. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane, & vespere immolabatur agnus: & per illud continuum festum sacrificii representabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana; & hoc erat solemnitas sabbati, quod celebrabatur in memoria creationis rerum; ut supra dictum est (quæst. c. art. 5. ad 2.). Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Noces, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis: nam hæc inferiora præcipue variantur secundum motum Lunæ: & ideo celebrabatur hoc festum in novitate Lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatriam cultum, qui in tali tempore Lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi: & ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno; & recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum Phasæ primo mense ad commemorandum liberationis beneficium ex Ægypto. Celebrabatur autem festum Pentecostes post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnitas, sicut & septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum Tubarum, in memoria liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem representabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quedam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die: & hoc erat festum expiationis in memoria illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum Scenopasie, idest tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis, & deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, idest citrum, & lignum densarum frondium, idest myrtum, quæ sunt odorifera, & spissatæ palmarum, & salices de torrente, quæ diu retinent suam viorem (& hæc inventiuntur in terra promissionis) ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo item die celebrabatur aliud festum, scilicet Cænis, atque Collecta, in quo colligebantur à populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini: & significabatur adunatio populi, & pax præstita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per iugæ sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult. 8. *Jesus Christus huius, & hodie, ipse, & in sæcula*. Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebr. iv. Per Noeniam autem, quæ est (a) incensio novæ Lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, & predicante, & miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus Sancti in Apostolos. Per festum autem Tubarum significatur predicatio Apostolorum. Per festum autem expiationis significatur emundatio à peccatis populi Christiani. Per festum autem tabernaculorum peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem cænis, atque collecta significatur congregatio fidelium in Regno Cælorum: & ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem: quia oportet expiari à vitis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psal. lxxxix. 11.

ARTICULUS V. 350

Utrum Sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum sunt, non debent esse similia his quæ idololatriæ observantur: unde dicitur Deut. xxi. 31. *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominabiles, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis*. Sed cultores idololorum in cultu eorum cultus se incidebant usque ad effusionem sanguinis: dicitur enim III. Reg. xviii. 28. *quod incidebant se iuxta ritum suum cultus, & lanceis, donec perfunderentur sanguine*: propter quod Dominus mandavit Deut. xiv. 1. *Non vos incidetis, nec facietis calicium super mortuos: quantum populus sanctus es Domino Deo tuo, & te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram*. Inconveniens igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea. Ea quæ in cultum divinum sunt, debent honestatem, & gravitatem habere, secundum illud Psalm. xxxiv. 18. *In populo gravi laudabo te*. Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconveniens igitur præceptum est Exod. xxi. ut comederent festinanter agrum paschalem: & alia etiam circa ejus co-

munionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea. Sacramenta veteris legis figuræ fuerunt Sacramentorum novæ legis. Sed per agrum paschalem significatur Sacramentum Eucharistiæ, secundum illud I. ad Corinth. v. 7. *Pascha vestrum immolatus est Christus*. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem, & extremam unctionem, & matrimonium, & alia sacramenta.

4. Præterea. Purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est: & omnis creatura Dei bona, & nihil respiciendum quod eam gratiarum adiuvum percipitur, ut dicitur I. ad Tim. iv. 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel aliquis huiusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea. Eccl. xxxiv. 4. dicitur: *Ab immundis quid mundabitur?* Sed cinis vasæ rufæ, quæ comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebatur: dicitur enim Num. xix. 7. *quod sacerdos qui immolabat eam, commensuratus erat usque ad vesperum: similiter & ille qui eam comburebat, & etiam ille qui ejus cineres colligebat*. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem ibi aspersum immundus purificaretur.

6. Præterea. Peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum: neque etiam per aliquid immundum potest homo à peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quod utebatur ad purificationes simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta, & carnem aqua.

7. Præterea. Illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit. xiv.

8. Præterea. Spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit Exod. xxx. 18. *Ut ferret latium vitæ cum basi sua ad lavandum manus, & pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum*: & quod præcipitur Num. viii. 7. *quod Levites aspergerentur aqua lustrationis, & raderent omnes pilos carnis suæ*.

9. Præterea. Quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem, & corporalia sacrificia, & oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum, & minorum sacerdotum, ut habetur Lev. viii. & Levitarum, ut habetur Num. viii.

10. Præterea. Sicut dicitur I. Regum xvi.

7. (a) *Hominem videtur ea quæ parent; Deus autem invenit eum.* Sed ea quæ exteriora patent in homine, est corporalis dispositio, & etiam indumentaria. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus, & minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. xxviii. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis à sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. xxi. 17. *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus, &c.* Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur Lev. xx. 8. *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos.* Sed à Deo nihil sine ratione fit dicitur enim in Psalm. c. 11. 24. *Omnia in scientia fecisti.* Ergo in sacramenta veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nulli erat sine rationabili causa.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cii. art. 4.) sacramenta proprie dicuntur illa quæ adhibentur Dei cultui ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes, & Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quedam pertinebant communiter ad totum populum, quedam autem specialiter ad ministros. Et circa utroque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum: & lege quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admitteretur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum: & sic quantum ad populum erat etiam paschalis convivium, ad quem nullus incircumcisus admitteretur, ut patet Exod. xxi. & quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, & etiam panum propositionis, & aliorum quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediuntur à cultu divino, scilicet immunditiarum: & sic quantum ad populum erant instituta quedam purificationes à

(a) *Vulgata homo videtur ea quæ parent.*

quibusdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationis à peccatis: quantum vero ad sacerdotes, & Levitas erat instituta ablutio manuum, & pedum, & ratio pilorum.

Et hæc omnia habebant rationabiles causas, & literales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, & figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patet per singula dicurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quod literalis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protectionem Fidei unitis Dei. Et qui Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, extens de dono sua, & de cognatione sua, ideo ipse primus circumcissionem accepit: & hæc causam assignat Apostolus ad Rom. 11. 11. *Signum accepit circumcisionis, figurans iustitiam fidei, quæ est in præputio:* quia scilicet in hoc legitur *Abraham fidei reputatus ad iustitiam, quod contra spem in spem credidit, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, ut foveat patrem multarum gentium, cum ipse esset senex, & uxor sua esset anus, & sterilis.* Et ut hæc protectio, & imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceptum signum in carne sua, cujus oblivisci non possent: unde dicitur Genes. xviii. 13. *Erunt per te semini in carne vestra in seculum æternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, & postea ex hoc graviter lædit, & reputatur adhuc quasi quoddam non solidatum: unde etiam nec animalia offerantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis resingerent, & ne parentes etiam, quorum amor increpescit ad filios, post frequentem conversationem, & eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potest ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in fugillationem sacerdotum Veneris, & Priapi, in quibus illa pars corporis honorabitur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem que in cultu idololorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablutio corruptionis fienda per Christum; quæ perfecte complebitur in octava detate, quæ est etas reingentium. Et quia omnis corruptio culpæ, & peccati provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis: unde Apostolus dicit ad Coloss. 11. 11. *Circumcisio estis in Christo circumcisionem non manifestam in expositione corporis carnis, sed in circumcisionem Domini nostri Jesu Christi.*

Ad

Ad secundum dicendum, quod literalis ratio convivii paschalis fuit in commemoratio-nem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto: unde per huiusmodi convivium celebrationem protiebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpterat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agnelli intrent super liminaria domorum, quasi protestantes se recedere à ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant: unde & liberati sunt per sanguinis agni asperionem, vel linitionem in postibus domorum, à periculo exterminii, quod imminabat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum: *Impellebant enim eos Ægyptii, ut exiret velociter, ut habetur Exod. xxi. 33.* Imminetque periculum ei qui non festinet exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant: præceptum enim eis erat quod comederent panes azymos in huius signum quod non poterant fermentari, cogitantes exire Ægypti; & quod considerent assum ipsi, sic enim velocius preparabatur; & quod si non circumciderent ex eo, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi: dicitur enim: *Renes vestros accingatis; calcamenta habebitis in pedibus, & nates baculis in manibus, & comeditis sistanter:* quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur: *In una domo comeditis, neque serietis de carnibus quæ foras, quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia.* Amantudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per lactucam agrestem.

Figuralis autem ratio patet: quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud I. ad Corinth. vi. 7. *Pascha nostram immolavit est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminibus domorum, significat fidem Passionis Christi in corde, & ore fidelium, per quam liberamur à peccato, & morte, secundum illud I. Petri 1. 18. *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illæ ad significandum eum Corpus Christi in Sacramento. Erant autem assignti, ad significandum passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium: sumentium Corpus Christi, secundum illud I. ad Corinth. vi. 8. *Evulcor in azymis sinceritatis, & veritatis.* Lactuca autem agrestes addebantur in figu-

rum penitentia peccatorum, quæ necessaria est sumentibus Corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calcamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastorem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, id est in Ecclesia Catholico-rum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quod quedam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figurata sibi correspondentia. Nam circumcisio respondet baptisimus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur ad Col. 11. 11. *Circumcisio estis in circumcissione Domini nostri Jesu Christi, convulsus est in baptisimo.* Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistia. Omnibus autem purificatoribus veteris legis respondet in nova lege Sacramentum Penitentia. Consecrationis autem Pontificis, & Sacerdotum respondet Sacramentum Ordinis. Sacramento autem Confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod (a) *neminem ad perfectum adduxit lex.* (Hebr. vi. 14. 19.) Similiter autem, & Sacramento Extreme Unctionis, quod est quedam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ; non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi, & Ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde & in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in corp. art.) purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini: qui quidem est duplex; scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; & corporalis, qui consistit in sacrificiis, & oblationibus, & aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollut dicebantur, sicut per idololatriam, & homicidium, per adulteriam, & incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia, vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum: non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiationis peccatorum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui protestantes Fidem Redemptoris in figuris sacrificio-rum.

(a) *Vulgata nihil.*

tum. A cultu vero exteriori impediabantur homines per quasdam immunditias corporales: quæ quidem primo considerabantur in hominibus, & consequenter etiam in aliis animalibus, & in vestimentis, & domibus, & vasibus. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptio expectatum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterioris erumpunt, & alios infectunt, leprosi etiam reputabantur immundi: similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam, vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; & eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum: nam omnis humiditas predictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Hæc autem immunditatum erat ratio, & literalis, & figuralis. Literalis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent: tum quia homines preciosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum; & sic quando accedebant; cum majori reverentia, & humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio literalis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi resipientes consorium leproforum, & similitum infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, & contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatricæ cultum: quia Gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque, & humano sanguine, & semine. Omnes autem huiusmodi immunditias corporales purificabantur, vel per solam aspersorem aquæ, vel quæ majores erant, per aliquod sacrificium quod expandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis hæc immunditatum fuit, quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveri cuiuscunque significat immunditiam peccati, quod est mors anime. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hereticæ doctrinæ: tum quia hereticæ doctrinæ contagiosa est, sicut & lepra; tum quia nulla etiam falsa doctrina est quæ vera falsis non admisceat; sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinis designatur immunditia idololatricæ, propter immolationum cruorem. Per immunditiam vero viri seminis designatur immunditia vanæ locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus, & mulieris patientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruæ designatur immunditia mentis per voluptates emolitur. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum actus, secundum illud II. ad Corinth. vi. 17. *Exite de medio eorum, & separamini, & immundum ne tetigeritis.* huiusmodi autem immunditia contactus derivatur etiam ad res inanimatas: quicquid enim quocunque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem Gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per colloctionem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit (in lib. III. *Dux errantium* cap. XLVI. tit. ant. med.) de Muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sapient. xiv. 9. *Similiter odio sunt Deo impius, & impietas ejus.*

Erat autem, & immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo, & in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefacente carnem, & corrompente; ita etiam propter aliquam corruptionem, & excessum humiditatis, vel siccitatis, sic quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus, vel vestis immunda judicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinet, ut dictum est (hic supr.) tum etiam quia (a) circa huiusmodi corruptionem

(a) Ita cum quibusdam mss. edic. postm. Cod. Alcan. & Tarrac. contra huiusmodi conceptionem Gentiles deos penates. (Alcan. potentes) colebant: forte utilius.

nem Gentiles deos penates colebant. Et ideo lex præcepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, & velles comburi, ad tollendum idololatricæ occasionem. Erat etiam & quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. xix. 15. *Vas quod non habuerit cooperulum, & ligaturam desuper, immundum erit.* Cujus immunditiae causa est, quia in talla vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterat immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatricam. Credebant enim idololatricæ, quod si mures, aut lætæ, vel aliqua huiusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diligratio. Adhuc etiam aliqua muliercule vasa dimittunt discooperata in obsequium nocturnorum numinum, quæ *janæ* vocant.

Hæc autem immunditatum ratio est figuralis, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hereticorum; per lepram vero in vestis linea significatur pervertitas morum ex amaritudine mentis; per lepram vero vestis lana significatur pervertitas adulatorum; per lepram in stamine significatur vitia anime; per lepram vero carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperulum, nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, & qui non contrahitur aliqua censura disciplinæ.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in solut. præc.) duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis, vel corporis. & hæc etiam immunditia major erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ; & hæc minor erat, & facilliori ritu expiabat. Nam immunditia prima expiabat per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, & peccatum significat; sed secunda immunditia expiabat per solam asperionem aquæ ejusdem: de qua quidem aqua expiationis habetur Numer. xix. mandatum enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vaccam magis quam vitulum, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Osee iv. 16. *Sicut vacca lapsivens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo quia vaccas in morem Aegypti coluerunt, secundum illud Osee x. 5. *Vaccas Bith roas coluerunt;* & in detestationem peccati idololatricæ immolabatur extra castra: & ubique sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab

universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, & aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus;* quia septenarius numerus universitatem significat; & ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatricæ, in qua sanguis immolationis non effundebatur, sed congregabatur, & circa ipsum hominem compendebant in honorem idolorum. *Comprehendebatur autem in igne, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, & in igne data est lex, vel quia per hoc significabatur quod idololatricæ totaliter erat extirpanda, & omne quod ad idololatricam pertinebat; sicut vacca cremabatur cum pelle, & cornibus, sanguine, & fimo stamine traditis.* Adjungebatur etiam in combustionem lignum cedrinum, *hyssopus, coccinque bis tinctorum,* ad significandum quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, & coccus bis tinctorum non amittit colorem, & hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, & honestatis, & devotionis ipsius. Unde dicitur de cinibus vacce, *ut sint multitudinem filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Josephum (Lib. III. antiquit. cap. VIII. tit. 12. & x.) quatuor elementa significata sunt. Igne enim aponebatur cedrus, significans terram propter valde terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus* significans aquam, eadem ratione quia etiam *purpura* propter tinctorum, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerrebat creator quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerrebat pro peccato idololatricæ, in ejus detestationem, & cinerem, & cineres colligens, & ille qui aspergit aquas, in quibus cinis ponebatur, immundi reputabatur; ut per hoc ostenderetur quod quicquid quocunque modo ad idololatricam pertinet, quasi immundum est abiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablationem; nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam, quia sic esse processus in infinitum: Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; & sic si quis seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, & similiter ille qui illum aspergeret, & sic in infinitum.

Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam fecimus lexus designat sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa acuti integræ,* quia omnis operatio Christi est perfecta: *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum,* quia Christus innocens

fuit.

fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem adduci ad *Mysen*: quia imputabant ei transgressionem Moïſæ legis in violatione ſabbati. Præcipitur autem tradi *Eleazar sacerdoti*: quia Chriſtus occidendus in manus ſacerdotum traditus eſt. *Immolaſtur autem extra caſtra*: quia extra portam Chriſtus paſſus eſt. *Inſiſtit autem ſacerdos digitum in ſanguine ejuſ*, quia per diſcretionem, quam digitus ſignificat, myſterium paſſionis Chriſti eſt conſiderandum, & imitandum. *Aſpergitur autem contra tabernaculum*, per quod ſynagoga deſignatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium: & hoc ſeptem vicibus vel propter ſeptem dona Spiritus Sancti, vel propter ſeptem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sicut autem omnia quæ ad Chriſti incarnationem pertinent, *ignis cremans*, id eſt ſpiritualiter intelligenda: nam per *noſtem*, & *carnem exterior* Chriſti operatio ſignificatur; per *ſanguinem ſubtilis*, & interiora virtus exteriora facta vivificans; per *ſonum laſtitudo*, ſitis, & omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, ſcilicet *cedrus*, quod ſignificat altitudinem ſpei, vel contemplationis; *hyſſopus*; quod ſignificat humilitatem, vel fidem; *coccus* *vis tintur*, quod ſignificat geminam caritatem: per hæc enim debemus Chriſto paſſo adhærere. Ille autem cinis combuſtionis *calliguit ad viro mundo*, quia reliquæ paſſionis pervenerunt ad Gentes, qui non fuerunt culpabiles in Chriſti morte. *Apponitur autem cinis in aqua ad expiandum*, quia ex paſſione Chriſti baptiſmus fortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos autem, qui immolabat, & comburebat vacem*, & *ille qui comburebat, & qui colligebat cinerem*, immundus erat, & etiam qui aſpergebat aquam, immundus erat: ſed facti immundi ex occiſione Chriſti, per quam noſtra peccata expiantur; & hoc *uſque ad vespertum*, id eſt uſque ad finem mundi, quando reliquæ Iſrael converterentur: vel quia illi qui tractant ſancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipſi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Paſtorali (Part. II. cap. v. circ. fin.) & hoc *uſque ad vespertum*, id eſt uſque ad finem præſentis vite.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut dictum eſt (in reſp. ad 4.) immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis, vel corporis, expiabantur per ſacrificia pro peccato. Offerebantur autem ſpecialia ſacrificia pro peccatis ſingularum. Sed quia aliqui negligentem erant circa expiationem hujusmodi peccatorum, & immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi deſiſtebant; inſtitutum fuit ut ſemel in anno decima die ſeptimi menſis fieret ſacrificium expia-

(a) Al. conſummationem.

tionis pro toto populo. Et quia, ſicut Apoſtolus dicit ad Hebr. vii. 28. *Lex conſtituit homines ſacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod ſacerdos prius offerret pro ſeipſo vitulum pro peccato in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conſolatione vituli aurei; & *arietem in holocauſtum*, per quod ſignificabatur quod ſacerdotis prelatio, quam aries deſignat, qui eſt dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem offerretur pro populo *duo birci*; quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal ſœditum eſt, & de plura ejus ſunt veſtimenta pungentia; ut per hoc ſignificaretur ſœtor, & immunditia, & aculei peccatorum. *Hæc autem birci immolati ſanguine aſpergebatur ſanctum etiam cum ſanguine vituli in ſancta ſanctorum*, & aſpergebatur ex eorum ſanctuarium; ad ſignificandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Iſrael. *Cœcus vero birci*, & *vituli, qui immolatus fuit pro peccato*, oportebat comburi, ad ostendendum (a) conſumptionem peccatorum; non autem in altari, quia ibi non comburentur totaliter niſi holocauſta: unde mandatum erat *ad comburendum extra caſtra* in detestationem peccati: hoc enim fiebat, quandoque immolabatur ſacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudinem peccatorum. *Alter vero bircus emittebatur in deſertum*, non quidem ut offerretur demonibus, quos colebant Gentes in deſertis, quia eis nihil licebat immolari; ſed ad ſignificandum effectum illius ſacrificii immolati: & ideo ſacerdos imponebat manum ſuper caput ejus, conſtitens peccata filiorum Iſrael, ac ſi ille hircus deportaret ea in deſertum, ubi à beſtis comederetur, quaſi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*: vel quia in ejus emiſſione ſignificabatur remiſſio peccatorum populi; vel quia colligebatur ſuper caput ejus aliqua ſchedula, ubi erant ſcripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Chriſtus ſignificatur & per vitulum, propter virtutem; & per arietem, quia ipſe eſt dux fidelium; & per bircem, propter ſimilitudinem carnis peccati: & ipſe Chriſtus eſt immolatus pro peccatis & ſacerdotum, & populi: quia per ejus paſſionem & majores, & minores à peccato mundantur. *Sanguis autem vituli, & birci inferitur in ſancta per Pontificem*, quia per ſanguinem paſſionis Chriſti patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Continuatur autem vitum corpora extra caſtra*, quia extra portam Chriſtus paſſus eſt, ut Apoſtolus dicit ad Hebr. ult. 12. *Per hircum autem qui emittebatur*, poteſt ſignificari vel ipſa Divinitas Chriſti, quæ in ſolitudinem abiit, homine Chriſto patien-

te, non quidem locum mutans, ſed virtutem cohibens; vel ſignificatur concupiſcentia mala, quam debemus à nobis abicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui hujusmodi ſacrificia comburentur, eadem ratio eſt quæ in ſacrificio vitulæ ruſæ dicta eſt (in reſp. ad 5.)

Ad ſeptimum dicendum, quod per ritum legis leproſus non emundabatur à macula leproſa, ſed emundatus ostendebatur: & hoc ſignificatur Levit. xiv. 3. cum dicitur de ſacerdote: *Cum invenies leproſum eſſe emundatum, præcipit ei qui purificatur*. Jam ergo lepra mundata erat; ſed purificari dicebatur, in quantum judicio ſacerdotis reſtituebatur conſortio hominum, & cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando ſacerdos dicebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leproſi dupliciter fiebat: nam primo judicabatur eſſe mundus ſecundo autem reſtituebatur, tamquam mundus, conſortio hominum, & cultui divino, ſcilicet poſt ſeptem dies. In prima autem purificatione offerrebat pro ſe leproſus mundandus *duos paſſeres vivos*, & *lignum cedrinum*, & *vermiculum*, & *hyſſopum*, modo ut ſilo coccoſe ligarentur paſſer, & hyſſopus ſimul cum ligno cedrino; ita ſcilicet quod lignum cedrinum eſſet quaſi manubrium aperiendi; hyſſopus vero, & paſſer erant id quod de aperiendo tangebatur in ſanguine alterius paſſeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerrebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerrebat *cedrus*, quæ eſt arbor impuribilis, contra ſœtorem *hyſſopus*, quæ eſt herba odorifera; contra inteniſibilitatem *paſſer vivus*; contra turpidinem coloris *vermiculus*, qui habet (a) vivum colorem. Paſſer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leproſus reſtituebatur priſtinæ libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, & reſtituebatur conſortio hominum; primo tamen raſis pilis totius corporis, & lotis veſtimentis, eo quod lepra pilos corrodit, veſtimenta coinquinat, & ſœtida reddit; & poſtmodum ſacrificium offerrebat pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De ſanguine autem ſacrificii tangebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, & pollices manus dextræ, & pedis: quia in iſtis partibus primum lepra dignoſcitur, & ſentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, ſcilicet *ſanguis* contra ſanguinis corruptionem, oleum ad deſignandam ſanationem morbi, aqua viva ad emundandam ſpurciciam.

(a) S. Th. Op. Tom. II.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos paſſeres ſignificatur Divinitas, & humanitas Chriſti: quorum unus, ſcilicet humanitas, immolatur in vaſe ſitili ſuper aquas viventes, quia per paſſionem Chriſti aquæ baptiſmi conſecrantur; alius autem, ſcilicet impaſſibilis Divinitas, *vivus remanebat*, quia Divinitas mori non poteſt: ut ſupra & evolabat, quia paſſione adiriſſi non poterat. Ille autem paſſer vivus ſimul cum ligno cedrino, & cocco, vermiculo, & hyſſopo, id eſt fide, ſpe, & caritate, ut ſupra dictum eſt (art. 4. hujus quaſt. ad 4.) mittitur in aquam ad aſpergendum, quia in fide Dei, & hominis baptizatur. Lavat autem homo per aquam baptiſmi, & lacrymarum veſtimenta ſua, id eſt opera, & omnes piles, id eſt cogitationes. Tangitur autem extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de ſanguine, & de oleo, ut ejus auditum muniat contra corruptum verba: pollices autem manus dextræ, & pedis tinguntur, ut ſit ejus actio ſancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliam immunditiarum, non habent aliquid ſpecialiter præter alia ſacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum, & nonum dicendum, quod ſicut populus inſtituebatur ad cultum Dei per circumciſionem, ita miſter per aliquam ſpeciem purificationem, vel conſecrationem. Unde & ſeparati ab aliis præcipiuntur, quaſi ſpecialiter ad miniſterium cultus divini præ aliis deputati: & totum quod circa eos fiebat in eorum conſecratione, vel inſtitutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, & virtutis, & dignitatis. Et ideo in Inſtitutione miniſtrorum tria fiebant: primo enim purificabantur; ſecundo ordinabantur, & conſecrabantur; tertio applicabantur ad uſum miniſteri. Purificabantur quidem communiter omnes per oblationem aquæ, & per quædam ſacrificia; ſpecialiter autem Levitæ *radabant omnes pilos carnis ſuæ*, ut habetur Levit. xiv. 17. (& Num. xv. 10.) Conſecratio vero circa Pontifices, & ſacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim poſtquam abluti erant, induebantur quibusdam veſtimentis ſpecialiter pertinentibus ad deſignandam dignitatem ipſorum. Specialiter autem Pontifex oleo unctioſis in capite ungebatur, ut deſignaretur quod ab ipſo diffundebatur poteſtas conſecrandi ad alios, ſicut oleum à capite derivatur ad inferiora, ut habetur in Palm. cxxxii. 3. *Sicut unguentum in capite, quod deſcendit in barbam, barbam Aaron*. Levitæ vero non habebant aliam conſecrationem, niſi quod offerrebantur

(a) Al. vernium.

Domino á filijs Israel per manus Pontificis qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solè manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia: & de sanguine animalis immolati tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, & pollices pedis, aut manus dextræ; ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intentione auris dextræ; & quod essent solliciti, & prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intentione pedis, & manus dextræ. Aspergebantur etiam ipsi, & vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni, per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerbantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia: vitulus pro peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa consecrationem cituli: arietes in holocaustum, in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam Pontifex imitari debebat: arietes etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni, & carniæ autem panum, in memoriam manne præstiti populo. Pertinebat autem ad applicationem ministrorum quod imponebatur super manus eorum ad ipsos arietes, & tora panis unius, & manus dextræ: ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intronitabantur in tabernaculum federeis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per aquam baptismi, & sacramentum in fide passionis Christi; quod est expiativum, & purgativum sacrificium: & debent radere omnes pilas carnis, idest omnes pravas cogitationes: debent etiam ornari virtutibus, & consecrari oleo Spiritus Sancti, & asperzione sanguinis Christi; & sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum, quod, sicut iam dictum est (in solut. præc. & art. 4. huius quæst.) intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; & hoc dupliciter: uno modo excludendo à cultu divino omne id quod poterat esse contempibile; alio modo opponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere.

Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, & vasis ejus, & animalibus immolandi, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam, vel defectum corporalem: quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum

fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successorem, ut ex hoc clariores, & nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, & specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.

In speciali autem sciendum est, quod Pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim habebat vestem lineam. Secundo habebat tunicam hyacinthinam, in cuius extremitate versus pedes ponebantur per circuitum tintinabula quedam, & mala panica facta ex hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto. Tertio habebat superhumerales, quod tegebat humeros, & anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat ex auro, & hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto, & bysso rectora: & super humeros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat Rationale, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, & ponebatur in pectore, & conjugebatur superhumerali: & in hoc Rationali erant duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris, & quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam Rationali mandavit Dominus poni doctrinam, & veritatem: quia quedam pertinentia ad veritatem iustitiæ, & doctrinæ scribebantur in illo Rationali. Iudæi tamen fabulantur, quod in Rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversâ quæ debebant accidere filiis Israel: & hoc vocant veritatem, & doctrinam. Quintum erat balteus, idest cingulum quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat tiara, idest mitra quedam de bysso. Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis sue, quando accederet ad Sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotibus habebant quatuor, scilicet tunicam lineam, femoralia, balteum, & tiaram.

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant; dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi Pontifex proteclaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sapient. xviii. 24. dicitur, quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam femoralia linea figurat. ne terram, ex qua li-

num

num nascitur; baltei circumvolutio significabat Oceanum, qui circumcingit terram; tunica hyacinthina suo colore significabat aerem, per cuius tintinnabula significabantur tonitrua, per mala granata convulsiones; superhumerales vero significabant sua varietate cælum fidereum; duo onychini duo emisphæria, vel Solem, & Lunam; duodecim gemmæ in pectore duodecim signa in Zodiaco, quæ dicebantur posita in Rationali, quia in cælestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Job xxxvi. 11. 33. Numquid nulli ordinem cæli, & ponit rationem ejus in terra? clarior autem, vel tiara significabat cælum empyreum: lamina aurea Deum omnibus præsidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculæ, vel defectus corporales, à quibus debent sacerdotibus esse immunes, significant diversa vitia, & peccata, quibus debent ceteri. Prohibetur enim esse cæcus, idest ne sit ignorans: ne sit claudus, idest instabilis, & ad diversâ se inclinans: ne sit parvus, vel grandis, vel toto naso, idest ne per defectum discretionis vel in plus, vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat: per nulum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris: ne sit fractus pedis, vel manus, idest ne amittat virtutem bene operandi. Repudiatur etiam, si habeat gibbum vel ante, vel retro, per quem significatur superfluitas amor terrenorum: si est lipposus, idest per carnalem affectum ejus ingenium obducatur: contingit enim lippidudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si habeat albuginem in oculo, idest presumptionem candoris iustitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si habeat jugum scabiem, idest potulantiam carnis; & si habuerit impetiginem, quæ sine dolore corpus occupat, & membrorum decorem sedat, per quam avaritia designatur; & etiam si sit herosus, vel paucifidus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessarie omnibus ministris: scilicet castitas, quæ significatur per femoralia; puritas vero vita, quæ significatur per lineam tunicam; moderatio discretio, quæ significatur per cingulum; & reverentia intentionis, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his Pontifices debent quatuor habere: primo quidem jugum Dei memoriam in contemplatione; & hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte: secundo quod supportent infirmitates populis quod significat superhumerales: tertio quod habeant populum in corde, & in visceribus per sollicitudinem caritatis; quod significatur per Rationale: quarto quod habeat conversationem cælestem per opera perfectionis; quod significatur

per tunicam hyacinthinam. Unde & tunica hyacinthina adjunguntur in extremitate tintinnabula aurea, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cælesti conversationi Pontificis: adjunguntur etiam mala panica, per quæ significatur unitas fidei, & concordia in bonis moribus: quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fides, & pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI. 551

Utrum fuerit aliqua rationalis causa observantiarum carnemialium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod observantiarum carnemialium nulla fuerit rationalis causa. Quia, ut Apollonius dicit I. ad Timoth. iv. 4. Omnis creatura Dei est bona, & nihil rejiciendum quod cum gratia rationis accipitur. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab eis quorundam ciborum, tamquam immundorum, ut patet Lev. xi.

2. Præterea. Sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam & herbe: unde dicitur Genes. ix. 3. Quælibet anima vivens deus vobis omnino carnis. Sed in herbis lex non distinguit aliquas immundas; cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenosæ. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tamquam immunda.

3. Præterea. Si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tamquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea. Dominus dicit Matth. x. 28. ego non esse timendas qui occidunt corpus, qui post mortem non habent quid faciant: quod non esset verum, si in nocentium homini cederet, quid ex eo ferret. Multo igitur minus pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. xxi. 17. 19. Non coques hedam in lacte matris sue.

5. Præterea. Ea quæ sunt primitiva in hominibus, & animalibus, tamquam perfectiora, precipiantur Domino offerri. Inconvenienter igitur precipitur Lev. xix. 23. Quando ingressi fueritis terram, & plantaveritis in ea ligna pomifera, aut foresti præparatis eorum, idest prima germina, & immunda erunt vobis, nec edentur eis.

6. Præterea. Vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quedam specialia vestimenta Judæis interdici, puta quod

quod dicitur Levit. xix. 19. *Veste qua ex duobus texta est, non indueris*; & Deuter. xxii. 5. *Non induetur mulier veste virili, & vir non induetur veste feminata*; & infra: *Non indueris vestimento quod ex lana, & linoque contextum est*.

7. Præterea. Memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur Deuter. vi. 8. quod ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua, & quod scriberent in limine ostiorum, & quod per angulum palliorum facerent fimbrias; in quibus ponerent vitas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei, ut habetur Num. xv. 38.

8. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corint. ix. 9. quod non est cura Deo de vobis, & per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur præcipitur Deuter. xxii. 11. *Si ambulaveris per viam, & invenieris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis*; & Deuter. xxv. 4. *Non alligabis os bovis triturantis*; & Levit. xix. 19. *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animalibus*.

9. Præterea. Inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur Levit. xix. 19. *Agnum non seres diversa semine*; & Deuter. xxii. 9. *Non seres vineam tuam alio semine, & non arabis in bobes similes, & asinos*.

10. Præterea. Ea que sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arceretur homo ab argento, & auro, ex quibus fabricata sunt idola, & ab aliis que in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deuter. vii. 25. *Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deuter. xxiii. 18. ut ejectiones humo operirent fodientes in terra*.

11. Præterea. Pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sod ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum interesse: unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. i. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam à peccato, & infamia liberat. Ergo videtur quod hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus Levit. xxii.

Sed contra est quod dicitur Deuter. xvi. 17. *Tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es: ex quo potest accipi quod huiusmodi observantia sunt instituta à Deo ad quandam specialem illius populi prerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa*.

Respondendo dicendum, quod populus Judæorum, ut supra dictum est (art. præc. ad

8.) specialiter erat deputatus ad cultum divinum, & inter eos specialiter sacerdotes: & sicut alia res que applicatur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificationem divini cultus; ita etiam & in conversatione illius populi, & præcipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spirituales, vel corporales. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea que ad Christum pertinent, secundum illud I. Corinth. x. 11. *Omnia in figuris contingebant illis*. Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4. & 5.) duplex pollutio, vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpe, per quam polluebatur anima; alia autem corruptiois ejusdem, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam: unde dicitur Matth. xv. 11. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed (a) que procedunt de ore, hæc coinquinant hominem*; & exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, in quantum scilicet contra obedientiam, vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel in quantum præbent fomentum luxurie: propter quod aliqui à vino, & carnibus ablinent. Secundum autem corporalem immunditiam, que est corruptionis ejusdem, aliquæ animalium carnes immunditiam habent: vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut (b) immunde convertuntur sicut quedam animalia sub terra habitantia, sicut talpe, & mures, & alia huiusmodi, unde etiam quedam fortorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluum humiditatem, vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: & ideo prohibita sunt eis carnes animalium habentium soles, id est ungulam continuam, non fissam, propter eorum terretreitatem; & similiter sunt eis prohibita carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholericæ, & adusta, sicut carnes leonis, & huiusmodi; & eadem ratione prohibita sunt eis aves quedam rapaces, que sunt nimis siccitatis, & quedam aves aquaticæ propter excessum humiditatis, similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas, & squam-

(a) *Vulgata* quod procedit.... coinquinat, (b) *Al.* immundæ conservantur.

mas, ut anguilla; & huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, & findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, & sunt mediæ complexionis: quia nec sunt nimis humida, quod significat unguale; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam; sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores; quod significat per hoc quod habent squammas, & pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ, sicut gallinæ, perdices, & alia huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatricæ. Nam Gentiles, & præcipue Egyptii, inter quos erat nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur: animalia vero que Judæis sunt concessa ad esum, non comederant; sed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abhinebant, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst. ad 2.) Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria: & ideo conceduntur illa animalia que de facili & in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, & adipis ejuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est (art. 3. huius quæst. ad 8.) tum etiam ad vitandum idololatricæ ritum: quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse: & ideo Dominus mandavit, quod sanguis effunderetur, & quod pulvere operiretur; & propter hoc etiam prohibuitur eis comedere animalia suffocata, vel strangulata, quia in tali morte animalia multum affliguntur; & Dominus voluit eos à crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis: tum quia idololatricæ comederant illum in honorem deorum suorum: tum etiam quia cremabatur in honorem Dei: tum etiam quia sanguis, & adipis non generant bonam nutrimentum; quod pro causa inducit Rabbi Moyses (Lib. III. *De erroribus* cap. xix. in princ.) Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes. xxxii. 33. ubi dicitur, quod non comeditur illi Israel utrumque, eo quod tetigerit nervum femoris Jacob, & oblituerit.

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram il-

li animalia prohibebantur. Unde Augustinus in Lib. VI. contra Faustum (cap. vii. circ. princ.) *Si de porco, & agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quædam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est: tanquam si fustum, & sapientem diceret, utrumque hoc verbum natura vocis, & litterarum, & syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, & aliud immundum. Animal enim quod ruminat, & ungulam findit, mundum est significatione: quia fista unguis significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris, & Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni, & mali; ruminatio autem significat meditationem scripturarum, & sanum intellectum earum. Cuiusque autem horum aliterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas, & pinnulas, significatione mundi sunt: quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio; per squammas autem significatur aspera vita: quorum utrumque necessarium est ad munditiam spirituales. In avibus autem specialia quedam genera prohibentur. In aquila enim, que alte volat, prohibetur superbia; in grypse autem, qui equis, & hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur; in halieto autem, qui palcitur minutis avibus, significatur illi qui sunt pauperibus molesti; in milvo autem, qui maxime insidialis utitur, designantur fraudulentii; in vulturne autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significatur illi qui mores, & seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significatur illi qui sunt voluptatibus delectati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus; per struthionem, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significatur Deo militantes, & se negotiis secularibus implicantes; in hyrcano, que nocte acuti est visus, in die autem non videt, significatur eos qui in temporalibus sunt aluti, in spiritualibus hebetes; in saris autem, qui de volat in aere, & natat in aqua, significatur eos qui & circumfessionem, & baptismum venerantur; vel significatur eos qui per contemplationem volare volunt, & tamen vivunt in aquis voluptatum; accipiter vero, qui deservit hominibus ad prædam, significatur eos qui ministrant potentibus ad depradandum pauperes; per bubonem, qui in nocte viduum querit, de die autem latet, significatur luxuriosos, qui occultari querunt in nocturnis operibus, que agunt: mergulus autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur,*

significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt: *ibi* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus piscitur, & forte est idem quod *exonia*; & significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reſciantur, *species* autem est coloris candidi, & longum collum habet, per quod ex profunditate terræ, vel aquæ cibum trahit; & potest significare homines qui per exteriorum iustitiæ candorem iuxta terræna querunt: *concretatus* autem avis est in patribus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, & post horam in ventrem mitit; & significat avaros, qui immoderata sollicitudine necessariæ vitæ congregant: *porphyris* autem præter modum altitum avium habet unum pedum latum ad natandum, alium solum ad ambulandum; quia & in aqua natat, ut anates, & in terra ambulat, ut perdicæ; (a) & solo morſu bibit, omnem cibum aqua tingens; & significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit sicutum aqua proprie voluntatis: per *herodionem*, qui vulgareter *ſalco* dicitur, significatur illi quorum *pedes sunt veloces ad offensendum sanguinem*: (Psalm. xlii. 2.) *charadrius* autem, quæ est avis garrula, significat loquaces: *nuppa* autem, quæ nidificat in hercoribus, & fortenti palſitur ſimo, & gemitur in cantu ſimular, significat tristitiam ſæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur: per *esperilionem* autem, quæ circa terram volitat, significatur illi qui ſæculari ſcientiæ præditi ſola terrena ſapiunt. Circa volatilia autem, & quadrupedia illa ſola conceduntur eis quæ poſteriora crura habent longiora, ut ſalcite poſſint; alia vero, quæ terræ magis adhaerent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non ſubleventur, immundi reputantur. In ſanguine vero, & *adipe*, & *nerve* intelligitur prohiberi crudelitas, & voluptas, & fortitudo ad peccandum.

Ad ſecundum dicendum, quod eſus plantarum, & aliorum terræ naſcentium fuit apud homines etiam ante diluivium; ſed eſus carniſum videtur eſſe poſt diluivium introductus: dicitur enim Genef. ix. 3. *Quæſi olea virentia dedi vobis omnem carnem*: & hoc ideo, quia eſus terræ naſcentium magis pertinet ad quandam ſimplicitatem vitæ; eſus autem carniſum ad quaſdam delicias, & curioſitatem vivendi: ſponte enim terra herbam germinat, vel cum modico ſtudio huiſmodi terræ naſcentia in magna copia procurantur; oportet au-

tem cum magno ſtudio animalia nutritæ, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum ſuum reducere ad ſimpliciorum vitam, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ naſcentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ naſcentia.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis (in reſp. ad 1.)

Ad quartum dicendum, quod eſti hœdus occiſus non ſentiſ qualiter carnes ejus coquantur; tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, ſi lac matris, quod datum eſt ei pro nutrimento, adhibeatur ad conſumptionem carniſum ipſius. Vel potest dici, quod Gentiles in ſolemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. xxiii. 19. poſtquam prædictum fuerat de ſolemnitatibus celebrandis in lege, ſubditur: *Non coques hœdum in lacte matris ſuæ*.

Figuralis autem ratio huiſ prohibitiſonis eſt, quia perfiguratur quod Chriſtus, qui eſt hœdus propter ſimilitudinem carniſ peccati (Rom. vii. 5. 3.) non erat ad Judæos cogendus, id eſt occidendus, in lacte matris, id eſt in tempore infantie. Vel ſignificatur quod hœdus, id eſt peccator, non eſt cogendus in lacte matris, id eſt non eſt blanditiis delinendus.

Ad quintum dicendum, quod Gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æſtimabant, diis ſuis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum eſt eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ ſcilicet vel ſeminando, vel inferendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod oſſa fructuum arboris, vel ſemina latentia ſeminentur: hæc enim tardius facerent fructum; ſed lex reſpexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tamquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno, & deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio eſt, quia per hoc perfiguratur, quod poſt tres ſtatus legis, quorum unus eſt ab Abraham uſque ad David, ſecundus uſque ad tranſmigrationem Babylonis, tertius uſque ad Chriſtum, erat Chriſtus Deo offerendus, qui eſt fructus legis; vel quia primordia noſtrorum operum debent eſſe nobis ſuſpecta propter imperfectionem.

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut dicitur Eccli. xi. 27. *amictus corporis cunctis de boni-*

mine; & ideo voluit Dominus ut populus ejus diſtingueretur ab aliis populis, non ſolo ſigno circumciſionis, quod erat in carne, ſed etiam certa habitus diſtinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *viſimenta ex lana*, & *lino contexto*; & ne *multæ baluereſt uſte vitæ*, aut de converſo, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatricæ cultum. Huiſmodi enim variis veſtibus ex diverſis contextis Gentiles in cultu ſuorum deorum utebantur; & etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converſo viri utebantur veſtibus mulierum. Alia ratio eſt ad declinandam luxuriam: nam per commixtionem variis in veſtimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veſte virili, aut e converſo, incantivum eſt concupiſcentiæ, & occaſionem libidini præſtat.

Figuralis autem ratio eſt, quia in veſtimento contexto ex lana, & lino interdicitur conjunctio ſimplicitatis & innocentie, quæ figuratur per lanam ſubtilitatis, & malicie quæ mulier non uſurpet ſibi doctrinam, vel alia figuratur per linum. Prohibetur etiam quod virorum officia; vel ne de vir declinet ad mollietates mulierum.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut Hieronymus dicit ſuper Matth. (ſuper illud cap. xxiii. Dilatate coram vobis, Dominus joluit, ut in quatuor angulis paſſorum hyacinthi, nas ſimbrias facerent, ad populum Iſrael dignoſcendum ab aliis populis: unde per hoc ſe eſſe Judæos proſequebantur. Et ideo per aſpectum huiſmodi ſigni inducebantur in memoriam ſuæ legis, quod autem dicitur, *Ligavit ea in manu tua, & erant ſemper ante oculos tuos*, Phariſei male interpretabantur, ſcribentes in membranis decalogum Moysi, & ligabant in fronte quaſi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, id eſt in operatione, & *eſſent ante oculos*, id eſt in meditatione. In hyacinthinis autem vitis, quæ palliis inferabantur, ſignificatur celeſtis intentio, quæ omnibus operibus noſtris debet adungi. Poſteſt tamen dici, quod quia populus ille carnalis erat, & dura cervicis, oportuit etiam per huiſmodi ſenſibilia eos ad legis obſervantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quod affectus hominis eſt duplex, unus quidem ſecundum rationem, alius vero ſecundum paſſionem. Secundum igitur affectum rationis non reſert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia ſunt ſubjecta ejus poteſtati a Deo, ſecundum illud Plal. vii. 8. *Omnia ſubjecti ſunt*

pedibus ejus; & ſecundum hoc Apoſtolus dicit, quod *non eſt cura Deo de bobus*; quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum paſſionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia: quia enim paſſio miſericordiæ conſurgit ex aſſiſionibus alicorum, contingit autem etiam bruta animalia penas ſentire, poſteſt in homine conſurgere miſericordiæ affectus etiam circa aſſiſionem animalium. Proximum autem eſt ut qui exercetur in affectu miſericordiæ circa animalia, magis ex hoc diſponatur ad affectum miſericordiæ circa homines; unde dicitur Proverb. xii. 10. *Noviſ iuſtus animas jumentorum ſuorum; oſſera autem impiorum crudelia*. Et ideo, ut Dominus populum Judaicum ad crudelitatem prouum, ad miſericordiam revocaret, voluit eos exercere ad miſericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quandam pertinere videntur. Et ideo prohibuit ne cogereſt hœdus in lacte matris, & quod non offerretur ovis trituranti, & quod non recideretur mater cum filiis. Quamvis etiam dici poſſit, quod hæc prohibita ſunt eis in deteſtationem idololatricæ. Nam Egyptii neſarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comedereſt. Aliqui etiam maleſci utebantur matre ovis incubante, & pullis ejus ſimul capitis ad ſecunditatem, & fortunam circa nutritionem filiorum; & quia etiam in auguriis reputabatur hoc eſſe fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diverſa ſpeciei ratio ſpecialis potuiſſe eſſe triplex. Una quidem ad deteſtationem idololatricæ. Egypſiorum, qui diverſis commixtionibus utebantur in ſervitium planetarum, qui ſecundum diverſas conjunctiones habent diverſos effectus, (a) & ſuper diverſas ſpecies rerum. Alia ratio eſt ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio eſt ad tollendam univerſaliter occaſionem concupiſcentiæ. Animalia enim diverſarum ſpecierum non commiſcentur de ſuſſili ad invicem, niſi homo: per homines procuratur: & in aſpectu coitus animalium excitatur homini concupiſcentiæ motus. Unde & in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut Rabbi Moysiſ dicit Lib. II. *Dux terrantium* cap. 1. (inter med. & fin) ut homines avertant oculos ab animalibus concubibus.

Figuralis autem horum ratio eſt, quia *ſibi trituranti*, id eſt predicatori deſerenti legentis doctrinæ, non ſunt neceſſaria vidus ſubtrahenda; ut Apoſtolus dicit I. ad Corinth. ix. *ſicut dicitur*

(a) Ita mſ. & editi libri antiqui, quos ſequitur edit. Patav. an. 1698. emittent cum Rom. & Garcia legendum omniſ ſola morſu, vel ſola avium morſu. Nicolaus ex Pliſio, & cum eo edit. Patav. an. 1712. ſola avium morſu.

(a) Al. & ſimiliter.

Materiam etiam non solum debemus tenere cum filii: quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; & admittenda est literalis observantia, quasi mater, sicut in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam quod iumentum, id est populares homines, non faciamus coire, id est conjunctionem habere, cum alterius generis animalibus, id est cum Gentilibus, vel Judæis.

Ad novum dicendum, quod omnes ille commixtiones in agricultura sunt prohibite ad litteram, in detestationem idololatricæ: quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant & in feminibus, & in ani-

malibus, & in vestibus, representantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes humilissimi commixtiones varis prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem: quia quod dicitur, Non feres vincam tuam altero semine, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, que est spiritualis vinea, non est fecienda aliena doctrina: & similiter ager, id est Ecclesia, non est seminandus diverso semine, id est catholica doctrina, & heretica. Non est etiam simul arandum in bove, & asino: quia fatuus sapientem in predicatione non est sociandus, quia unus impedit alium. (a)

(a) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570. & Antuerpiensi 1612. aliique veteribus: ubi postquam notatur in textu, aut ad marginem Deest solutio ad 10. Primum ita supplevit Franciscus Garcia. Ad decimum dicimus, ex eo quod inanimata fuerunt potestati subiecta, non recte inferri quendam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum, & argentum, & similia, ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici jure prohibenda fuerunt, vel quia Judæorum animos in malum pronos poterant ad idololatricam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabricata fuerant, anathemati subiecta erant, & Deo valde abominanda, quemadmodum in ipsa Scriptura evidenter exprimitur his verbis: Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fiat anathema: sicut & illud Deuter. vii. de egestis (vel egestionibus) humo operiendis duplex ratio assignari potest, literalis, & mystica. Literalis est, ne aer à fortioribus in detrimentum salutis corrumpatur: deinde propter reverentiam quæ tabernaculo fœderis, in quo Deus dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet fetore aliquo delinqueretur, uti Scriptura ipsa significat Deuter. xxi. ubi dicto præcepto subiungitur: Dominus enim tuus ambulat in medio castrorum, ut truas te, & trahas tibi inimicum tuum, & sint castra tua sancta, & nihil in eis appareat seditatis, ne deturquatus te. Mystica est quam Gregorius Moral. v. cap. xii. posuit, scilicet ut significaretur ut peccata, quæ à mentis nostre utero, tamquam excrementa quædam fetida, foras egeruntur, beneficio penitentiarum essent abscondenda: talis enim est efficacia penitentiarum, dicente Davide: Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tela sunt peccata: Psalm. xxxi. Vide Phil. l. 2. Aliam quoque mysticam rationem Glossa ordinaria nobis significavit, scilicet, quod terrena fragilitate considerata sordes debemus operire, vel quod terra nostre fragilitatis aculeo profundæ considerationis sui fossa, sordes peccatorum præcipue elationis, atque superbiæ per humilitatem tergendæ, & purgandæ sunt.

Medice hanc exhibet solutionem, nullam defectus mentionem ingerenti. Ad decimum dicitur, quod ratio illorum præceptorum in ipso textu assignatur: & primum quidem dum dicitur Deuter. vii. in fine: Sculptilia eorum igne combure: non concupisces argentum & aurum de quibus facta sunt: neque assumas ex eis tibi quidquam, ne offendas propter ea, quia abominatio est Domini Dei tui: alterius autem præcepti ratio ibidem redditur, scilicet Deuter. xxi. dum dicitur: Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum, ut sint castra tua sancta, & nihil in eis appareat seditatis. Figuralem autem ratio esse poterat ut caveamus quæ ad peccatum pertinent, & quod peccata abscondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem, & penitentiam.

Nicolasus ex edit. Colonienſi sequentem responsionem adoptat, quam refert editio Ambrosiana. Ad decimum dicendum, Deuter. vii. rationabiliter prohiberi argentum & aurum, non ex eo quod hominum potestati subiecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita & omnia illa ex quibus confecta erant, anathemati subiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod pater ex prædicto capite, ubi subditur: Ne inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fiat anathema, sicut & illud est. Tum etiam ne accepto auro, & argento ex cupiditate facile incidere in idololatricam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deuteronomii xxi. de egestionibus humo operiendis iustum, atque honestum fuit, tum ob mundiciam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existentem, in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subiungitur: ejus ratio, scilicet: Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut truas te, & ut sint castra tua sancta (id est munda) & nihil in eis appareat seditatis.

Ad undecimum dicendum, quod malefici, & sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus obsequiis, vel carnibus hominum mortuorum: & ideo ad extirpandum idololatricæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora cetera ministrabant in Sanctuario, non inquinarentur in mortuis, nisi valde propinquorum, scilicet patris, & matris, & huiusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii: & ideo totaliter prohibitus erat eis accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiata, sed virginem, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudinis matris, quod maxime tunc erant vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferbatur. Præceptum etiam erat eis ut non raderent caput, nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removerendum idololatricæ ritum: nam sacerdotes Gentilium radebant caput, & barbam. Unde dicitur Baruch. vi. 30. Sacerdotes sedent habentes tunicas fissas, & capitas, & barbam rasam. Et etiam in cultu idolorum incidebat se cultris, & lanceolis, ut dicitur in III. Regum xviii. unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quæ sunt opera peccati; & etiam non debent raderi caput, id est deponere sapientiam; neque deponere barbam, id est sapientie perfectionem; neque etiam scindere vestimenta, aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurant.

QUÆSTIO CIII.

De duratione præceptorum caeremonialium, in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium præceptorum: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum præcepta caeremonialis fuerint ante legem.

Secundo, Op. Tuo. II. Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Lib. XXXI. Moral. cap. xlii. à medi.) est, ut significaretur, peccata quæ à mentis utero tamquam excrementa fetida egerantur, per penitentiam tergendæ esse, ut Deo accepti sumus, juxta illud Psalm. xxxi. 1. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tela sunt peccata: vel juxta Glossam (ord. implic.) ut cognita miseria conditionis humane, sordes mentis elate, ac superbe sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur, & purgarentur.

Vide Alimantionem hinc Tumo præfatum cap. 11. num. 111.

(a) Ita cod. Alcan. & Tarac. cum plurimis exemplis. Al. sacramentorum. (b) Vulgata altissimi.

Secundo, utrum in lege aliquam virtutem haberent justificandam.

Tercio, utrum cessaverint Christo veniente.

Quarto, utrum sic peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I.

Utrum caeremonie legis fuerint ante legem.

Heb. vii. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremonie legis fuerint ante legem. Sacrificia enim, & holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Sed sacrificia, & holocausta fuerunt ante legem: dicitur enim Genes. iv. 3. quod Cain obtulit de fructibus terre munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitiis gregis sui, & de adipibus ovium. Nos etiam obtulit holocausta Domino, ut dicitur Genes. viii. 20. & Abraham similiter, ut dicitur Genes. xxii. Ergo caeremonie veteris legis fuerunt ante legem.

Præterea. Ad caeremonias (a) sacrærum pertinet constructio altaris, & ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem: legitur enim Genes. xiii. 18. quod Abraham edificavit altare Domino: & de Jacob dicitur Genes. xxviii. 18. quod tulit lapidem, & erexit in simulacrum, fundens deum dispersit. Ergo caeremonie legales fuerunt ante legem.

Præterea. Inter sacramenta legalia prima dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. xvi. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem: dicitur enim Genes. xiv. 18. quod Melchisedech erat sacerdos Dei (b) summi. Ergo caeremonie sacramentorum fuerunt ante legem.

Præterea. Dillectio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra dictum est (quæst. cii. art. 6. ad 1.) Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim Genes. vii. 2. Ex omnibus mundi animalibus tolle septena & septenas de animalibus vero immundis duo & duo. Ergo caeremonie legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 14. Hæc sunt præcepta, & caeremonie quæ mandavit dominus deus tuus Moysi dicens.

Secundo, utrum præcepta caeremonialis fuerint ante legem. Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Lib. XXXI. Moral. cap. xlii. à medi.) est, ut significaretur, peccata quæ à mentis utero tamquam excrementa fetida egerantur, per penitentiam tergendæ esse, ut Deo accepti sumus, juxta illud Psalm. xxxi. 1. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tela sunt peccata: vel juxta Glossam (ord. implic.) ut cognita miseria conditionis humane, sordes mentis elate, ac superbe sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur, & purgarentur.

Vide Alimantionem hinc Tumo præfatum cap. 11. num. 111.

(a) Ita cod. Alcan. & Tarac. cum plurimis exemplis. Al. sacramentorum. (b) Vulgata altissimi.

Materiam etiam non solum debemus tenere cum filii: quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; & admittenda est litteralis observantia, quasi mater, sicut in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam quod iumenta, idest populares homines, non faciant coire, idest conjunctionem habere, cum alterius generis animalibus, idest cum Gentilibus, vel Iudeis.

Ad novum dicendum, quod omnes ille commixtiones in agricultura sunt prohibite ad litteram, in detestationem idololatricæ: quia Aegyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant & in feminibus, & in ani-

malibus, & in vestibus, representantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes humilissimi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem: quia quod dicitur, Non feres vincam tuam altero semine, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est fecienda aliena doctrina: & similiter ager, idest Ecclesia, non est seminandus diverso semine, idest catholica doctrina, & heretica. Non est etiam simul arandum in bove, & asino: quia fatuus sapientem in predicatione non est sociandus, quia unus impedit alium. (a)

(a) Dicit solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570. & Antuerpiensi 1612. aliique veteribus: ubi postquam notatur in textu, aut ad marginem Dicit solutio ad 10. Primum ita supplevit Franciscus Garcia. Ad decimum dicitur, ex eo quod inanimata fuerunt potestati subiecta, non recte inferri quædam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum, & argentum, & similia, ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici jure prohibenda fuerunt, vel quia Judæorum animos in malum pronos poterant ad idololatricam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabricata fuerunt, anathemati subiecta erant, & Deo valde abominanda, quemadmodum in ipsa Scriptura evidenter exprimitur his verbis: Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fiat anathema: sicut & illud Deuter. vii. de egestis (vel egestionibus) humo operiendis duplex ratio assignari potest, litteralis, & mystica. Litteralis est, ne aer à fortioribus in detrimentum salutis corrumpatur: deinde propter reverentiam quæ tabernaculo fœderis, in quo Deus dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet fetore aliquo delinqueretur, uti Scriptura ipsa significat Deuter. xxi. ubi dicto præcepto subiungitur: Dominus enim tuus ambulat in medio castrorum, ut cruat te, & trahat tibi inimicos tuos, & sint castra tua sancta, & nihil in eis appareat seditatis, ne deturquetur. Mystica est quam Gregorius Moral. v. cap. xii. posuit, scilicet ut significaretur ut peccata, quæ à mentis nostræ utro, tamquam excrementa quædam fetida, foras egeruntur, beneficio penitentiae essent abscondenda: talis enim est efficacia penitentiae, dicitur Davide: Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tela sunt peccata: Psalm. xxxi. Vide Phil. l. 2. Aliam quoque mysticam rationem Glossa ordinaria nobis significavit, scilicet, quod terrena fragilitate considerata sordes debemus operire, vel quod terra nostræ fragilitatis aculeo profundæ considerationis sui fossa, sordes peccatorum præcipue elationis, atque superbiæ per humilitatem tergendæ, & purgandæ sunt.

Medice hanc exhibet solutionem, nullam defectus mentionem ingerentem. Ad decimum dicitur, quod ratio illorum præceptorum in ipso textu assignatur: & primum quidem dum dicitur Deuter. vii. in fine: Sculptilia eorum igne combure: non concupisces argentum & aurum de quibus facta sunt; neque assumas ex eis tibi quidquam, ne offendas propter ea, quia abominatio est Domini Dei tui; alterius autem præcepti ratio ibidem redditur, scilicet Deuter. xxi. dum dicitur: Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum, ut sint castra tua sancta, & nihil in eis appareat seditatis. Figuralem autem ratio esse poterat ut caveamus quæ ad peccatum pertinent, & quod peccata abscondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem, & penitentiam.

Nicolasus ex edit. Colonienſi sequentem responsionem adoptat, quam refert editio Ambrosiana. Ad decimum dicendum, Deuter. vii. rationabiliter prohiberi argentum & aurum, non ex eo quod hominum potestati subiecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita & omnia illa ex quibus confecta erant, anathemati subiectebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod pater ex prædicto capite, ubi subditur: Ne inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fiat anathema, sicut & illud est. Tum etiam ne accepto auro, & argento ex cupiditate facile incidere in idololatricam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deuteronomii xxi. de egestionibus humo operiendis iustum, atque honestum fuit, tum ob mundiciam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existentem, in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subiungitur: ejus ratio, scilicet: Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut cruat te, & ut sint castra tua sancta (id est munda) & nihil in eis appareat seditatis.

Ad undecimum dicendum, quod malefici, & sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus obsequiis, vel carnibus hominum mortuorum: & ideo ad extirpandum idololatricæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, non inquinarentur in mortuis, nisi valde propinquorum, scilicet patris, & matris, & huiusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii: & ideo totaliter prohibitus erat eis accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiata, sed virginem, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudinis matris, quod maxime tunc erant vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferbatur. Præceptum etiam erat eis ut non raderent caput, nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removerendum idololatricæ ritum: nam sacerdotes Gentilium radebant caput, & barbam. Unde dicitur Baruch. vi. 30. Sacerdotes sedent habentes tunica scissas, & capita, & barbam rasam. Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, & lanceolis, ut dicitur in III. Regum xviii. unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quæ sunt opera peccati; & etiam non debent raderi caput, idest depone re sapientiam; neque depone re barbam, idest sapientie perfectionem; neque etiam scindere vestimenta, aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurran.

QUÆSTIO CIII.

De duratione præceptorum caeremonialium, in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium præceptorum: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum præcepta caeremonialis fuerint ante legem.

Secundo, utrum præcepta caeremonialis fuerint ante legem. Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Lib. XXXI. Moral. cap. xlii. à medi.) est, ut significaretur, peccata quæ à mentis nostræ utroque tanquam excrementa fetida egerantur, per penitentiam tergendæ esse, ut Deo accepti sumus, juxta illud Psalm. xxxi. 1. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tela sunt peccata: vel juxta Glossam (ord. implic.) ut cognita miseria conditionis humane, sordes mentis elate, ac superbe sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur, & purgarentur.

Vide Alaminionem hinc Tomo præfatum cap. 11. num. 111.

(a) Ita cod. Alcan. & Tarac. cum plurimis exemplis. Al. sacramentorum. (b) Vulgata altissimi.

Secundo, utrum in lege aliquam virtutem habuerit justificandam.

Tercio, utrum cessaverint Christo veniente.

Quarto, utrum sic peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I.

Utrum caeremonie legis fuerint ante legem.

Heb. vii. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremonie legis fuerint ante legem. Sacrificia enim, & holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Sed sacrificia, & holocausta fuerunt ante legem: dicitur enim Genes. iv. 3. quod Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitiis gregis sui, & de adipibus ovium. Nos etiam obtulit holocausta Domino, ut dicitur Genes. viii. 20. & Abraham similiter, ut dicitur Genes. xxii. Ergo caeremonie veteris legis fuerunt ante legem.

Præterea. Ad caeremonias (a) sacrærum pertinet constructio altaris, & ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem: legitur enim Genes. xiii. 18. quod Abraham edificavit altare Domino: & de Jacob dicitur Genes. xxviii. 18. quod tulit lapidem, & erexit in simulacrum, fundens deum disperser. Ergo caeremonie legales fuerunt ante legem.

Præterea. Inter sacramenta legalia prima dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. xvi. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem: dicitur enim Genes. xiv. 18. quod Melchisedech erat sacerdos Dei (b) summi. Ergo caeremonie sacramentorum fuerunt ante legem.

Præterea. Dillectio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra dictum est (quæst. cii. art. 6. ad 1.) Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim Genes. vii. 2. Ex omnibus mundi animalibus tolle septena & septenas de animalibus vero immundis duo & duo. Ergo caeremonie legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 14. Hæc sunt præcepta, & caeremonie quæ mandavit dominus Deus tuus Moysi dicens.

Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Lib. XXXI. Moral. cap. xlii. à medi.) est, ut significaretur, peccata quæ à mentis nostræ utroque tanquam excrementa fetida egerantur, per penitentiam tergendæ esse, ut Deo accepti sumus, juxta illud Psalm. xxxi. 1. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tela sunt peccata: vel juxta Glossam (ord. implic.) ut cognita miseria conditionis humane, sordes mentis elate, ac superbe sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur, & purgarentur.

Vide Alaminionem hinc Tomo præfatum cap. 11. num. 111.

(a) Ita cod. Alcan. & Tarac. cum plurimis exemplis. Al. sacramentorum. (b) Vulgata altissimi.

Dominus Deus (a) *visit*, ut docerem vos. Non autem indignis super his doceri, si prius prædictæ ceremoniæ fuissent. Ergo ceremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet (quæst. c. 11, art. 2. ceremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, & ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorum cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad ceremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinatur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est (quæst. xcix, art. 4.) Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divine instituta sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quedam ceremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem, & devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipue prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex iustitia divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum colendum Deum, qui & conveniens esset interiori cultui, & etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabatur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I. Corinth. x. 11. *Omnia in figura contingebat illis.*

Fuerunt igitur ante legem quedam ceremoniæ, non tamen ceremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad præsumptum ergo dicendum, quod huiusmodi oblationes, & sacrificia, & holocausta offerebant antiqui, ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas à Deo acceperant, & quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium, & finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam factæ quedam influerunt, quia videbatur eis conveniens ut, in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem: unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum: & hoc est quod Dominus dicit Joan. vi. 11. 22. *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hæc dignitatem primogenitis attribuebant.

(a) *Visit* vester. (b) *Visit*: Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.

Ad quartum dicendum, quod distinctio mundorum animalium, & immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. ix. 3. *Omnia quæ moventur, & viscit, erit vobis in cibum;* sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominatorem, vel consuetudinem; sicut & nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia; quæ in aliis comeduntur.

ARTICULUS II. 553

Utrum ceremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis.

Sup. quæst. xcvi. art. 1. & quæst. c. art. 12. & III. dist. xi. quæst. 1. art. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videretur quod ceremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato, & consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed Exod. xxix. dicitur, quod per asperionem sanguinis, & inunctionem olei consecrabantur sacerdotes, & vestes eorum; & Levit. xvi. dicitur, quod sacerdos per asperionem sanguinis vituli expiabat Sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, & à pravaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo ceremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

1. Præterea. Id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet, secundum illud Psalm. x. 8. *Iustus Dominus, & iustitias dilexit.* Sed per ceremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. x. 19. *Quomodo potui... placere Domino in ceremoniis, neque iugubri?* Ergo ceremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea. Ea quæ sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud Psalm. xvi. 11. 8. *Lex Domini immaculata, convolvens animam.* Sed per ceremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. xiv. Ergo multo magis ceremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit Gal. iii. 21. (b) *Si data esset lex que posset justificare, Christus gratis mortuus est, id est sine causa.* Sed hoc est inconveniens. Ergo ceremoniæ veteris legis non justificabant.

Refertur ad...

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. c. 11, art. 4. ad 4.) in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ; alia vero corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebatur aliquod morticinum; & sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quedam.

Ab hac igitur immunditia ceremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi: quia huiusmodi ceremoniæ erant quedam remedia adiuta ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit ad Hebr. ix. 13. quod *sanguis bicornum, & taurorum, & cinis vitule, aspersus inspirator sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quæ per huiusmodi ceremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsæ ceremoniæ *justitiæ carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra (vers. 10.) *justitiæ, inquit, carnis usque ad tempus correctivæ inopis.*

Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi: & hoc ideo, quia expiatio à peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui solus (a) *peccata mundi*, ut dicitur Joan. 1. 29. Et quia mysterium incarnationis, & passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profertentem in Christo incarnato, & passio, sicut continent sacramenta novæ legis, & ideo non poterant à peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad Hebr. x. 4. quod *impossibile est sanguine taurorum, aut bicornum auferri peccata.* Et hoc est quod Gal. iv. 9. Apostolus vocat ea *egena, & infirma elementa*: infirma quidem, quia non possunt à peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egenæ, id est eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato, & passio; & ita ex fide Christi justificabantur; cuius fidei quedam protectio erat huiusmodi ceremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quedam in veteri lege non quia ipsa sacrificia à peccato emundarent, sed quia erant quedam protectiones fidei, quæ à peccato (b) mundabant. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. xv. & v. quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, & dimittetur ei, quasi peccatum dimittatur non vi sacrificio.*

(a) *Visit* vester. (b) *Visit*: Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. (c) *Visit*: Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.

rum, sed ex fide, & devotione offerentium. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum quod veteris legis ceremoniæ à corporalibus munditiis expiabant, erat in figura expiationis à peccatis, quæ fit per Christum.

Sic igitur patet quod ceremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis, & filiorum eius, & vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum per asperionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, & remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit (Hebr. xiii.) in præfigurationem illius sanctificationis quæ *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* (c) Expiatio etiam ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ: unde etiam Sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subiectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotibus placant Deo in ceremoniis propter obedientiam, & devotionem, & fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod ceremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ: quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi ceremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur Levit. xiv. 3. quod *sacerdos egressus de castris, cum invenit lepram esse mundatam, precipit ei qui purificatur, ut offerat, &c.* Ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex lepræ mundatæ, non autem emundatæ. Adhibebantur autem huiusmodi ceremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicitur tamen, quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur à Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum: sicut etiam miraculose mulieres adultere compurefcebant semur bibitis aquis in quibus sacerdos maledicti congefserat, ut haberet Num v.

AR.

(a) *Visit* vester. (b) *Visit*: Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. (c) *Visit*: Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.

ARTICULUS III. 554

Utrum ceremonie veteris legis cessaverint in adventu Christi.

2. 2. quæst. LXXXVI. art. 4. ad 1. & II. dist. XLIV. quæst. 11. art. 2. ad 3. & IV. dist. 1. quæst. 2. art. 5. quæst. 1. & 2. & dist. 11. quæst. 2. art. 4. quæst. 3. corp. & quodlib. 11. art. 8. cor. & Rom. XIV. lect. 1. & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ceremonie veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch iv. 1. *Ille liber mandatorum Dei, & lex quæ est in eternum.* Sed ad legem pertinebant legis ceremonie. Ergo legis ceremonie in æternum duraturæ erant.

2. Præterea. Oblatio mandati leprosi ad legis ceremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat. Ergo ceremonie veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea. Manentem causam manet effectus. Sed ceremonie veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, in quantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo ceremonie veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea. Circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; & aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei; ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4. ad 10.) Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis, & beneficium creationis, & alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio, & solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col. 11. 16. *Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut parte cibi festi, aut neomenia, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum;* & ad Hebr. vii. 13. dicitur, quod *antiquum testamentum veteris legis primum quod antiquum antiquatur, & senescit, prope interitum est.*

Respondeo dicendum, quod omnia præcepta ceremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est (quæst. c. 1. art. 1. & 2.) exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui; qui consistit in fide, spe, & caritate. Unde secundum diver-

sitate interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distinguui interioris cultus. Unus quidem, secundum quem habetur fides, & spes & de bonis celestibus; & de his per quæ in cælestia introducitur; & de utriusque quidem sicut de quibusdam futuris; & talis fuit status fidei, & spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides, & spes de celestibus bonis sicut de quibusdam futuris, (a) sed de his per quæ introducitur in cælestia, sicut de presentibus, vel præteritis; & iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut presentia, & nihil creditur ut absens, neque speratur in futurum; & iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio, & vox laudis;* & ideo dicitur Apocal. xxi. 22. de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, & Agnus.* Pari igitur ratione ceremonie primi status, per quas figurabatur & secundus, & tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, & aliæ ceremonie induci, quæ convenienter statui cultus divini pro tempore illo in quo bona cælestia sunt futura, beneficia autem Dei, per quæ ad cælestia introducuntur, sunt presentia.

Ad primum ergo dicendum, quod lex veteris dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter & absolute, secundum ceremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit, *Consummatum est, ut habetur Joan. xix. 30.* & ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quali jam veritate eorum consummata. In cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. xxvii. Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante, & miracula faciente, currebant simul lex, & Evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Ex propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales ceremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes literales ceremonialiarum supra assignate referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; & ideo jam veniente eo qui venturus erat, & cultus ille cessat, & omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quantum hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisio succedit, secundum illud Apostoli ad Colos. 11. 11. *Circumcisio estis circumcisio non manifestata in expolatione corporis carnis, sed in circumcisio Domini nostri Jesu Christi, consensu ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt: quia beneficia illi populo exhibitæ significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Pasche* succedit festum Passionis Christi, & Resurrectionis festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitæ: festo *Neomenia* succedit festum beate Virginis, in qua primo apparuit illuminatio Solis, id est Christi per copiam gratiæ: festo *Tabarum* succedunt festa Apostolorum: festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum, & Confessorum: festo *Tabernaculorum* succedit festum conlectionis Ecclesie; festo *Census*, atque *Calceæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV. 555

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Inf. quæst. CIV. art. 3. cor. & 2. 2. quæst. LXXXVII. art. 1. cor. post. med. & quæst. XCIII. art. 1. & quæst. XCIV. art. 3. ad 5. & IV. dist. 1. quæst. 11. art. 5. quæst. 3. & 4. & Rom. XIV. & Gal. 11.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod Apostoli post acceptum Spiritum Sanctum mortaliter peccaverint: ejus enim plenitudine tunc induit virtute ex alio, ut dicitur Luc. ult. Sed Apostoli post adventum Spiritus Sancti legalia observaverunt: dicitur enim Act. xvi. quod Paulus circumcidit Timotheum: & Act. xxi. 26. dicitur, quod Paulus secundum consilium Jacobi, assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuans: *expetivim diem purificationis, donec offeratur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea. Virare confortia Gentilium ad ceremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus Pastor Ecclesie, dicitur enim ad Galat. 11. 12. quod *sum gratiam quidem Antiochiam, subiecit, & segregavit se. Perius a Gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis ceremonie observari possunt.

3. Præterea. Præcepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit, quod Gentiles quantum de ceremoniis legis observarent dicitur enim Act. xv. 29. *Videtur esse Spiritus Sanctus, & nobis, nihil ultra imponere in vestris, quam hæc necessaria, ut abstinatis carni immolatis, sanguinibus, & fornicatione.* Ergo absque peccato ceremonie legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. v. 2. *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, & alias ceremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod omnes ceremonie sunt quedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut & verbis: & in utraque protestatione si aliquid homo falluntur peccat mortaliter. Quamvis autem sic eadem fides quam habemus de Christo, & quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, & ab eis: Nam ab eis dicebatur: *Eccc virgo concepit, & paries filium;* quæ sunt verba futuræ temporis: nos autem eadem representamus per verba præteriti temporis, dicentes, quod *concepit, & peperit.* Et similiter ceremonie veteris legis significabant Christum ut nascentur, & passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum, & passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nascentur, quod antiqui pie, & veraciter dicebant: ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc ceremonias observaret quas antiqui pie, & fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. xvi. à med.) *Jam non promittitur nascentur, passurum, resurrecturum, quod illa sacramenta a quodammodo personabant; sed annuntiantur, quod nati sunt, passi sunt, resurrexerunt, quod hæc sacramenta quæ a Christianis aguntur, jam personant, non promittuntur.*

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus, & Augustinus. Hieronymus enim (epist. LXXV. olim. xi. inter op. Aug. & sup. illud Gal. 11. Sed

(a) Ita Nicolaus cum cod. Alcan. Tarrac. aliisque M. Scilicet.

sed cum vitali) distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligationis, aut expiatiuam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes: statim autem post passionem Christi inceptum esse non solum mortua, id est non habentia virtutem, & obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat, quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundam veritatem, sed solum quaedam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, & eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tamquam legis ceremonias observantes; sicut si quis pelliculam vitillis membri abscideret propter sanitate, non causa legalis circumfessionis observandæ.

Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ, & doctrinæ, & quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus (epist. xl. olim lx.) distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua, & mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet à passione Christi usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habeant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex Gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa gentis erat; Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus Sanctus ut statim inlitteretur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inlitteretur his qui ex Gentilibus convertebantur, Gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tamquam omnino illicitus, & à Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tamquam impletus per Christi passionem, ut pote à Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hieronymum (loc. cit. in resp. ad 1.) Petrus simulatorie se à Gentilibus subtrahabat, ut vi-

tare & Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus: unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum Gentilium, quorum erat Apostolus.

Sed Augustinus (loc. sup. cit.) hoc improbat: quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. 1. in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod Petrus reprehensibilis erat. Unde verum est quod Petrus peccavit, & Paulus vere eum, non simulatorie reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tamquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequeretur Gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spirituales intellectus; ut scilicet in prohibitione sanguinis intelligatur prohibitio violentiæ, & rapinæ; in prohibitione immolatorum intelligatur prohibitio idololatriæ; fornicatio autem prohibetur tamquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mystice exponunt.

Sed quia homicidium, & rapina etiam apud Gentiles reputantur illicita, non oportet super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex Gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt, quod ad litteram illa commensibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde Hieronymus super illud Ezech. xlii. *Omnis mortuum &c.* dicit (ceteri fin. comment.) „Condemnat sacerdotem, qui in cibis, & ceteris hujusmodi, hæc cupiditate gula non custodiam.“

Sed quia sunt quædam cibaria magis delicta, & gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia, prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum ceremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio Gentilium, & Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem sanguinis, & suffocatum erant abominabilia; commestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa Gentiles suspitionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum Gentiles, & Judæos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit & effectus, manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Domi-

nus

nus docet, quod nihil quod per os intrat, inquinat hominem ut dicitur Math. xv. 11. & quod nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, ut I. ad Timoth. iv. 4. dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia Gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus;
in quatuor articulis divisæ.

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus: & primo considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum.

Circa primum quærentur quatuor. Primo, quæ sint judicialia præcepta. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, de duratione eorum. Quarto, de distinctione eorum.

ARTICULUS I. 556

Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

Sup. quæst. xcix. art. 4. & loci ibi inducitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta à judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea. Præcepta judicialia à moralibus distinguuntur, ut supra dictum est (q. xcix. art. 4.) Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabule. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea. Sicut se habent præcepta ceremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est (quæst. xcix. art. 4. & quæst. ci. art. 1.) Sed inter præcepta ceremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantia ciborum, & vestimentorum, de quibus supra dictum est (quæst. ci. art. 6. ad 1. & ad 6.) Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quod ordinant hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. xvi. 11. 8. Inter cetera bona opera vici justi: *Si judicium verum fecerit inter virum, & vicium.* Sed

8. Tb. Op. Tom. II.

judicialia præcepta à judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. xc. art. 2. & quæst. xcix. art. 3. & 4.) præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dicitur hoc esse debitum fieri, vel vitari: & hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quod à ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti, vel indebiti: sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina, vel humana: & hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicuntur *præcepta ceremonialia*; si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicuntur *præcepta judicialia*.

In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum; scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; & ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum, quod judicia exercerent officio aliquorum Principum, qui habent potestatem judicandi. Ad Principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines sunt, & de omnibus pertinentibus ad populi communiam, & regimen. Unde præcepta judicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi Principis tamquam supremi judicis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dicit sicut Deum esse amandum, & colendum; quædam vero sunt ceremonialia, quæ non habent vim obligandi nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium, & Deum colentium: homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinent, & per consequens ad ceremonialia præcepta, quod homo habeat quandam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad pro-

It

xi

simum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum: hæc enim est comparatio fervorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in I. Polit. (cap. 111. ante med.) Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia: quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps, vel iudex in civitate. Scilicet tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi quam ordo hominis ad Deum; plura præcepta moralia inventiuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum; & propter hoc etiam oportuit plura esse ceremonialia in lege quam judicialia.

ARTICULUS II. 557

Utrum præcepta judicialia aliquid figurent.

Inf. art. 3. corp. & 2. 2. quæst. LXXXVII. art. 7. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium ceremonialium præceptorum quod sunt in figuram aliquis rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia, & ceremonialia præcepta.

2. Præterea. Sicut illi populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurentur.

3. Præterea. Ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit: quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est (quæst. c1. art. 2. ad 2.) Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est quod Exod. XXI. judicialia præcepta allegorice, & moraliter exponuntur.

Respondet dicendum, quod dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale. Uno modo primo & per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; & hoc modo præcepta ceremonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta ut aliquid figurent pertinentis ad cultum Dei, & ad mysterium Christi.

Quædam vero præcepta sunt figuralia non primo, & per se, sed ex consequenti; &

hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam, & equitatem; sed ex consequenti aliquid figurant, in quantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud I. ad Cor. x. 11. *Omnis in figura contingebat illi.*

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta ceremonialia alio modo sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod populus Judæorum ad hoc electus erat à Deo quod ex eo Christus nasceretur: & ideo oportuit statum illius populi statum esse propheticum, & figuralem, ut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXII. cap. xxv. in princ.) Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella, & gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella, vel gesta Assyriorum, vel Romanorum, quantumvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem: & ex hac parte erat figuralis.

ARTICULUS III. 558

Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

Inf. quæst. CVI. art. 1. corp. & art. 2. corp. & ad 4. & 2. 2. quæst. LXII. art. 3. ad 1. & quæst. LXXXI. art. 1. corp. & IV. dist. xv. quæst. 1. art. 5. q. 2. ad 5. & quæst. 11. art. 8. & IV. art. 13. corp. & Hebr. vii. l. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem iustitiæ, nam iudicium dicitur iustitiæ executio. Iustitiæ autem est perpetua, & immortalis, ut dicitur Sap. 1. Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea. Institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed præcepta judicialia humanorum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea. Apostolus dicit ad Heb. vii. 18. quod reprobatio sit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius, & inutilitatem: quod quidem verum est de mandato ceremoniali, quod non poterat facere perfectum iuxta conscientiam

nam ferventem solummodo in civibus, & in potibus, & variis baptismis, & iustitiis variis, ut Apostolus dicit ad Hebr. ix. 9. Sed præcepta judicialia erant utilia, & efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam, & æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Heb. vii. 12. quod translatio sacerdotii, necesse est ut legis translatio fiat. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam & tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

Respondet dicendum, quod judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam ceremonialia.

Nam ceremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum.

Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi; non tamen sunt mortifera: quia si quis Princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret; nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tamquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione: talis enim intentio observandi esset mortifera. Huius differentie ratio potest accipi ex præmissis (art. præc.) Dicitur enim, quod præcepta ceremonialia sunt figuralia primo & per se, tamquam instituta principaliter ad figuranda Christi Ministeria ut futura: & ideo ipsa observatio eorum præiudicat fidei veritati, secundum quam consistitur illa mysteria jam esse completa. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, judicialia præcepta obligationem amittunt: lex enim fuit pedagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. 111.

Quia tamen huiusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præiudicat fidei veritati; sed intentione observandi tamquam ex obligatione legis præiudicat veritati fidei: quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, & quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatione eorum quæ sunt iusta, secundum institutionem humanam, vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

8. Tho. Op. Tom. II.

Ad secundum dicendum, quod præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari: non enim eadem leges conveniunt in Democratia, quæ est potestas populi, & in Oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politia (Lib. III. cap. v. vi. & ix.) Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta judicialia disponebant populum ad iustitiam, & æquitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio Gentilis, & Judæi, sicut antea erat: & propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV. 559

Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam distinctionem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod præcepta judicialia non possint habere aliquam certam distinctionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet; in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea. Præcepta judicialia sunt determinationes moralium; Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea. Præcepta ceremonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innotuit, dum quædam vocantur *sterisifica*, quædam *observantia*. Sed nulla distinctio innotuit in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra. Ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Respondet dicendum, quod cum lex sit quasi quedam ars humane vite instituenda, vel ordinanda, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum: aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideo dicendum est, quod præcepta judicialia

Tit 2 di-

dicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, & domini ad servum; & secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis.

Dantur autem quedam præcepta de institutione principum, & officio eorum, & de reverentia eis exhibenda: & hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quedam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, & venditiones, & judicialia, & poenæ: & hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quedam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, & uxoris, & filiis: & hæc est quarta pars judicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (quæst. c. art. 3.) & ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia, & ceremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione: & ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

QUÆSTIO CV.

De ratione judicialium præceptorum,
in quatuor articulis divisâ.

DEinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes.

(a) *Vulgata potentes.* (b) *Ibid.* de senibus.

Secundo, de his quæ pertinent ad concivium hominum ad invicem.

Tertio, de his quæ pertinent ad extraneos.

Quarto, de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I. 560

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in III. Polit. (cap. iv. circ. princ.) ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu. Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps, invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem Exod. xviii. 21. *Provide de omni plebe viros (a) sapientes etc.* & Num. xii. 16. *Congrega mihi septuaginta viros (b) de senioribus Israel: & Deut. i. 13. Date ex vobis viros sapientes, & gnaros etc.* Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea. *Optimi est optima adducere*, ut Plato dicit (in Timeo, aliquant. à princ.) Sed optima ordinatio civitatis, vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per Regem quia huiusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit Regem populo instituire, & non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deuter. xviii. 14. *Cum dixeris, Constituum super me Regem... cum constitueris etc.*

3. Præterea. Sicut dicitur Matth. xii. 25. *omne Regnum (c) in se ipsum divisum desolabitur*: quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex precipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos Reges: nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam III. Reg. xi.

4. Præterea. Sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. v. ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotes, & Levites, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, & primitivæ, & multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; & precipue cum inhibita sit eis numerum acceptio, ut patet Exod. xxiii. 8.

Non

(c) *Ibid.* divisum contra se.

Non enim accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, & subvertunt verba iustorum.

5. Præterea. Sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus Regem instituendo, instituit jus tyrannicum: dicitur enim I. Reg. xviii. 11. *Hæc erit ius Regis qui imperaverit est vobis: filios vestros tollet etc.* Ergo inconvenienter fuit provium per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Num. xxiv. 5. *Quam pulchra sunt tabernacula tua Jacob, & tentoria tua Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate, vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim consecratur pax populi, & omnes talem ordinationem amant, & custodiunt, ut dicitur in II. Polit. (cap. 1.) Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum; cuius cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III. Polit. (cap. v.) (a) præcipue tamen fuit Regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; & Aristocratia, id est potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus præficatur secundum virtutem, qui omnibus præsit; & sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem: & tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus elegi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. (b) Talis vero est omnis politia bene commixta ex Regno, in quantum unus præest; & Aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; & ex Democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, & ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses, & ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes: quod est quedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim Deut. i. 15. *Tuli de vestris tribubus viros sapientes & nobiles, & constitui eos principes: & hoc erat aristocraticum.* Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur.

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quæ Regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtus bene ferre bonas formas; ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. viii.) Perfecta autem virtus in paucis invenitur: & præcipue Judæi crudeles erant, & ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis Regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem, & gubernatorem in eorum custodiam; sed postea Regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I. Reg. viii. 7. *Non te abiecerunt, sed me, ne regnum super eis.* Instituit tamen à principio circa Regem instituentem, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent iudicium Domini, & ut non facerent Regem alterius gentis: quia tales Reges solent parum affici ad gentem cui præficuntur, & per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa Reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipos, ut scilicet non multiplicarent curas; & equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem

decidunt: dicitur enim Exod. xviii. 21. *Provide de omni plebe viros sapientes etc.* & etiam quod populus eos eligebat: unde dicitur Deuter. i. 13. *Date ex vobis viros sapientes etc.* Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum, quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur: unde dicitur Deut. vii. 6. *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit, & hoc est quod Moyses petivit Num. xxviii. 16. *Providet Dominus Deus spiritum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc: & sic ex ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen: & de singulis iudicibus qui post Josue fuerunt, legitur, quod Deus suscitavit populo salvatorem; & quod spiritus Domini fuit in eis, ut patet Judic. i. & 111. Et ideo etiam electionem Regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. xviii. 15. *Eum constitueris Regem quem Dominus Deus tuus elegerit.**

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quæ Regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtus bene ferre bonas formas; ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. viii.) Perfecta autem virtus in paucis invenitur: & præcipue Judæi crudeles erant, & ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis Regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem, & gubernatorem in eorum custodiam; sed postea Regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I. Reg. viii. 7. *Non te abiecerunt, sed me, ne regnum super eis.* Instituit tamen à principio circa Regem instituentem, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent iudicium Domini, & ut non facerent Regem alterius gentis: quia tales Reges solent parum affici ad gentem cui præficuntur, & per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa Reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipos, ut scilicet non multiplicarent curas; & equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem

(a) Ita coll. Camer. & Alcan. quos sequuntur Nicolaus, & edit. Patav. Edit. Rom. præcipue tamen est unum regimen, in quo unus etc. (b) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolaus cum cod. Tarrac. Talis est enim omnis politia. Edit. Rom. cum cod. Camer. Talis est enim (Garcia vero) optima politia. Cod. Alcan. Politica.

dicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, & domini ad servum; & secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis.

Dantur autem quedam præcepta de institutione principum, & officio eorum, & de reverentia eis exhibenda: & hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quedam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, & venditiones, & judicialia, & poenæ: & hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quedam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, & uxoris, & filiis: & hæc est quarta pars judicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (quæst. c. art. 3.) & ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia, & ceremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione: & ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

QUÆSTIO CV.

De ratione judicialium præceptorum,
in quatuor articulis divisâ.

DEinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes.

(a) *Vulgata potentes.* (b) *Ibid.* de senibus.

Secundo, de his quæ pertinent ad concivium hominum ad invicem.

Tertio, de his quæ pertinent ad extraneos.

Quarto, de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I. 560

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in III. Polit. (cap. iv. circ. princ.) ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu. Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps, invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem Exod. xviii. 21. *Provide de omni plebe viros (a) sapientes etc.* & Num. xii. 16. *Congrega mihi septuaginta viros (b) de senioribus Israel: & Deut. i. 13. Date ex vobis viros sapientes, & gnaros etc.* Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea. *Optimi est optima adducere*, ut Plato dicit (in Timeo, aliquant. à princ.) Sed optima ordinatio civitatis, vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per Regem quia huiusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit Regem populo instituire, & non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deuter. xviii. 14. *Cum dixerit, Constituum super me Regem... cum constituit etc.*

3. Præterea. Sicut dicitur Matth. xii. 25. *omne Regnum (c) in se ipsum divisum desolabitur*: quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex precipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos Reges: nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam III. Reg. xi.

4. Præterea. Sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. v. ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotes, & Levites, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, & primitivæ, & multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; & præcipue cum inhibita sit eis numerum acceptio, ut patet Exod. xxiii. 8.

Non

(c) *Ibid.* divisum contra se.

Non enim accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, & subvertunt verba iustorum.

5. Præterea. Sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus Regem instituendo, instituit jus tyrannicum: dicitur enim I. Reg. xviii. 11. *Hæc erit ius Regis qui imperaverit est vobis: filios vestros tollet etc.* Ergo inconvenienter fuit provium per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Num. xxiv. 5. *Quam pulchra sunt tabernacula tua Jacob, & tentoria tua Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate, vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim consecratur pax populi, & omnes talem ordinationem amant, & custodiunt, ut dicitur in II. Polit. (cap. 1.) Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum; cuius cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III. Polit. (cap. v.) (a) præcipue tamen fuit Regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; & Aristocratia, id est potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus præficatur secundum virtutem, qui omnibus præsit; & sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem: & tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus elegi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. (b) Talis vero est omnis politia bene commixta ex Regno, in quantum unus præest; & Aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; & ex Democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, & ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses, & ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes: quod est quedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim Deut. i. 15. *Tuli de vestris tribubus viros sapientes & nobiles, & constitui eos principes: & hoc erat aristocraticum.* Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur.

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quæ Regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtus bene ferre bonas formas; ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. viii.) Perfecta autem virtus in paucis invenitur: & præcipue Judæi crudeles erant, & ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis Regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem, & gubernatorem in eorum custodiam; sed postea Regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I. Reg. viii. 7. *Non te abieceram, sed me, ne regnum super eis.* Instituit tamen à principio circa Regem instituentem, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent iudicium Domini, & ut non facerent Regem alterius gentis: quia tales Reges solent parum affici ad gentem cui præficuntur, & per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa Reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipos, ut scilicet non multiplicarent curas; & equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem de-

(a) Ita codd. Camer. & Alcan. quos sequuntur Nicolaus, & edit. Patav. Edit. Rom. præcipue tamen est unum regimen, in quo unus etc. (b) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolaus cum cod. Tarrac. Talis est enim omnis politia. Edit. Rom. cum cod. Camer. Talis est enim (Garcia vero) optima politia. Cod. Alcan. Politica.

tur: dicitur enim Exod. xviii. 21. *Provide de omni plebe viros sapientes etc.* & etiam quod populus eos eligebat: unde dicitur Deuter. i. 13. *Date ex vobis viros sapientes etc.* Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum, quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur: unde dicitur Deut. viii. 6. *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit, & hoc est quod Moyses petivit Num. xxviii. 16. *Providet Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hæc:* & sic ex ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen: & de singulis iudicibus qui post Josue fuerunt, legitur, quod Deus suscitavit populo salvatorem; & quod spiritus Domini fuit in eis, ut patet Judic. i. & ii. Et ideo etiam electionem Regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. xviii. 15. *Eum constitues Regem quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quæ Regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtus bene ferre bonas formas; ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. viii.) Perfecta autem virtus in paucis invenitur: & præcipue Judæi crudeles erant, & ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis Regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem, & gubernatorem in eorum custodiam; sed postea Regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I. Reg. viii. 7. *Non te abieceram, sed me, ne regnum super eis.* Instituit tamen à principio circa Regem instituentem, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent iudicium Domini, & ut non facerent Regem alterius gentis: quia tales Reges solent parum affici ad gentem cui præficuntur, & per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa Reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipos, ut scilicet non multiplicarent curas; & equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem de-

(a) Ita codd. Camer. & Alcan. quos sequuntur Nicolaus, & edit. Patav. Edit. Rom. præcipue tamen est unum regimen, in quo unus etc. (b) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolaus cum cod. Tarrac. Talis est enim omnis politia. Edit. Rom. cum cod. Camer. Talis est enim (Garcia vero) optima politia. Cod. Alcan. Politica.

declinant, & iustitiam derelinquunt. Instruit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent, & cogitarent de lege Dei, & semper essent in Dei timore, & obedientia. Instruit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contempnerent, aut opprimerent, neque etiam ad iustitiam declinarent.

Ad tertium dicendum, quod divisio regni, & multitudo Regum magis est populo illi data in potestatem pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra Regem David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur *Os xiiii. 11. Dabo tibi Regem in superbo meo: Os. xiiii. 2. Ipsi regnauerunt, & non ex me: principes existerant, & non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur: & hoc ideo, ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quedam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus, & sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est (in corpore) affumebantur ex toto populo: & ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant: & precipue cum Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu: tum quia non erat facile quin ex his in superbiam, & tyrannidem erigerentur: tum etiam quia si principes non erant multum divites, & erat laboriosus principatus, & solitudine plenus, non multum affectabatur a populis: & sic tollebat seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quod illud jus non debebatur Regi ex institutione divina, sed magis præzuntiabatur usurpatio Regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, & subditos depradantes: & hoc patet per hoc quod in fine subdit: *Vosque eritis ei servi: quod proprie pertinet ad tyrannidem: quia tyranni suis subditis principantur ut servis: unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne Regem peterent: sequitur enim: Noluit autem audire populus vocem Samuelis. Potest tamen contingere quod bonus Rex absque tyrannide filios tollat, & constituat tribunos, & centuriones, & multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.*

ARTICULUS II.

561

Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in leges dicitur enim *Deut. xxiii. 24. Ingressus vicinam proximi tui comede vias quantum tibi placuerit. Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.*

2. Præterea. Ex hoc maxime multæ civitates, & regna destruantur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philo sophus dicit in II. Polit. (cap. vii. ante med.) Sed hoc fuit introductum in veteri lege: dicitur enim *Nam. xxv. 8. Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hereditas. Ergo non convenienter providit lex salutis populi.*

3. Præterea. Societas hominum maxima conservatur per hoc quod homines emendo, & vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in I. Polit. (cap. v. & vi.) Sed lex vetus absolute virtutem venditionis: mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet *Levit. xxv. Inconvenienter igitur lex popululum illum circa hoc instituit.*

4. Præterea. Necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum: quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt: unde dicitur *Ecclesi. xxix. 10. Multi non causa nequitia non fecerunt sunt, sed fraudari gratis timerunt. Hoc autem induxit lex primo quidem quia mandavit *Deut. xv. 2. Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini: & Exod. xxiii. 10. dicitur quod si presente domino, animal mutationem mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus: dicitur enim *Deut. xxiv. 10. Cum repeteris à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas: & iterum 12. Non pernoctabis apud te pignus, sed statim reddes ei. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.***

5. Præterea. Ex defraudatione depositi maximum periculum imminet: & ideo est maxima cautela adhibenda: unde etiam dicitur *II. Macab. 111. 15. quod sacerdotes invocabant eum de celo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea. v. salva custodi.*

519

*diter. Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur: dicitur enim *Exod. xxiii. quod in amissione depositi statuitur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio convenientis.**

6. Præterea. Sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur *Levit. xix. 13. Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. Præterea. Cum frequenter imminet iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex *Deut. xvii. ut irent ad unum locum expediri iudicium de suis dubiis.*

8. Præterea. Possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentendum. Inconvenienter igitur dicitur *Deuter. xix. 15. In ore duorum, vel trium testium stabit omne verbum.*

9. Præterea. Poena debet taxari secundum quantitatem culpe: unde dicitur etiam *Deut. xxv. 2. Pro mensura peccati tui & plagarum modus. Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales penas: dicitur enim *Exod. xxiii. 1. quod restituitur sex quinq; boves pro uno bove, & quatuor ovæ pro una ovis. Quædam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur, sicut *Numer. xv. lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato: filius etiam propter parva delicta, quia scilicet consessionibus vacabat, & conviviis, mandatur lapidari *Deut. xxi. Igitur inconvenienter in lege sunt instituta poena.****

10. Præterea. Sicut Augustinus dicit *XXI. de civit. Dei (cap. xi. circ. princ.)* octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnium quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum: vincula vero, sicut *Numer. xv. mandatur de quadam, quod in carcere includatur: verbera vero, sicut *Deut. xxv. 2. Si enim qui peccavit, dignum viderit plagis, proferentur, & coram se facient verberari: ignominiam etiam inferebat illi qui volebat accipere uxorem fratris sui defuncti, qui tollebat calcamentum illius, & spuebat in faciem illius: mortem etiam inferebat, ut patet etiam *Levit. xx. 9. Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur: poenam etiam talionis lex induxit, dicens *Exod. xxi. 24. Oculum pro oculo, dentem pro dente. Inconvenienter igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet exilium, & servitutem lex vetus non infligit.****

11. Præterea. Poena non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena *Exod. xxii. 29. Bos lapidibus obvetur, qui occiderit virum, aut mulierem: & Levit. xx. 16. dicitur: Mulier que succubuerit culti heremito, simul interficiatur cum eo. Sic igitur videtur quod inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.*

12. Præterea. Dominus mandavit *Exod. xxi. quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur *Deut. xxii. 1. quod quando invocatum fuerit cadaver occisi hominis, & ignorabitur cadaver eius, sentietur propinquior civitatis tollant vitulum de armento qua non traxit jugum, nec terram scidit vomere, & ducunt eam ad vallem asperam, atque saxosam, qua nunquam arata est, nec sementem recepit, & cadent in ea cervicæ vitulæ.**

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in *Psalm. cxlvii. 20. Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestavit eis.*

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus in II. de civit. Dei (cap. xxi. circa med.) introducit à Tullio dictum, *populus est certus multitudinis, juris consensu, & utilitatis communitate sociatus.* Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate unicujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, & poena malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possesse: & ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, & donando, aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices, ut patet *Deut. xvi. 18. Scilicet, & unguibus constituit in omnibus portis ejus, ut iudicet populum iuxta iudicio. Instituit etiam iustum iudicium ordinem: unde dicitur *Deut. i. 16. Quod iustum est, iudicatio: sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio. Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii: acceptionem numerum iudicibus prohibendo, ut patet *Exod. xxiii. & Deut. xvi. Instituit etiam numerum testium duorum, vel trium, ut patet *Deut. xvii. &****

xix. Instituit etiam certas penas pro diversis delictis, ut post dicitur (in resp. ad 10.)

Sed circa res possessas optimum est sicut dicit Philosophus in II. Pol. (cap. 111.) quod possessiones sint distinctæ, & usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.

Hæc tria fuerunt in lege statuta. Primo enim ipse possessiones divisit in singulos: dicitur enim Num. xxxi. 11. *Ege de di visis terram in possessionem, quam forte dividit vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruantur, ut Philosophus dicit in II. Pol. (cap. v. & vii.) ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum equaliter dividerentur: unde dicitur Num. xxxi. 11. *Pluribus dabitur latior, & paucioribus angustior.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto parvi, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt heredes, nuberent suas tribus hominibus, ut habetur Num. xxxv. 1.

Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliquam usum rerum esset communis: (a) & primo quantum ad curam: præceptum est enim Deut. xxii. 1. *Non videtis bovem, & ovem fratris tui errantem, & præteritis; sed redite fratri tuo: & similiter de aliis: secundo quantum ad fructum: concedebatur enim communiter quantum ad omnes ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli oblii, & fructus, & racemi remanentes, ut habetur Lev. xix. & Deut. xxiv. & etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. xxiii. & Levit. xxv.*

Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam pure gratuitam: unde dicitur Deut. xiv. 28. *Anno tertio separabis altam decimam; venientique Levites, & peregrinos, & pupillus, & vidua, & comedent, & saturabuntur:* aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem, & emptionem, & locationem, & conductionem, & per mutuum, & iterum per depositum; de quibus omnibus invenitur

ordinationes certæ in lege. Unde pater quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit Rom. xlii. 8. *qui diligit proximum, legem implevit:* quia scilicet omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona communicent: quia dicitur I. Joan. 111. 17. *Qui videt fratrem suum necessitatem patientem, & clausit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent; sicut & Apostolus I. ad Tim. vi. 18. *divicibus mandat facile tribuere, & communicare.* Non autem facile communicativus est qui non substat quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modico rum acceptatione, sed magis amicitia confirmatur, & assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

Ad secundum dicendum, quod lex non statuit, quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset, si ejus hereditas omnino ad extraneos transfret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hereditate paterna nuberent suis tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. v.) *regulatio possessionum multum confert ad conversationem civitatis, vel gentis.* Unde, sicut ipse dicit (ibid.) apud quasdam Gentium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim partim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; & ita necesse erit civitatem, vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad huiusmodi periculum removendum sic ordinavit quod & necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; & tamen periculum removet, præcipiens ut certo tempore posses-

(a) Ita Garcia ex cod. Tarrac. & Conrado, quem sequuntur edii postm. In ed. Rom. deest primo. Cod. Alex. effert committis præ: quod legendum putat Madalena propriæ, vel patriæ. An pro primo errate manu scriptum est?

so vendita ad vendentem redderet: & hoc instituit, ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quæ vero domus urbana non erant sorte distinctæ, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut & mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebar. Poterat autem aliquid addi invicem domorum civitatis, Domus vero quæ non erant in urbe, sed in villa muris non habente, in perpetuum vendi non poterant: quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum, & ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur est (in resp. ad 1.) intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitie fomentum: & hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis, & absolute donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur: quia huiusmodi subventio frequentior est, & pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. xv. Secundo ne cum cui mutuum concederent, gravarent, vel ultis, vel etiam aliqua pignora omnino vite necessaria acciperent; & si accepta fuerint, quod statim restituerent. Dicitur enim Deut. xxiii. 19. *Non serneberis fratri tuo ad usuram: & xxiv. 6. Non accipiet loco pignoris inferiorem, & superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi: & Exod. xxiii. 26. dicitur: Si pignus à proximo tuo acceperis vestimentum, ante Solis occasum redde ei. Tertio ut non importune exigerent: unde dicitur Exod. xxiii. 25. *Si pecuniam mutuum dederis populo meo pauperi, qui habet teum, non urgebis eum quasi exaltor: & propter hoc etiam mandatur Deut. xxiv. 13. *Cum repeteris à proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas, sed stabis foris, & ille tibi proferet quod habuerit: tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur: tum etiam quia non concedit creditor ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indigerit. Quarto instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, & gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat***

eis de novo dandum propter indigentiam. Cetera animalia vero mutata hæc lex statuit ut propter negligentiam ejus cui mutata sunt, si in ipsis abstant moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo præsertim, & diligenter custodiendo, morua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere, & maxime si erant mercede conductæ, quia ita etiam potuissent adori, & debilitari apud mutuantem: & ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquid lucrum reportaret ex mutuo; & non esset præstium mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conductæ, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium: unde nihil accrescere debebat pro restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodiens. Si autem non essent mercede conductæ, potuissent habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui, vel debilitati conducere potuissent.

Ad quintum dicendum, quod hæc differentia est inter mutuum, & depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis: & ideo magis ardebat, aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdit poterat dupliciter. Uno modo ex causa inevitabili, vel naturali, puta si esset mortuum, vel debilitatum animal depositum, vel extincta, puta si esset caprum ab hostibus, vel si esset comestum à bestia, in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandum suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat periri ex causa evitabili, puta per furtum; & tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est (in resp. ad 4.) ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum, aut mortuum fuisset in ejus absentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quod mercenarius, qui locant operas suas, pauperes sunt: de laboribus suis victum querentes quotidianum; & ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum: & ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod iudex ad hoc inter homines constituitur ut determinet quod ambiguum inter ho-

mines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo apud simplices: & ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. xvi. 18. *Ut iudices, & ministri consulerentur per singulas civitates, ut iudicarent populum iusto iudicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos: ideo ad hoc dubium tollendum constituitur lex ut omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum, in quo & summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus, & summus iudex populi, qui determinaret quæ pertinent ad iudicia hominum, sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem causæ ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. xvi. 18. *Si difficile, & ambiguum apud te iudicium prospexerit, & iudicium extra portas tuas videris, verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, & veni ad Sacerdotes Levitici generis, & ad iudicem qui fuerit in iusto tempore.* Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequentem emergunt: unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio, & infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas, secundum quam Rhetor persuadet. Et ideo licet sit possibile duos, aut tres testes in mendacium convenire; non tamen est facile, nec probabile quod conveniant: & ideo accipitur eorum testimonium tamquam verum, & precipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili à veritate testes declinantur, instituitur lex ut testes diligentissime examinarentur, & graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deut. xix. Fuit autem aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi ad significandum infallibilem veritatem personarum divinarum: quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus Sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joann. xviii. 17. *In lege vestra scriptum est, quia duo sunt hominum testimonium verum est.* (tract. xxxv. in Joann. ad fin.)

Ad nonum dicendum, quod non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur: primo quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, ceteris paribus, poena gravior debetur; secundo propter peccati consuetudinem, quia à peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves penas; tertio propter multam concupiscentiam, vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves penas; quarto propter facilitatem committendi peccatum, & jacendi in ipso: huiusmodi enim

peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quidam gradus debet attendendus etiam circa unum & idem factum. Quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit: tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter exequatur à poena: dicitur enim Deut. xxii. 26. *quod puella quæ opprimitur in agro, non est rea meritis: quia clamavit, & nullus affuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum: & tunc poena secundum veritatem iudicii dimittitur debet; nisi forte propter communem utilitatem poena aggravetur ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est (hic sup.). Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit: & tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed exiabat peccatum suum per sacrificia: unde dicitur Levit. xv. 27. *Animam quæ peccata veritatis per ignorantiam... offeret carnam immaculatam.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire debebant. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est ex terra electione, vel ex certa malitia: & tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabatur propter protervitiam, & pertinaciam: & tunc quasi rebellis, & destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Secundum hoc dicendum est, quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat: & ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt à furibus, non reddebatur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri à furto, quia pascuntur in agris: & ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur: unde lex majorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro uno ovis redderentur. Adhuc autem boves difficultius custodiuntur, quia habentur in agris, & non ita pascuntur gregatim, sicut oves: & ideo adhuc hic majorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur: & hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut & in ceteris furtis: poterat enim haberi præsumptio, quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam (ordin. princ. cap. xxi. Exod.) quod bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit caribus, lac dat, & corium etiam diversis usibus ministrat: & ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates, quia im-

molatur, pascit, lac dat, & lanam ministrat. Filius autem contrumax, non quia comedit, & bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam, & rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est (hic sup.). Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tamquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebatur in commemoracionem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est (quæst. c. art. 3. in corp. & ad 2.) unde occisus fuit tamquam infidelis.

Ad desimum dicendum, quod lex veteris poenam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, & in homicidio, & in furto hominum, & in irreverentia ad parentes, & in adulterio, & in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibebatur poena damni, in percussuris autem, & mutilacionibus induxit poenam talionis; & similiter in peccato falsi testimonii: in aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis, vel ignominie. Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, volebat beneficio legis uti, ut liber exiret: unde pro poena ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. xxii. Poenam autem exilii universaliter legem non statuit: quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis: unde si quis à populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatricæ: & ideo I. Reg. xxvi. 19. dicitur, quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium: dicitur enim Deut. xix. quod qui percussit proximum suum nesciens, & qui nullum contra ipsum habuisset odium comprobabatur, ad unam urbem refugii confugeret, & ibi manebat usque ad mortem Summi Sacerdotis: tunc enim licebat ad domum suam redire: quia in universalis damno populi consueverunt particulares iræ fedari; & ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in poenam dominorum, quia talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis: & ideo magis puniebatur dominus, si bos corrupta fuerat ab heri, & nudus tertius, in quo casu poterat occurrere periculo, quam si subito corrupta efficeretur.

Vel occidebantur animalia in derefectionem peccati, & ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incurteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit (lib. III. *De error.* cap. xi. à medio) quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitule fiebat ad expiorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quod seniores civitatis jurabant, nihil se prætermississe in custodia vitarum; aliud est, quia ille cuperat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; & raro poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, & in derefectionem homicidii. Per occisionem enim vitule, quæ est animal utile, & fortitudine plenum, præcipua antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis, & fortis, occidendus erat, & morte crudeli, quod cervicis conciso significabatur, & quod tamquam vilis, & abjectus à consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero, & inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, pro quam purgantur omnia peccata, & diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III. 564

Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus Act. x. 34. *In veritate comperi, quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum, & operatur iustitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. xxiii. 3. quod *Ammonites, & Moabites etiam post decimam generationem non intrarent in Ecclesiam Domini in aeternum;* & contrario autem ibidem 7. præcipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advens fuit in terra ejus.*

2. Præterea. Ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo fit eunuchus, vel ex sortio natus,

non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur Deuter. xx. 17. 2. quod cum ibi, & ex scorto natus non ingredietur Ecclesiam Domini.

3. Præterea. Lex verus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur: dicitur enim Exod. xx. 17. 2. Advenam non conturbabis, neque affliges eum: advenæ enim & ipsi fuistis in terra Ægypti: & xx. 17. 9. Peregrino molestus non eris: sicut enim advenam animas, quia & ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti. Sed nisi afflictionem alienius perdet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permittit Deut. xx. 17. ut alieni ad usuram pecuniam mutentur.

4. Præterea. Multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his que sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, & cunctum dilectionis impendere, secundum illud Eccl. xi. 17. 19. Omnis animal diligis simile sibi, sic & omnis homo proximum sibi. Inconvenienter igitur Dominus Deuter. xx. mandavit quod de civitatibus hostium capta omnes intererent, & tamen arbores fructiferas non facerent.

5. Præterea. Bonum commune secundum iustitiam est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. xx. quod imminente prælio, aliqui domum remittantur, puta qui edificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui dependit uxorem.

6. Præterea. Ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, & igneus, pavidus, culpabile est, contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore prælii excusabantur formidolosus, & pavidus cor habentes.

Sed contra est quod Sapientia divina dicit Prov. viii. 1. & iusti sunt omnes sermones meos non est in eis pravitas quid, neque perversum.

Respondet dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum consensatio dupliciter: uno modo pacifice, alio modo hostiliter, & quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta consuebat.

Triplex enim ostenditur iustis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transiunt faciebant quasi peregrini: alio modo quando in certam eorum adventabant ad inhabitandum sicut advenæ & quantum ad utrumque lex misericordie præcepta posuit: nam Exod. xx. 17. 2. dicitur: Advenam non conturbabis: & xx. 17. 9. dicitur: Peregrino molestus non eris. Tertio vero quando aliqui extranei commisit in eorum consortium, & ritum admitti volebant, & in his quidam ordo attendebatur: non enim statim recipiebantur quasi

cives: sicut etiam apud quosdam Gentilium statum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo, vel atavo cives existerent, ut Philo sophus dicit in III. Polit. (cap. 1. à med.) Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea que sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmitatem ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant, & nuziti, & de Idumæis filiis Elau fratris Jacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi: quidam vero, qui hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ, & Moabitæ, nunquam in consortium populi admittentur: Amalecites autem, qui magis eis fuerant adversarii, & cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur: dicitur enim Exod. xx. 17. 16. Bellum Dei erit contra Amalec à generatione in generationem.

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem instituit, ut bellum iuste intraret: mandatur enim Deut. xx. quod cum accederet ad expugnandum civitatem, offerrent ei primo pacem. Secundo instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam: & ad hoc melius observandum instituit quod imminente prælio, sacerdotes eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio mandavit ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare. Quarto instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus, & parvulis, & etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex à cultu Dei, & ab his que pertinent ad animæ salutem: dicitur enim Exod. xx. 17. 48. Si quis peregrinatus in vestram voluntis transierit coluntiam, & facere præcepta Domini, circumciderit prius annu masculinum ejus & tunc rite celebrabit, erique sicut indigena terra. Sed in temporalibus quantum ad ea que pertinent ad communiatem populi, non statim quilibet admittentur, ratione supra dicta (in corp. art.) sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii, & Idumæi: alii vero perpetuo excluduntur in detestationem culpa præterite, sicut Moabitæ, & Ammonitæ, & Amalecites. Sicut enim puniuntur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, & peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum genus, vel civitas potest puniri, ut

ut alii à simili peccato abstinant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Judith xiv. 6. dicitur, quod Achior dux filiorum Ammon appropinquavit ad populum Israel, & omnis successio generis ejus: & similiter Ruth Moabitæ, quæ multas virtutes erant. Licet possit dici, quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philo sophus dicit in III. Polit. (cap. 111. à med.) dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea que sunt civium, puta dare consilium, vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, & pueri, & senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his que pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excluduntur ab Ecclesia, id est à collegio populi, usque ad decimam generationem; & similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, & præcipue in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnem generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philo sophus dicit in II. Polit. (cap. viii. circa med.) Tamen quantum ad ea que ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est (in corp. art. & ad 1.) Dicitur enim Mat. lvi. 3. Non dicat filius advenæ, qui adhaeret Domino, & dicitur, separatione dividit inter Dominum à populo suo: & non dicat eunuchus, Ecce ego lignum aridum.

Ad tertium dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, & ut magis pacifice se haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remote, non de numero illarum urbium quæ eis erant reprovissæ: & in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem, & infantibus parcerebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis reprovissæ, omnes mandabantur interficere propter iniquitates eorum priores: ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divina iustitia executionem mittebat: dicitur enim Deut. ix. 5. Quia ille egerunt inique, intravisse te, delece

sunt. Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas, & ejus territorium erant subdiciendum.

Ad quintum dicendum, quod novus edificator domus, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excluduntur à prælio propter duos. Primo quidem quia ex qua homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, & per consequens eorum amissionem timere: unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, & sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut Philo sophus dicit in II. Physic. (text. 56. Institutionum civitatis quando aliqui appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impeditur ab illo. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potius non fuerunt, & etiam populus considerans hoc horreteret, hujusmodi homines à mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem à prælio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem, & fugam etiam alii ad timendum, & fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV. 563

Utrum convenienter lex veteris præcepta validerit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex veteris præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philo sophus dicit in I. Polit. (cap. 111. & 14.) Sed id quod est alienus, perpetuo ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. xx. 17. quod servi septimo anno liberi abeederent.

2. Præterea. Sicut animal aliquod, ut asinus, aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur Deut. xx. 17. quod restituantur dominis suis, si errare inventiantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. xx. 17. 15. Non tradas servum domino suo, quod ad te transfugerit.

3. Præterea. Lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis, asperè affligunt servos, aut ancillas: asperitima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. xx. 17. quod qui percussit servum suum, vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subjaceat virga, quæ pecunia illius est.

4. Præterea. Alius est principatus domini ad servum, & patris ad filium, ut dicitur in I. Polit. (cap. 19. circ. med.) & in III. (cap. 19.) Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet ut aliquis servum, vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam, vel ancillam.

5. Præterea. Pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandat Deuter. 21. quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea. Dominus prohibuit Deuter. 22. ut cum alienigenis non sociarent conjugia, & conjuncta etiam separarent, ut patet I. Edic. 10. Inconvenienter igitur Deuter. 22. conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea. Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis, & affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet Lev. 22. Inconvenienter igitur mandat Deuter. 22. quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea. Inter virum & uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit Deuter. 22. quod aliquis posset uxorem dimittere scripto libello repudiij. & quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea. Sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, & filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum, vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium Num. 5. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 111. 10. *Justitia Domini vera, justificata in semetipsa.*

Respondendo dicendum, quod communitio domesticorum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 1. a med.) est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vite. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit: & ad talem viæ conservationem optulatur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, & ves-

titum, & alia hujusmodi necessaria vite, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.

Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modeste tractarentur, & quantum ad labores, non scilicet immoderatis laboribus affligerentur: unde Deuter. 14. Dominus mandavit ut in die Sabbati requiesceret servus, & ancilla tua, sicut & tu: iterum quantum ad pomas intelligendas: impositum enim mulieribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. 21. & simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egredierentur cum omnibus que apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. 21. Mandatur etiam insuper Deut. 25. ut eis detur victum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Num. 15. & hoc ideo ne totus tributum confundatur: & quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deuter. 25. & hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnem adoptionem, & sic non toralerit memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, & propinquas propter reverentiam naturalem que eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter insamessentur: unde mandat puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deuter. 22. & quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pareretur, ut habetur Deut. 21. & etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut. 22. Et ut etiam major dilectio inter conjuges a principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publice necessitatis injungatur, ut libere possit lacerari cum uxore sua.

Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, (a) instruerent eos in fide: unde dicitur Exod. 13. 26. *Cum dixerint vobis filii vestri, Quis est ista religio? dicetis eis: Victimam transivit Dominus est; & quod etiam instituerent eos in*

(a) Al. institucione.

in moribus: unde dicitur Deut. 21. 20. quod patres dicere debent: *Multa vestra audire contemnit, consuetudinibus vacat, & luxuriam, atque ebrietatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, & per hoc diving servituti additi, noluit Dominus ut isti perpetuum servi essent: unde dicitur Levit. 25. 39. *Si pauperitate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non tamen opprimes servitutem famularum, sed quasi mercenarius, & colonus erit: mei enim sunt servi, & ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veniant conditione servorum: & ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittentur liberi.*

Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quaeritur ad occidendum, vel aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum, quod circa læsiones servus illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa, vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex penam adhibuit: pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii penam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apprehensam haberet, lex nullam penam infligebat in proprio servo; puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies: incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset: quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percussisset, etiam si postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas usque ad tempus: & per hunc modum permittit lex quod pauperate cogente aliquis filium, vel filiam venderet: & hoc etiam verba ipsius legis ostendunt, dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, egredietur, sicut exire ancilla consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quam quasi servum, secundum illud Lev. 25. 39. *Si pauperate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non enim opprimes servitutem famularum, sed quasi mercenarius, & colonus erit.*

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. ult. ante med.) principatus paternus habet solum ad monendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebellis, & contumaces comprimere possunt: & ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatram: & specialiter hoc prohibuit de illis gentibus que in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si quis vero idololatricæ cultum dimittere velle, & ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem: unde ipsa dixerat socru sui: *Populus tuus, populus meus, Deus tuus, Deus meus, ut habetur Ruth 1. 16.*

Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rafa cæsarie, & circumcisis unguibus, & deposita veste, in qua capta est, & staret patrem, & matrem, per que significatur idololatricæ perpetua abjectio.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrylologus dicit super Matth. (hom. 21. circ. med.) *quia immixtabile malum erat mori, apud Judæos, qui omnia pro presenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncti filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam morti mitigatio.* Non autem alius, quam frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti: quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit: & iterum extraneus non ita haberet necessitatem statueri domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fugebatur.

Ad octavum dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit Matth. 21. sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio ageretur (Vid. Supp. quæst. 1. xv. 1.)

Ad nonum dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt pro adulterio, & de facili propter delectationem, & latenter, quia oculis adulteri observat cogitationem, ut dicitur Job 22. 13. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUESTIO CVI.

De lege evangelica, que dicitur lex nova, secundum...

Consequenter considerandum est de lege Evangelii...

Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, qualis sit...

Secundo de virtute eius, utrum iustificet.

Tertio de principio eius, utrum debeatur dari à principio mundi.

Quarto de termino eius, utrum scilicet sit duratura...

ARTICULUS I. 564

Utrum lex nova sit lex scripta.

Inf. art. 2. & 3. corp. & quest. cvii. art. 1. ad 2. & 3. & quest. cviii. art. 1. corp. & ad 1. & quod. 14. art. 13. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit lex scripta.

Præterea, Lex indita est lex naturalis, secundum illud Rom. 11. 14.

Præterea, Lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti.

Sed contra est quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde...

eorum, & in corde eorum superscribitur. Ergo lex nova est lex indita.

Respondetur dicendum, quod iniquaque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, ut Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. 1. v. ante med.) Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, & in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti...

Et ideo dicendum est, quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea que pertinent ad gratiam Spiritus Sancti, vel sicut disposita, vel sicut ordinata ad usum huius gratiæ.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo pertinet ad naturam humanam; & sic lex naturalis est lex indita homini.

Ad tertium dicendum, quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti, nisi per fidem Christi explicitam, vel implicitam.

fidem Christi explicitam, vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum.

ARTICULUS II. 565

Utrum lex nova iustificet.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova non iustificet. Nullus enim iustificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud ad Hebr. v. 9.

Præterea, Apostolus probat ad Rom. quod lex vetus non iustificabat, quia ea adventiente pravariatio crevit: dicitur enim ad Rom. 14. 15.

Præterea, iustificare est proprius effectus Dei, secundum illud ad Rom. v. 11. 33. Deus est qui iustificat.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1. 16. Non arabesco Evangelium: virtus enim Dei est in salutem omni credenti.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. in corp. & ad 1.) ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data: & quantum ad hoc nova lex iustificat.

Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei, & præcepta ordinantia affectum humanum, & humanos actus: & quantum ad hoc nova lex non iustificat.

Ad tertium dicendum, quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti, nisi per fidem Christi explicitam, vel implicitam.

existens, etiam moralium præceptorum, quæ illa continentur in Evangelio; unde etiam litera Evangelii occideret, nisi addebat interior gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta, & præcepta exterioris homini posita vel scripto, vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia novi testamenti est adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccate non possit, hoc enim pertinet ad statum gloriæ.

Ad tertium dicendum, quod legem novam, & veterem unus Deus dedit, sed aliter, & aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit II. ad Corin. 111.

ARTICULUS III. 566

Utrum lex nova debeatur dari à principio mundi.

Sap. quest. xci. art. 5. ad 2. et 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova debeatur dari à principio mundi. Non enim est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur ad Rom. 11. 11.

Præterea, sicut in diversis locis fuit diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, qui vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur I. ad Timoth. 11. 4.

Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quam salus temporalis, quæ est temporalis.

lus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Genes. 1. Ergo etiam lex nova, quæ maxime est necessaria ad salutem spiritalem, debuit hominibus à principio mundi dari.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. xv. 46. *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit à principio mundi dari.

Respondetur dicendum, quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari à principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) principaliter est gratia Spiritus Sancti, quæ abundantius dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. vii. 39. *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Ex hac ratione manifeste assignat Apostolus ad Rom. vii. 1. 3. ubi postquam promittit de lege spiritus vitæ, subjungit: *Deus Filium suum mittit in similitudinem carnis peccati, ut peccata damnaret peccatum in carne, ut iustificatio legis impletur in nobis.*

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successione ordine, sicut aliquis prius sic puer, & postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Galat. iii. 24. *Lex pedagoga nos habuit in Christo, ut ex fide iustificemur; at ubi venit fides, jam non sumus sub pedagogo.*

Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ. Et primo oportuit quod homo relinquere sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratiæ indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Rom. v. 20. dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ: & ideo quibusvis conque non datur, hoc est ex gratia, ut Augustinus dicit in Lib. de perfectione justitiæ (implic. cap. xv. à med. expresse autem epistol. cxxvii. olim cvii. à med.) Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus à principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod diversitas

locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successione: & ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus; licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut supra dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum; sed ea quæ pertinent ad spiritalem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ auferitur per peccatum: & ideo non est similis ratio de utriusque.

ARTICULUS IV. 167

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit I. ad Corinth. xiii. 10. *Cum venerit quod perfectum est, evanescit quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est: dicit enim Apostolus idem. *Ex parte cognovimus, & ex parte probavimus.* Ergo lex nova evanescenda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus Joan. xvi. promissit discipulis suis in adventu Spiritus Sancti paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum Sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius à Filio, & Filius à Patre, ita Spiritus Sanctus à Patre, & Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant: similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo electi intendentes sapientiam, quæ appropriatur Filio, principiantur. Ergo erit status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales vii principiantur.

4. Præterea, Dominus dicit Matth. xxiv. 14. *Predicabitur hoc Evangelium in cunctis orbibus, & tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi jamdiu est predicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus Sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xxiv. 34. *Dico vobis, quia non in præteritis generationibus hoc, donec omnia fiant:* quod Chryostomus (hom. lxxv. 11. in Matth. parum à princ.) exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

Ref-

Respondetur dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo secundum diversitatem legis; & sic huic statui novæ legis nullus alius status succedit. Succedit enim status novæ legis statui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis: nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit ad Hebr. x. 19. *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius.

Allo modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem vel perfectius, vel minus perfecte: & sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodiverunt, quandoque autem omnino prætermittenterunt. Sicut etiam & status novæ legis diversificatur secundum diversa loca, & tempora, & personas, in quantum gratia Spiritus Sancti perfectius, vel minus perfecte ab aliquibus habetur.

Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur, quam hæcenus habitata fuerit, & maxime ab Apostolis, qui primitivitas Spiritus acceperunt, id est & tempore prius, & ceteris abundantius, ut Glossa (interl.) dicit Rom. viii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in Lib. eccles. Hier. (cap. v. parum à princ.) triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis, & imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis, & imperfectus respectu status patriæ, quo veniente iste status evacuat, sicut dicitur I. ad Corinth. xiii. 12. *Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. contra Faustum (ubi non occurrat, sed hab. in Lib. de heresib. heresi 26. & 46.) Montanus, & Priscilla posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu Sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quod fuit completa in Manichæo, quem dicebant esse Spiritum paraclytum. Et ideo utriusque non recipiebant Actus Apostolorum, in

S. Thom. Op. Tom. II.

quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in Apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promissit Act. 1. 5. *Baptizabimini Spiritu Sancto non post multos dies; quod impletum legitur Act. 11. Sed ista (a) vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Joan. vii. 39. *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi, quod statim glorificato Christo in resurrectione, & ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorundam vanitas qui dicebant esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti. Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis, & de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus: hoc enim ad hos non pertinebat, secundum illud Act. 1. 7. *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ pater possit in potestate sua.**

Ad tertium dicendum, quod lex vera non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur: unde Dominus dicit Joan. v. 46. *Si crederetis Moysi, crederetis fortassis, & mihi: de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti, secundum illud Rom. vii. 1. *Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu, &c.* unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus Sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit (Matth. xiii. 2.) *Appropinquaret regnum celorum*, stultissimum est dicere, quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatione Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi; & sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chryostomus dicit (hom. lxxv. 1. in Matth. aliquant. à princ.) Et secundum hoc quod additur, *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Hierusalem, de qua tunc ad literam loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatione Evangelii in universo orbe: cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundente Ecclesia: & ita, sicut dicit Augustinus in epistola ad Helych. (cxvii. olim lxxviii. circ. med.) *mundum est prædicatum Evangelium in universo orbe; sed hoc factum, venit consummatio mundi.*

Xxx 2

QUÆST.

(A). varietates.

QUESTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem.

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum lex nova sit alia lex à lege veteri.

Secundo, utrum lex nova impleat veterem.

Tertio, utrum lex nova contineatur in veteri.

Quarto, quæ sit gravior, utrum lex nova, vel vetus.

ARTICULUS I. 568

Utrum lex nova sit alia à lege veteri.

Supra quæst. 11. art. 5. & Gal. 1. 1. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia à lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia sine fide est impossibile placere Deo, ut dicitur Hebr. xii. 6. Sed eadem fides est antiquorum, & modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. xx. 1. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in Libro contra Adamantium (vel Adimantium) Manichæi discipulum (cap. xvi. 1. inter princ. & med.) quod brevis differentia legis, & Evangelii est timor, & amor. Sed secundum hæc duo nova lex, & vetus diversificari non possunt: quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta caritatis: Levit. xix. 18. (a) Diligis proximum tuum: & Deut. vi. 5. Diligis Dominum Deum tuum. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum (Lib. IV. cap. 11.) quod veteri testamentum habuit promissa temporalia, & novum testamentum habet promissa spiritualia, & æterna: quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. x. 30. (b) Accipietis centes tantum in tempore hoc, honor, & fructus, &c. & in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia, & æterna, secundum illud ad Hebr. xi. 16. Nunc autem meliorem (patriam) appetunt, id est celestem: quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia à veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem ad Rom. 111. veterem legem

appellans legem facturam, legem vero novam appellans legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam fidei, secundum illud Hebr. xi. 39. Omnes testimonia fidei probati sunt: quod dicitur de patribus veteris testamenti: Similiter etiam lex nova est lex facturam: dicitur enim Matthe. v. 44. Benefacite his qui oderunt vos: & Luc. xxii. 19. Hæc facite in meam commemorationem. Ergo lex nova non est alia à lege veteri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. vi. 12. Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. Sed aliud est sacerdotium novi, & veteris testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 2.) omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo quia ordinantur ad diversos fines: & hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso: sicut patet quod motus differunt specie: secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino, quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum, & imperfectum.

Sic ergo due leges distinguuntur dupliciter. Uno modo quasi omnino diversæ, ut pote ordinatæ ad diversos fines; sicut lex civitatis quæ est ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimatæ civitatis dominarentur. Alio modo due leges distinguuntur, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius; puta in una & eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune; & alia lex datur de disciplina peccatorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia à lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus & novus, & veteris testamenti, secundum illud Rom. 11. 30. Unus Deus est qui justificat circumcissionem ex fide, & preputium per fidem.

Alio modo lex nova est alia à lege veteri: quia lex vetus est quasi pedagogus peccatorum, ut Apostolus dicit ad Galat. 111. lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua Apostolus dicit ad Coloss. 111. quod est vinculum perfectionis.

(a) Vulgata: Diliges amicum tuum sicut teipsum. (b) Ibid. vers. 29. Nemō est qui reliquerit domum, &c. qui non accipiat centes tantum, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitatis finis. Dicitur enim supra (quæst. xxi. art. 1. & 2.) quod obiectum theologiarum virtutum, inter quas est fides, est huius ultimis. Sed tamen fides habet alium statum in veteri, & in nova lege: nam quod illi credebatur futurum, & nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differentie quæ assignantur inter novam legem, & veterem, accipiuntur secundum perfectum, & imperfectum. Præcepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinatur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, & aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinatur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione peccatorum, vel ex promissione aliquid extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus huiusmodi: & ideo lex vetus, quæ dabitur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, in quantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarundam peccatorum; & dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinatur ad virtutis opera agenda propter amoream virtutis, non propter aliquam penam, aut remunerationem extrinsecam: & ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris; & dicitur habere promissa spiritualia, & æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipue caritatis; & ita per se in ea inclinatur, non quasi in extranea, sed quasi in propria: & propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum: quia qui timore perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune; & alia lex datur de disciplina peccatorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia à lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus & novus, & veteris testamenti, secundum illud Rom. 11. 30. Unus Deus est qui justificat circumcissionem ex fide, & preputium per fidem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra

dictum est (quæst. cvii. art. 1. & 2.) lex nova dicitur lex fidei, in quantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interior datur credentibus: unde dicitur gratia fidei. Habet autem secundario aliqua facta & moralia, & sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde & de Moyse dicit Apostolus ad Hebr. xi. 26. quod majores divitias aestimabat tibi autem & Egypiorum imperium Christi.

ARTICULUS II. 569

Utrum lex nova legem veterem impleat.

2. 2. quæst. civ. art. 6. ad 2. & II. dist. 12. art. 8. ad 4. & III. dist. xli. quæst. 11. art. 2. ad 3. & Rom. 111. fin. & Ephes. 11. 1. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris: dicit enim Apostolus ad Galat. 2. Si circumcudamini, Christus nihil vobis proderit. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, Contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis: dicitur enim Matth. v. 31. Audistis, quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit uxorem suam, & se libellam repudiaverit, ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam maculari: & idem consequenter patet in prohibitione juramenti, & etiam in prohibitione talionis, & in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus excludisse præcepta veteris legis de discretionibus ciborum, Matth. xv. 11. dicens: Non quod intrat in os, inquinat hominem. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, Quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit: tergit enim leprosum, ut dicitur Matth. vi. 11. quod erat contra legem: similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebat Judæi Joann. 1. 16. Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit. Ergo Christus non implevit legem; & ita lex nova data à Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, In veteri lege continebantur præcepta moralia, caeremonialia, & judicialia, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 4.) Sed

Domini Mat. ubi quantum ad aliqua legem implevit nullam mentionem videtur facere de judicialibus, & cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. v. 17. *Non veni solvere legem, sed adimplere*: & postea subdit: *Nota enim, aut suavitatem non præteribit à lege, donec omnia fiant*.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: & secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat.

In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis, & præcepta contenta in lege. Finis vero cujuslibet legis est ut homines efficiantur justii, & virtuosii, ut dictum est (quæst. xxi. art. 2.) Unde & finis veteris legis erat justificatio hominum: quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, & promittebat verbis, & quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi: & hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. vii. 1. *Quod impossibile erat legi, Deus Filius suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legi impleverit in nobis*. Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud II. ad Corinth. 1. 20. *Quæque promissiones Dei sunt in illo factæ, id est in Christo*. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde ad Coloss. 1. 17. dicitur de cæremonialibus, quod erant *umbra futurorum, corpus autem Christi*, id est veritas, pertinet ad Christum: unde lex nova dicitur *lex veritatis*; lex autem vetus *umbra*, vel *figura*. Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus & opere, & doctrina. Opere quidem; quia circumcidit voluit, & alia observare que erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. 1. 4. *salvatum sub lege*. Sua autem doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter. Primo quidem verum intellectum legis exprimit; sicut patet in homicidio, & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ, & Pharisei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitionis: unde Dominus legem adimplevit, offendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat; sicut lex vetus statuerat ut homo non peccaret; & hoc tutius observatur, si omnino à juramento, abstinere, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. xix. 21. ubi

dicenti se observasse præcepta veteris legis, dicit: *Unum tibi deest: si vis perfectus esse, vende, & vende omnia que habes etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est (quæst. cxi. art. 3. & 4.) hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his que figurantur, non sunt ulterius observanda: quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, & non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissio hæc impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremonia legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. xxvi. in princ.) *præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittebatur, non est contrarium ei quod lex præcepit: neque enim ait lex, Qui voluerit, dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere: sed utique mitebat dimitti uxorem à viro, qui hanc interpretatus moram, ut in distulit animus, præcepit illi conscriptione confirmatus absterget. Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti, sicut dictum est (in corp.) & idem etiam patet in prohibitione talionis: taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederet ad immoderatam vindictam, à qua Dominus perfectus removit eum quem monuit omnino à vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit fallum Phariseorum intellectum, non monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, que cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est (quæst. cxi. art. 6. ad 1.)*

Ad tertium dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurretur homo quædam irregularitatis immunditiam, sicut & ex tactu mortui, ut supra dictum est (quæst. cxi. art. 3. ad 4.) Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurtere non poterat. Per ea autem que fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem, sicut ipsemet in Evangelio Matth. xxi. ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, que semper operatur in rebus: tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum Pharisei etiam salutem animalium in die sabbati providerent: tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbitur

tur solvere secundum superfluum intellectum Phariseorum, qui erodebant etiam à salubribus operibus esse in die sabbati abstinentium: quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth. v. quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (in corp. & ad 1.) De judicialibus vero præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod pena talionis quereretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solum propter amorem justitiæ: quod adhuc in nova lege remanet.

ARTICULUS III. 570

Utrum lex nova in lege veteri continetur.

Galat. 11. lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non continetur. Lex enim nova precipue in fide consistit: unde dicitur *lex fidei*, ut patet Rom. 111. Sed multa credenda traduntur in nova lege que in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea. Quædam Glossa (Chryl. in op. imperf. hom. x. ubi fin.) dicit Matth. v. super illud, *Qui solvere unum de mandatis istius minimi*, quod „mandata legis sunt minora,“ in Evangelio vero sunt mandata majora. „Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.“

3. Præterea. Quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, haberetur & nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 1. 16. (a) *Rota erat in rota*, id est „novum testamentum in veteri,“ ut Gregorius exponit (hom. vi. in Ezech. ante med.)

Respondetur dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, (b) vel completum in incompleto, sicut genus continet species potestare, & sicut tota arbor continetur in semine: & per hunc modum nova lex continetur in veteri. Didum est enim (art. 1. hujus quæst.)

(a) *Vulgata quasi sit rota in medio rotæ.* (b) *Ita Garcia cum sequentibus editionibus Cod. Alean. complementum in incompleto, Edit. Rom. aliisque complementum in completo.*

in corp. & ad 2.) quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chryostomus (ex quo non occurrat, sed ex Vidore Antioch. in comment. supra hunc loc. colligi potest) exponens illud, quod habetur Marci 1. *Ultra terra fructificat, & primum herbarum, deinde fructuum, deinde plenum fructum in spica*, sic dicit: „Primo herbarum, fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moyli, postea plenum fructum in Evangelio.“ Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia que credenda traduntur in novo testamento, explicitè, & aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicitè, & sub figura: & secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quod præcepta novæ legis dicuntur esse majora quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum novi testamenti, omnia continentur in veteri testamento. Unde Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. xxxii. & xxxvii.) quod *post omnia que monuit, vel præcepit Dominus, ubi adjungebat, Ego autem dico vobis, inveniantur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. Et quantum ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis: nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.*

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicitè datum est, oportet explicari: & ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV. 571

Utrum lex nova sit gravior quam vetus.

III. dist. xli. art. 4. quæst. 4. & quod. 1. v. art. 13. corp. & Matth. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim v. super illud, *Qui solvere unum de mandatis istius minimi*, dicit Chryostomus (hom. x. in opere imperf. ad fin.) „Mandata „Moyli in actu facilia sunt, ut *Non occideris*, „*Non adulterabis*; mandata Christi autem, scilicet *Non irascaris*, *Non concupiscas*, in actu

„dicuntur esse graviora.“

difficilia sunt. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Præterea. Facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observatio veteris legis conseq̄uebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. xxviii. observatores autem novæ legis consequuntur multiplex adversitas, prout dicitur II. ad Corinth. vi. 4. *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministeria in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, &c.* Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Præterea. Quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem: nam lex vetus prohibuit perjurium: lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit disidium uxoris sine libello repudi, ut patet Matth. v. secundum expositionem Augustini (Lib. I. de ferm. Dom. in monte cap. xiv.) Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est quod dicitur Matth. xi. 28. *Venite ad me omnes qui laboratis, & onerati estis: quod exponens Hilarius (can. xi. in Matth. non procul à fin.) dicit: Legis difficultatibus laborantes, & peccatis sæculi, oneratos ad se advocat: & postmodum de Jugo Evangelii subdit: Jugum enim meum suave est, & onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quam vetus.

Respondeo dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quandam difficultatem habent, & gravitatem: & quantum ad hoc lex vetus est multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ paucissima superaddidit in doctrina Christi, & Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum: in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur: dicit enim ad inquisitiones Januaril (epist. lv. olim cxix. cap. xix. à med.) de quibusdam, quod ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis, & paucissimis celebrativum sacramentis Dei voluit misericordis esse liberam, servilibus perennat oneribus; atque ut tolerabilior sit conditio peccatorum, qui legalibus sarcinis, non humanis presumptionibus subjiciuntur.

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte, & delectabiliter: & circa hoc difficile est virtus: hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum

ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expressi in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficilissimum non habenti virtutem, sicut etiam Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. ix. ad fin.) quod operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo justus operatur, scilicet delectabiliter, & prompte, est difficile non habenti justitiam. Et sic etiam dicitur I. Joan. v. 3. quod mandata ejus gratia non sunt: quod exponens Augustinus (Lib. de nat. & grat. cap. lxxix.) dicit, quod, non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novæ legis quantum ad expressam prohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impostæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, facilliter tolerantur: quia, sicut Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (serm. lxx. à med.) omnia seorsum immunita, & facilia, & prope nulla efficiuntur amor.

Ad tertium dicendum, quod illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facillius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit (Lib. I. de ferm. Dom. in monte cap. xvi. & xvii.) & ideo pro hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

De his que continentur in lege nova,

in quatuor articulis discussis, Et inde considerandum est de his que continentur in lege nova: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere.

Secundo, utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis.

Tertio, utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores.

Quarto, utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I.

572

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non nillos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est

Evangelium regni, secundum illud Matth. xxiv. *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc. xviii. 21. *Regnum Dei intra vos est: & Rom. xv. 17. Non est regnum Dei esca, & potus; sed justitia, & pax, & gaudium in Spiritu Sancto.* Ergo lex nova non debet præcipere, vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea. Lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom. viii. Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas, ut dicitur II. ad Corinth. iiii. 17. non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora faciendâ, vel vitandâ. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta, vel prohibitions exteriorum actuum.

3. Præterea. Omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem, & veterem, quod vetus lex exhibet manum, sed lex nova exhibet animum. Ergo in lege nova non debent poni prohibitions, & præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines filii lucis: unde dicitur Joan. xii. 36. *Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, & opera tenebrarum abjicere, secundum illud Ephes. v. 8. *Eratis aliquando tenebre, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulato.* Ergo lex nova quedam exteriora opera debuit prohibere, & quedam præcipere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cvii. art. 1. & 2.) principalitas legis novæ est gratia Spiritus Sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem Deus replevit gratia, & exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joan. 1. 14. *Verbum caro factum est: & postea subditur: Plenum gratia, & veritate: & infra: De plenitudine ejus nos omnes accepimus, & gratiam per gratia: unde subditur, quod gratia, & veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia à Verbo incarnato produens in nos deducatur, & ex gratia interiori, per quam caro Spiritui subditur, exteriora quedam opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliquo modo ad gratiam; & talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptisimus, Eucharistia, & alia hujusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; & in his est quædam differentia attendenda. Quedam enim habent necessariam convenientiam, vel contrarietatem ad interiorum gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit: & hujusmodi exteriora opera sunt præcepta, vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, & prohibita negatio: dicitur enim Matth. x. 13. *Qui constituitur me coram hominibus, constituetur & ego tum coram Patre meo qui autem negaverit me coram hominibus, negabo & ego tum coram Patre meo.*

Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem, vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem: & talia opera non sunt in nova lege præcepta, vel prohibita ex ipsa prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quod aliquis alicujus curam gerere debet: & sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere, vel vitare, & cuicumque præsentem. Græta talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii. *Lex libertatis* nam lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt: sicut sit regnum Dei est interior justitia, & pax, & gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei: & ideo sunt in Evangelio regni prohibendi: illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit *Non est regnum Dei esca, & potus.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I. Metaph. (cap. 12. circa med.) liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinat in modum naturæ. Si vero habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis insensus, inclinat nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea que conveniunt gratiæ, & vitare ea que gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo quia non arctat nos ad faciendâ, vel vitandâ aliqua, nisi que de se sunt vel necessaria, vel vel repugnantia salutis, quæ cadunt sub præcepto, vel prohibitione legis. Secundo quia hujusmodi præcepta, vel prohibitions

Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem, vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem: & talia opera non sunt in nova lege præcepta, vel prohibita ex ipsa prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quod aliquis alicujus curam gerere debet: & sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere, vel vitare, & cuicumque præsentem. Græta talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii. *Lex libertatis* nam lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt: sicut sit regnum Dei est interior justitia, & pax, & gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei: & ideo sunt in Evangelio regni prohibendi: illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit *Non est regnum Dei esca, & potus.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I. Metaph. (cap. 12. circa med.) liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinat in modum naturæ. Si vero habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis insensus, inclinat nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea que conveniunt gratiæ, & vitare ea que gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo quia non arctat nos ad faciendâ, vel vitandâ aliqua, nisi que de se sunt vel necessaria, vel vel repugnantia salutis, quæ cadunt sub præcepto, vel prohibitione legis. Secundo quia hujusmodi præcepta, vel prohibitions

facit nos libere implere; in quantum ex interiori instinctu gratiæ ea implentur. Ex propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfecta libertatis* Jacobi 1. 25.

Ad tertium dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manus ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS. II. 373

Utrum lex nova sufficiat exterioribus actibus ordinaverit.

Inf. art. 4. quodlibet. xv. art. 13. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam precipue pertinere videtur fides per dilectionem operans; secundum illud ad Gal. 3. 12. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque preputium sed fides; quæ per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita; sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea. In veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est (quæst. c1. art. 4. & quæst. ex 1. art. 4.) Sed in nova lege est sine instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta à Deo videntur, puta quæ pertinent vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea. In veteri lege sicut erant quædam observantia pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quædam observantia pertinentes ad populum; ut supra dictum est (quæst. c1. art. 4. & ex 1. art. 5. & 6.) cum de ceremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliqua observantia esse data ministris Dei, ut patet Matth. 23. 9. *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in cinis vestris.* &c. cetera quæ ibi sequuntur, & quæ dicitur Luc. 11. & 12. Ergo etiam deberunt aliqua observantia institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea. In veteri lege præter moralia, & ceremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 23. 24. *Omnia quæ auditis verba mea hæc, & faciatis, custodiantur vobis superius;* qui adhi-

cauit. *Utrum suam supra petram.* Sed sapiens edificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) lex nova in exterioribus illis solum præcipere debuit; vel prohibere per in gratiam introducitur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum; ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis; institucendo Apostolos, & septuaginta duos discipulos; & Pentecostiam, & Matrimonium indivisibile. Constitutionem etiam promissit per Spiritus Sancti missionem; & ejus etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos unguendo sanasse, ut habetur Marc. 16. quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera caritatis: quæ quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinent ad præcepta ceremonialia legis; in ordine vero ad proximum ad judicialia; ut supra dictum est (quæst. xcix. art. 4.) Et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quædam vero ad prelatos temporales, vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta, & moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, & alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod quæ ea que sunt fidei sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; & ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigitur per rationem naturalem, quod est regula quædam operationis humane, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 3. & quæst. lxxii. art. 2.) & ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi

à Christo; & ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent: sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi, vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnium. Et ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fideiibus institucendo reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta Dominus dedit Apostolis, non tamquam ceremoniales observantias, sed tamquam moralia instituta, & possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum in Lib. II. de consensu Evangelistarum (cap. xxx. ante med.) ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent peregere ad prædicationis officium sine pera, & baculo, & aliis hujusmodi, tamquam habentes potestatem necessariam vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit; *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogatur, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum Sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta à Christo, sicut quilibet subditum à suis Regibus, præcipue quia erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, & nondum perfectam libertatem Spiritus consecutus, quosdam determinatos modos vivendi instituit; quæ quidem statuta imminente passione removit, tamquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis; unde Luc. xxxii. 33. dixit; *Quando misi vos sine saculo, & pera, & calcamentis, non quia desistis aliquid vobis? At illi dixerunt, Nihil. Dixit ergo eis; Sed nunc qui habet sacculum, tollat similes, & peram; jam enim imminet tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimittentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.*

Ad quartum dicendum, quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiae; & ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui

S. Th. Op. Tim. II.

(a) Ita edit. Rom. & Patav. 1698. cum codicibus. Garcia legendum monet explicavit, & infra explanationem, ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolajus explicavit, & mox adimpletionem. (b) Al. viam.

curam aliorum erant habituri vel spirituales vel temporales. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Phariseorum, ut infra dicitur (art. seq. ad 2.)

ARTICULUS III. 374

Utrum lex nova hominum circa interiores actus sufficiat ordinaverit.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum, & proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid (a) adimplevit, scilicet circa prohibitionem homicidii, & circa prohibitionem adulterii, & circa prohibitionem præjucii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea. Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, & circa portam tallionis, & circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est (quæst. civ. art. 4. & quæst. cv.) Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea. In veteri lege præter præcepta moralia, & judicialia, erant quædam ceremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea. Ad interiorum bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quam jejunium, elemosyna, & oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, & nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea. Naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea que sunt sibi necessaria ad vivendum; in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb. vi. 6. *Vade ad formicam, & proger, & considera (b) vias ejus; quæ cum non habeat præceptorem, vel ducem, parat in aestate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existentem. Ergo inconveniens videtur Dominum prohibuisse sollicitudinem victus, & vestitus.

6. Præterea. Nullus actus virtutis est proprius

Yyy 2

hi-

hibendus. Sed iudicium est actus iustitiæ, secundum illud Plat. xi. 11. *Quisquis iustitia convertatur in iudicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse: & ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. 1. circa. princ.), Considerandum est, quia cum dixit, *Qui audit (a) verba mea hæc, satis significat sermonem solum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur.

Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum, & deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, quæ sunt voluntas de agendis, & intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversâ legis præcepta, ut scilicet abstinere aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, & ab occasione malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens, quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorum hominis motum quoad proximum, ut scilicet cum non temerarie, aut iniuste iudicemus, aut presumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium, & conatum apponendo ad ingrediendum per angustiam portam perfectæ virtutis, & cautelam adhibendo, ne à seductoribus corruptamur; & quod observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis præcepta (b) adimpletionem apposuit in quibus Scribæ, & Pharisei non rectum intellectum habebant: & hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii, & ho-

mocidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum: quod magis credebant circa homicidium, & adulterium, quam circa furtum, vel falsum testimonium: quia motus iræ in homicidium tendens, & concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliquid nobis à natura inesse, non autem appetitus firandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium vero habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum, & frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere: & ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tamquam bonum, sed melius esse aliquid juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ, & Pharisei errabant. Primo quidem quia quædam que in lege Moysi erant tradita tamquam (c) permissiones, æstimabant esse per se iusta, scilicet repudium uxoris, & usuras accipere ab extraneis: & ideo Dominus prohibuit uxoris repudium Matth. vi. & usurarum acceptationem Luc. vi. 35. dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes, quædam que lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum: & hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pena talionis: quod quidem fuit datum, ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum docet, animum hominis sic debere esse præparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandabatur restitutio rei ablata fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est (quæst. cv. art. 2. ad 9.) & hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfecione: quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra dictum est (quæst. cv. art. 3. ad 4.) non propter odia extirpanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, & parati simus, si necesse fuerit, etiam beneficiare. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit (Lib. I.

(a) Ita melioris notæ mss. & exempla. Al. verba mea, hoc satis, &c. (b) Al. explicationem. Vide notata in l. arg. omnia enim paria sunt, præter Nicolsium, qui sic legit explicationem. (c) Ita mss. & editi passim. Al. permissiones.

de serm. Dom. in monte cap. xix. & seq.)

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant; quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum; utrum sic, vel aliter esset determinandum: & ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem ceremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur: & ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spirituale commutandus; ut patet Joan. iv. 23, ubi dixit, (a) *Venit hora quando neque in monte hæc, neque in Hierosolymis adorabitur Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu, & veritate.*

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias, & delicias, secundum illud I. Joan. 11. 16. *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis, & concupiscentia oculorum, quod pertinet ad divitias, & superbia vitæ, quod pertinet ad ambitum gloriæ, & honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promissit, sed magis prohibuit. Repromissit autem celebritudinem honoris, & abundantiam divitiarum: dicitur enim Deuter. xxviii. 1. *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excellentiorem cunctis gentibus, quantum ad primum: & post pauca subdit: Abundare faciet te omnibus bonis,* quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo servendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removet, ostendens primo, quod opera virtutum non sunt faciendæ propter humanam gloriam. Et post tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur: nam omnia que aliquis facit ad refrigerandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejuniū; quæcumque vero sunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad elemosinam; quæcumque vero propter cultum Dei sunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, & per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit, quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit (Matth. vi. 19.) *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quod Dominus solitudinem necessariam non prohibuit, sed solitudinem inordinatam. Est autem quadru-

plex inordinatio solitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessariam victus, & vestitus: unde dicit: *Nolite thesaurizare vobis &c.* Secundo ut non sic solitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii: unde Dominus dicit (ibid. 32.) *Scit Pater vester, quod his omnibus indigitis.* Tertio ne sit solitudo presumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessariam vitam per suam solitudinem posse procurare absque divino auxilio: quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adjicere ad statum suam. Quarto per hoc quod homo solitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuræ: unde dicit (ibid. 34.) *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum, quod Dominus non prohibet iudicium iustitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 378

Utrum convenienter in lege nova consilia quadam determinata sint proposita.

III. cont. cap. cxxx. & quodlib. v. art. 19. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quadam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expediendis ad finem, ut supra dictum est (quæst. xiv. art. 2.) cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua determinata omnibus proponenda.

2. Præterea. Consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea. Consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea. Multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur; sicut hoc quod dicitur, *Diligite inimicos vestros;* & præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis Matth. x. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia à præceptis non distinguuntur.

Sed contra. Consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, (secundum illud Prov.

(a) Vulgata: Venit hora, & nunc est, quando, &c.

xxvii. 9. *Unguento, & variis odoribus delectatur cor, & bonis amicis consiliis animus dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens, & amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, & convenientia sunt.

Respondendo dicendum, quod hæc est differentia inter consilium, & præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur: & ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis.

Oporet igitur quod præcepta nove legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immèdiate introducit: consilia vero oporet esse de illis per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus & spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit: hæc quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, & è converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes, & regulas suorum operum, totaliter excidit à spiritualibus bonis: & ideo hujusmodi iudiciis, non tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi, abiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum: quia potest homo utens rebus hujus mundi, dominum in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando: & ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum, & in deliciis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis, & in honoribus, quæ pertinent ad superbiam vitæ, sicut patet I. Joan. 2. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica, in quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis proficitur: nam divitiæ abdicantur per *paupertatem*, deliciæ carnis per *perpetuam castitatem*, superbia vitæ per *obedienciæ servitutem*.

Hæc autem simpliciter obsecrata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo: puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad finem illud, similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis absterget, ut

orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu, puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel offensam remittat, cuius justo posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria genera, & perfecta, reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed ex indispotione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de indispotione hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis, Matth. xix. 21. præmittit, *Si vis perfectus esse, & postea subdit, Vade, & vende omnia quæ habes.* Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit (ibid. 12.) *Sunt esumci quæ castitatem sequuntur propter regnum celorum:* statim subdit: *Qui potest capere, capiat.* Et similiter Apostolus I. ad Cor. vii. 35. præmissis consilio virginis, dicit: *Pro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter, & absolute meliora bona in universalibus, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedienciæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, *Et sequatur me;* quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. x. 27. *Oves meæ vocem meam audiunt, & sequuntur me.*

Ad quartum dicendum, quod ea quæ de vera dilectione inimicorum, & similibus Dominus dicit Matth. vi. & Luc. vi. si referantur ad præparationem animi sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, & alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requiret: & ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrat, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp. art.). Illa autem quæ ponuntur Matth. x. & Luc. ix. & x. fuerunt quedam præcepta discipulis pro tempore illo, vel concessionis quadam, ut supra dictum est (art. 2. huj. quest. ad 34.) & ideo non inducuntur tamquam consilia.

Ad quintum dicendum, quod consilia particularia ad illa tria genera, & perfecta, reducuntur.

QUÆST.

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei,

in decem articulos divisæ.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvatur ad recte agendum: & primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis ejus; tertio de ejus effectibus.

Primo autem consideratio erit tripartita: nam primo considerabitur de necessitate gratiæ; secundo de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione.

Circa primum queruntur decem.

Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle.

Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

Quarto, utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare.

Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam æternam.

Sexto, utrum homo possit se ad gratiam preparare sine gratia.

Septimo, utrum absque gratia possit resurgere à peccato.

Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

Nono, utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, & vitare peccatum.

Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I. 576

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Infr. art. 2. ad 3. & II. dist. xxviii. art. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I. Corinth. xii. 3. *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto,* dicit Glossa Ambrosii: „ Omne verum, à quo cumque dicatur, à Spiritu Sancto est. „ Sed Spiritus Sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

Præterea. Augustinus dicit in I. Soli-

(a) *Vulgata:* Non quod sufficientes sumus.

loq. (cap. vi. in princ.) quod discipulorum certissima ratio sunt, qualia illa quæ à Sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mensuris, ut in oculis est aspectus; mensuris autem oculi sunt sensus anime. Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquid visibile videre sine Solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

Præterea. Humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum in XIV. de Trin. (cap. v. 17.) Sed Apostolus dicit II. ad Corinth. vi. 11. (a) *Non sufficientes sumus aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Retract. (cap. iv. ante mod.) *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui mundum mundum verum scire voluisti: responderi enim potest, multo etiam non mundum multo scire vobis.* Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. 1. 12. *Cor mundum creavit me Deus, & spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondendo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectus naturalis luminis, quæ secundum Apostolum ad Ephes. v. 13. *Omne quod manifestatur, lumine est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere, & velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. de Anima (tex. 28.)

Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus, vel actio, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus celeste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteratur nisi per motionem corporis celestis. Manifestum est autem quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum celestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales, quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo: quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem nature, sicut motio corporis celestis. Non solum autem à Deo est

om.

xxvii. 9. *Unguento, & variis odoribus delectatur cor, & bonis amicis consiliis animus dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens, & amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, & convenientia sunt.

Respondendo dicendum, quod hæc est differentia inter consilium, & præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur: & ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis.

Oporet igitur quod præcepta nove legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immèdiate introducit; consilia vero oporet esse de illis per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus & spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit; hæc quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, & è converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes, & regulas suorum operum, totaliter excludit à spiritualibus bonis: & ideo hujusmodi iudiciat, ut tollatur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi, abiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum: quia potest homo utens rebus hujus mundi, dominum in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando: & ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum, & in deliciis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis, & in honoribus, quæ pertinent ad superbiam vitæ, sicut patet I. Joan. 11. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica, in quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis proficitur: nam divitiæ abdicantur per *paupertatem*, deliciæ carnis per *perpetuam castitatem*, superbia vitæ per *obedienciæ servitutem*.

Hæc autem simpliciter obsecrata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo: puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud, similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis absterget, ut

orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu, puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel offensam remittat, cuius justo posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria genera, & perfecta, reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed ex indispotione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de indispotione hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis, Matth. xix. 21. præmittit, *Si vis perfectus esse, & postea subdit, Vade, & vende omnia quæ habes.* Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit (ibid. 12.) *Sunt esumci qui castitatem seipsum propter regnum celorum: statim subdit: Qui potest capere, capiat.* Et similiter Apostolus I. ad Cor. vii. 35. præmissis consilio virginitalis, dicit: *Pro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter, & absolute meliora bona in universalibus, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedienciæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, *Et sequatur me*; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. x. 27. *Oves meæ vocem meam audiunt, & sequuntur me.*

Ad quartum dicendum, quod ea quæ de vera dilectione inimicorum, & similibus Dominus dicit Matth. vi. & Luc. vi. si referantur ad præparationem animi sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, & alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requiret: & ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrat, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp. art.) illa autem quæ ponuntur Matth. x. & Luc. ix. & x. fuerunt quedam præcepta discipulis pro tempore illo, vel concessiones quadam, ut supra dictum est (art. 2. huj. quest. ad 34.) & ideo non inducuntur tamquam consilia.

— *ut supra dicitur in articulo 2. huj. quest. ad 34.*

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum aliorum, scilicet de gratia Dei,

in decem articulos divisæ.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum aliorum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvatur ad recte agendum: & primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis ejus; tertio de ejus effectibus.

Primo autem consideratio erit tripartita: nam primo considerabitur de necessitate gratiæ; secundo de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione.

Circa primum queruntur decem.

Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle.

Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

Quarto, utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare.

Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam æternam.

Sexto, utrum homo possit se ad gratiam preparare sine gratia.

Septimo, utrum absque gratia possit resurgere à peccato.

Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

Nono, utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, & vitare peccatum.

Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I. 576

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Infr. art. 2. ad 3. & II. dist. xxviii. art. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I. Corinth. xii. 3. *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto*, dicit Glossa Ambrosii: „ Omne verum, à quo cumque dicatur, à Spiritu Sancto est. “ Sed Spiritus Sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea. Augustinus dicit in I. Soli-

loq. (cap. vi. in princ.) quod *disciplinarum certissima ratio sunt, qualia illa que à Sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; menti autem oculi sunt sensus anime.* Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquid visibile videre sine Solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea. Humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum in XIV. de Trin. (cap. vii.) Sed Apostolus dicit II. ad Corinth. vii. 12. (a) *Non sufficienter sumus aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Retract. (cap. iv. ante mod.) *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui mundum mundum verum scire voluisti: responderi enim potest, multo etiam non mundum multo scire vobis.* Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. 1. 12. *Cor mundum creavit me Deus, & spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondendo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectus naturalis luminis, quæ secundum Apostolum ad Ephes. v. 13. *Omne quod manifestatur, lumine est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere, & velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. de Anima (tex. 28.)

Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus, vel actio, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus celeste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteratur nisi per motionem corporis celestis. Manifestum est autem quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum celestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales, quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo: quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem nature, sicut motio corporis celestis. Non solum autem à Deo est

(a) *Vulgata: Non quod sufficienter sumus.*

omnis motio sicut à primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus, & consequensque entis creati dependet à Deo quantum ad duo: uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaqueque autem forma indixta rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiore vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine pericetur, sicut lumine fidei, vel prophetie; quod dicitur *lumen gratie*, in quantum est natura superadditum.

Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem consequentem veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam que excedunt naturalem cognitionem: & tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his que per naturalem rationem cognosci possunt, sicut & quandoque miraculose facit quosdam que natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod omne verum à quocumque dicitur, est à Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen & movente ad intelligendum, & loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquid habituale donum nature superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis, & loquendis, & maxime in illis que pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod Sol corporalis illustrat exterius; sed Sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius: unde ipsum lumen naturale anime inditum est illustratio Dei qua illustratur ab ipso ad cognoscendum ea que pertinent ad naturalem cognitionem: & ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa que naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod semper indiget divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum ipsum movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum XIV. de Trinitate (loc. cit. in arg.)

ARTICULUS II.

Utrum homo possit velle, & facere bonum absque gratia.

Inf. art. 6. cor. & II. diff. xxviii. art. 1. & diff. xxxix. in exp. lit. & IV. diff. xvii. quest. art. 2. quest. 2. ad 1. & 3. & ver. quest. xxiv. art. 1. ad 2. 6. & 9. & art. 14. per tot. & quest. xxvi. art. 6. ad 2. & quodl. 1. art. 7. & quodl. v. art. 2. & I. Cor. xii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod homo possit velle, & facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potentia cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, & maxime eius quod est velle, ut supra dictum est (quest. 1. art. 1. & quest. xi. art. 6.). Ergo homo potest velle, & facere bonum per se ipsum absque auxilio gratie.

2. Præterea. Unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II. Lib. (ort. Fid. cap. xxx.) opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est (quest. lxxi. art. 1.). Cum igitur homo per se ipsum possit peccare, videtur quod multo magis per se ipsum possit bonum velle, & facere.

3. Præterea. Bonum intellectus est verum, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 11.) Sed intellectus potest cognoscere verum per se ipsum, sicut & qualibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per se ipsum facere, & velle bonum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman 1x. 16. *Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei.* Et Augustinus dicit in Lib. de correptione, & gratia (cap. 11. in princ.) quod *sine gratia nullum prosum sine cogitando, sine volendo, & amando, sive agendo, factum bonum bonum.*

Respondendo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est (art. præc.) Sed in statu nature integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle, & operari bonum sue nature proportionatum, quale est bonum

virtutis acquisite; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu nature corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono nature privetur; potest quidem etiam in statu nature corruptæ per virtutem sue nature aliquid bonum particulare agere, sicut edificare domos, plantare vineas, & alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi conaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicine.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti nature indiget homo in statu nature integre quantum ad unum, scilicet ad operandum, & volendum bonum supernaturale; sed in statu nature corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur, & ulterius ut bonum supernaturale virtutis operetur, quod est meritatorum. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, & volendi, & non volendi propter deliberationem rationis, que potest fieri ad unam partem, vel ad aliam. Sed quod deliberet, vel non deliberet, & si huiusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem precedentem: & cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona fortuna (scilicet Lib. VII. Mor. Eudem. cap. xviii.) unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri à Deo; & multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem nature.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere à bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaqueque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, & in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono sue nature convenienti ab alio: potest enim per se ipsam deficere à bono, sicut & per se ipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservetur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum & bonum, Op. Tom. II. (a) Ita edit. Rom. et amb. Patav. Textus Conrad. et Cajetani est: huius etiam. Nichilominus cum

rum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (art. 1. huius quest.) & tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

I. Part. quest. lxx. artic. 1. & II. diff. lxxx. quest. 1v. & III. diff. xxxix. art. 3. & ver. quest. 11. art. 2. ad 26. & quest. 1v. art. 1. ad 9. & quodl. 1. art. 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius, & principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per se ipsum, quia caritas Dei diffusiva est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Romi v. 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea. Nulla natura potest supra se ipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra se ipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra se ipsam sine auxilio gratie.

3. Præterea. Deo, cum sit summum bonum, debetur sumus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui est à nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra. Primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut à quibusdam ponitur: in quo statu manifestum est quod aliquis Deum dilexit. Sed non dilexit Deum equaliter sibi, vel minus se: quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se, & super omnia.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est in I. (quest. lxx. art. 5.) in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu nature integræ poterat operari virtute sue nature bonum quod est sibi conaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quilibet conaturale homini, & etiam quilibet creaturæ non solum

rationali, sed irrationali, & etiam inanimata secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat, & amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse (a) sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse, ut dicitur in II. Physic. (text. 78.) Manifestum est autem quod bonum parvis est propter bonum totius: unde naturalis appetitus, vel amore unaqueque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde & Dionysius dicit in Lib. de divin. Nom. (cap. iv. lect. 11.) quod *Dei conversio omnia ad amorem sui infuso*. Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, & similiter dilectionem omnium aliarum rerum; & ita Deum diligebat plus quam se ipsum, & super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superaddite naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium, & finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis, & secundum quod homo habet quandam societatem spirituales cum Deo. Addit etiam caritas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quandam, & delectationem, sicut habitus qui libet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, quod nulla natura potest supra se ipsum, non est intelligendum, quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se: manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra se ipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum

excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc enim est naturale cultibus naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, & dilectionis modum: & secundum hoc summus gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 579

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit.

Inf. art. 5. ad 1. & 2. Et II. dist. xxviii. quest. 1. art. 3. & dist. xli. in exp. lit. ad 5. & ver. q. xxv. art. 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus ad Rom. 11. 14. quod *gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea Hieronymus (Pelagius) dicit in expositione catholice fidei (epistol. ad Damas. inter alios sub fin.) illos esse male dicendos qui *Deum præceptis boni a quibus impossibile dicitur*. Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per se ipsum.

3. Præterea. Inter omnia præcepta legis maximum est illud, *Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. xxii. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de heresib. (hæres. lxxxviii.) hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia bonam posse facere omnia divina mandata.

Respondetur dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta, & fortia, & alia vir-

(a) Ita edit. Rom. & Paris. an. 1698. mutato tantum enim in igitur. Nicolaj, & edit. Paris. an. 1712. sic enim agitur unumquodque &c. Cod. Tarrac. Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi. Conradus: sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est. Antiqua translatio Aristotelis: Sic igitur unumquodque, prout natum est &c. In cod. Alex. deletio quod prius scriptum erat habetur: appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum natum est esse, ut dicitur in II. Physic. aliis optime omnia.

tutis opera: & hoc modo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante.

Allo modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant: & sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in Lib. de correptione & gratia (cap. 11. circa principium) cum dixisset, quod sine gratia nullum profectus bonum homines faciunt, subdit: *Non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, scient, verum etiam ut prestante ipsa, faciant eum dilectione quod sciunt*.

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 3. hujus quest.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de spiritu & littera (cap. xxviii. in principium) non movet quod naturaliter dixit eis quæ legis sunt, facere: hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, intueamur in nobis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in III. Ethic. (cap. 111. circa medium) *Quæ per amicos possumus, aliquantulum per nos possumus*. Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, sic *nostrium liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio*.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet (art. 3. hujus quest.)

ARTICULUS V. 580

Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

Inf. quest. cxiv. art. 2. Et I. Part. quest. lxxii. art. 4. corp. Et I. dist. xiv. quest. 11. art. 2. Et quest. 113. Et II. dist. xxiv. quest. 1. art. 4. et dist. xxvi. art. 6. et dist. xxix. art. 1. et III. cont. cap. cxlvii. et cl. et quodlib. 1. art. 7. corp.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus Matth. xix. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam.

nam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea. Vita æterna est merces, vel premium, quod hominibus redditur à Deo, secundum illud Matth. v. 12. *Mercet vestra multa est in celis*. Sed merces, vel premium, redditur à Deo homini secundum opera ejus, secundum illud Psalmi lxxi. 12. *Tu reddes unicuique secundum opera ejus*. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea. Vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quilibet res naturalis per suam naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris nature, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. vi. 23. *gratia Dei vita æterna*: quod ideo dicitur, sicut Glossa (Augustini in Lib. de grat. & lib. arb. cap. ix. circ. med.) ibidem dicit: „ ut intelligeremus, Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere.“

Respondetur dicendum, quod actus perducentes ad finem oportet esse nisi proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi: & ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtutis proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem nature humanæ, ut ex supradictis patet (quest. v. art. 5.) & ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducencia ad bonum aliquod homini commutare, sicut laborare in agro, bibere, manducare, & habere amicum, & alia hujusmodi, ut Augustinus (alius Auctor) dicit in 3. responsione contra Pelagianos (Lib. III. Hypognost. cap. iv. parum à principio).

Ad primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem Libro (ibid.) dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa (ord. Augustini Lib. de grat. & lib. arb. cap. viii.) Roman. vii. super illud, *Gratia Dei vita æterna*, dicit: „ certum est vitam æternam

nam bonis operibus reddi; sed ipsa opera, quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent, cum etiam supra dictum sit (art. præc.) quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum imperio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorum finem producti, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores natura nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad latitrem qui aliquibus auxiliis medicinarum potest sanitatem consequi, quam illi qui nullo modo, ut Philosophus introducit in II. de celo (text. 64. & 65.)

ARTICULUS VI. 581

Utrum homo possit seipsum ad gratiam preparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

I. Part. quest. lxxi. art. 2. ad 3. & II. dist. v. quest. 11. art. 1. & dist. xxxviii. quest. 1. art. 4. & cor. quest. xxvi. art. 15. & quest. 1. art. 7. & ad Heb. xii. lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam preparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est (art. 4. hujus quest. ad 1.) Sed Zach. 1. 3. dicitur: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* Nihil autem est aliud se ad gratiam preparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam preparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea. Homo se ad gratiam preparat, faciendo quod in se est: quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam: dicitur enim Mith. vii. quod (a) *Deus dat spiritum bonum petentibus se.* Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam preparamus.

3. Præterea. Si homo indiget gratia ad hoc quod preparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod preparet se ad illam gratiam; & sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam preparare.

(a) Luc. xi. 13. Quanto magis Pater vester de celo dabit spiritum bonum petentibus se? Matth. vii. 11. Spiritum bonum legitur bona.

4. Præterea. Prover. xvi. 1. dicitur, quod *hominis est preparare animam.* Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam preparare.

Sed contra est quod dicitur Joan. vi. 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum preparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam preparare absque auxilio gratiæ.

Respondeo dicendum, quod duplex est preparatio voluntatis humane ad bonum. Una quidem, qua preparatur ad bene operandum, & ad Deum fruendum: & talis preparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratia donata, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. præc.)

Alio modo potest intelligi preparatio voluntatis humane ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod preparet se homo ad susceptionem huius doni, non oportet presupponere aliquid aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet presupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam movens, sine inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2. & 3. hujus quest.)

Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei movens, manifestum est. Necessè est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: & ideo cum secundum ordinem agentium, sive promotionem sit ordo finium, necessè est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad querendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius in Lib. de div. Nom. (cap. iv. lect. 11.) dicit, quod *Deus convertit omnia ad seipsum.* Sed homines iusto convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, & cui cupiunt adherere sicut bono proprio, secundum illud Psal. lxxii. 27. *Mihi adherere Deo bonum est:* & ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest

est esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est preparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum à lumine Solis, per hoc se preparat ad recipiendum lumen Solis, quod oculi suos convertit versus Solem.

Unde patet quod homo non potest se preparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium: & secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Hierem. xxxi. 18. *Convertite me, & convertar: quia tu Dominus Deus meus:* & Thren. ultim. 21. *Convertite nos Domine ad te, & convertemur.*

Ad secundum dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi à Deo moveatur, secundum illud Joan. xv. 5. *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus à Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua preparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur à Deo, non præexigit aliquam aliam motionem; cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis est preparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, & ad se attractantis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VII. 582

Utrum homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ.

Inf. quest. cxxii. art. 2. & 2. quest. cxxxii. art. 5. ad 3. & III. Part. quest. xxxvi. art. 3. corp. & II. dist. xx. quest. 11. art. 3. ad 5. & dist. xxviii. art. 2. corp. & III. cont. cap. clviii. & lvi. cap. lxxxi. prin. & cor. q. xxiv. art. 1. ad 10. & 12. & q. xxviii. art. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, sit sine gratia. Sed resurgere à

peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ: dicitur enim ad Eph. v. 14. *Exurge à mortuis, & illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere à peccato sine gratia.

2. Præterea. Peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est (quest. lxxi. art. 1.) Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de agritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea. Quælibet res naturalis potest redire per seipsum ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per se ipsam redit ad naturalem frigiditatem, & lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orthod. Fid. cap. xxx.) Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galatas 11. 21. (a) *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est, id est sine causa.* Pari ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per se ipsum justificari, id est redire de statu culpæ ad statum iustitiæ.

Respondeo dicendum, quod homo nullo modo potest resurgere à peccato per seipsum sine auxilio gratiæ.

Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est (quest. lxxxvi. art. 6.) non est idem resurgere à peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere à peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet (art. 1. quest. lxxxv. lxxxvi. & lxxxvii.) scilicet maculam, corruptionem naturalem boni, & reatum poenæ. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subiecta: hoc enim ordine subiecto, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifest-

(a) *Vulgata ibid.* Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est *ibid.* vers. 21. Si enim data esset lex quæ posset vivificare, vero ex lege esset iustitia.

fectum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante: unde requiritur habituale donum, quod est gratia lumen. Similiter ordo nature reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. præc.) Similiter etiam reatus peccati æterni remitti non potest nisi à Deo, in quem est offensæ commissæ, & qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo à peccato resurgat & quantum ad habituale donum, & quantum ad interiorum Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii, qui requiritur in hoc quod homo à peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, *Exurge, & illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exstirpata à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanctorum, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per se ipsum reparari; sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura est integra, per se ipsam potest reparari ad id quod est sibi convenientius, & proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura deficiens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXXXV.) non potest per se ipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, & multo minus ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII. 583

Utrum homo sine gratia possit non peccare.

Sup. q. LXXII. art. 2. ad 2. & III. con. cap. CIX. & ver. quæst. XXII. art. 5. ad 7. & quæst. XXIV. art. 1. ad 10. & 12. & art. 12. per tot. & I. Cor. XI. 1. et Heb. x. 1. et 1.

Ad octavam sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest,

ut Augustinus dicit in Lib. de duab. animabus (cap. x. & xi.) & libero arb. (Lib. III. cap. xvi. et xvii.) Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet: quod est inconveniens.

2. Præterea. Ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correctio adhibeatur: quod est inconveniens.

3. Præterea. Eccl. xv. 18. dicitur: *Ante hominem vita, et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum, vel malum; & ita potest homo sine gratia vitare peccatum. Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de perfectione justitiæ (in fin.) & *is qui negat nos errare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratia Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam suscipere voluntatem) ab auribus sanctorum remouendum, et ore omnium antichristianorum esse non dubio.*

Respondeo dicendum, quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum nature integræ; alio modo secundum statum nature corruptæ. Secundum statum quidem nature integræ etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter, nec venialiter: quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu nature integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo substracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem nature corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino à peccato absterneat. Quæ quidem sanatio primo fit in presenti vita secundum mentem, appetitum carnalem nondum totaliter reparato. Unde Apostolus ad Rom. vii. 25. in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est (quæst. LXXIV. art. 5.) non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis: cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarii; non autem omnes, quia dum ipsi resistere nititur, fortassis alius insurgit; & etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos, ut supra dictum est (hic sup. & quæst. LXXIV. art. 10.)

Si-

Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, repararetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, & secundum aliquod tempus: quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde & Gregorius dicit super. Ezechiel. (hom. xi. à med. & Lib. XXV. Moral. cap. ix. à princ.) quod *peccatum quod mox per penitentiam non deletur, suo potestate ad aliud trahit.* Et hujus ratio est, quia sicut ratio subdi debet inferiori appetitui; ita etiam ratio subdi debet Deo, & in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitui non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, pro nullo bono consequendo, vel malo vitando ab eo separari velle, occurrunt multa, propter quæ consequenda, vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius; & ita peccat mortaliter; præcipue quia in repentini homo operatur secundum finem preconceptum, & secundum habitum præexistente, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. viii. ad fin.) Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter rationem finis preconcepti, & præter inclinationem habitus.

Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum (a) convenientiam voluntatis deordinatæ à Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.) Et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod correctio nulli est, ut ex dolore correctionis voluntas regularitatem ostendat; si tamen qui corripitur filius est promissivus, ut scriptura correctionis fornicosus insonans, aut flagellans, Deus in illo inrisusculis oculis inspirationis operetur, & velle, ut Augustinus dicit in Lib. de correctione & gratia (cap. vi. parum à princ.) Ideo ergo

(a) Ita n. & editi passim, d. consequentiam.

necessaria est correctio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod à peccato absterneat; sed tamen correctio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccl. viii. 14. *Confidit opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille dispexit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus (Alius Auctor) dicit in Hypognoftico. (Lib. III. cap. 1. & 11.) verbum illud intelligitur de homine secundum statum nature integræ, quando nondum erat servus peccati: unde poterat peccare, & non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum vult, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX. 584

Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, & vitare peccatum absque auxilio gratiæ.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, & vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum; si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possumus bonum facere, & vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea. Per gratiam ipse Spiritus Sanctus in nobis habitat, secundum illud I. ad Corinth. 111. 16. *Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus Sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, & ut nos à peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea. Si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat, & à peccato absterneat, paratione est illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum: quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur, & à peccato absterneat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. xxvi. etc. fin.) quod sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest videre; sic homo perfectè sanus etiam justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, velle non potest vivere. Sed justificatio fit per gratiam secundum illud Rom. 111. 24. *Justificati gratiæ per gratiam ipsam.* Ergo etiam ho-

mo

mo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hujus questionis) homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquid, habituè donum, per quod natura humana corrumpitur, & etiam sanata elevatur ad operanda opera meritoria vite æternæ quæ excedunt proportionem nature; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo alio habitu infuso.

Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet à Deo moveatur ad recte agendum: & hoc propter duo. Primo quidem ratione generali, propter hoc quod,

sicut supra dictum est (art. 1. hujus quest.) nulla res creata potest in quocumque actu prodire nisi virtute motione divine. Secundo ratione specialiter propter conditionem status humane nature: quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio, & infectio quantum ad carnem, per quam *servus legi peccati*, ut dicitur ad Rom. vii. 14. Remanet etiam quantum ad ignorantiam obcuritatem in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. vii. 16. *quid sciamus, sine oportet, nescimus*: propter varios enim rerum eventus, & quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. xiv. 14. *Cogitatione multarum rerum timor, & incertitudo præcipit nos*. Et ideo necesse est nobis ut à Deo dirigamur, & protegamur, qui omnia novit, & omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducat in temptationem*: & *Fiat voluntas tua, sicut in celo, & in terra*, & cetera quæ in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habituale gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigemus ulterius divino auxilio: indiget enim quelibet creatura ut à Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi, quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta: quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem alio qualiter gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corpore art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus Sancti, quæ nos movet, & protegit, non circumscriptur per effectum habi-

tualis doni, quod in nobis causatur; sed propter hunc effectum nos movet, & protegit simul cum Patre & filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod homo non indiget alia habituali gratia.

ARTICULUS X. 585

Utrum homo in gratia constitutus indiget auxilio gratiæ ad perseverandum.

Intra q. cxi. art. 2. et 2. q. cxxxviii. art. 4. et II. dist. xxxix. in exp. lit. ad 2. et III. cont. cxi. cxi. et vera. quest. xxiv. art. 13. per tot. et q. xxvii. art. 5. ad 2. et Pf. xxxii. et Joan. vii. lect. 2.

Ad declinam sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indiget auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut & continentia, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (impliciter cap. viii. & viii.) Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, Omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia, infusus illis virtutibus perseverantia datur.

3. Præterea, Sicut Apostolus dicit Rom. vi. plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; & ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de persever. cap. 11. ante med. *Cur perseverantia postulat à Deo, si non datur à Deo? An ista historia peritio est, cum id ab eo perit quod se non ipsum dare, sed sola non dante esse in hominis potestate? Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati, quod intelligitur, cum dicitur, *Sanctificatus noster tuum*, ut ibid. (Et Lib. de corrept. & grat. cap. xii.) Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia à Deo detur.*

Respondeo dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmatus sit, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitiam irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitiam, sicut continentia ad concupiscentiam, & delectationes,

ARTICULUS I.

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

II. dist. xxvi. quest. 1. art. 1. & III. cont. cap. cxi. & vera. quest. xxvii. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur Genes. xxxix. 21. *quod Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, Sicut anima vivificat corpus; ita Deus vivificat animam: unde dicitur Deut. xxx. 20. *Ioseph est vita tua*. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum & animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea, Ad Rom. 1. super illud, *Gratia vobis, & pax*, dicit Glossa (interl.) *Gratia*, id est remissio peccatorum. Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud Psalm. xxxi. 2. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra, Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ: unde Augustinus dicit in Libro de natura & gratia (cap. xxi. in princ.) *Prævaricatorum legis dignæ lux deservit veritatis, quæ deservit utrumque sit carnis*. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicujus; sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam Regis, id est Rex habet gratiam. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato; sicut consuevimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recomensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicitur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat: ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio confurgit.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit. Primo quidem ipsum donum

nes, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. viii.)

Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut & continentia, & ceteræ virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vite. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, & protegente contra tentationum impulsus, sicut ex precedenti questione apparet (scilicet art. præc.)

Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseverantem donum, ut scilicet custodiatur à malo usque ad finem vite. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiam, sicut & secunda obiectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de natura & gratia (cap. xlii. & Lib. de corrept. & grat. cap. xii. parum à princ.) *homo in primo statu accipit donum, per quod perseverare possit, non autem accipit ut perseveraret*: nunc autem per gratiam Christi multo accipiunt & donum gratiæ, quo perseverare possunt, & ulterius eis datur quod perseverent; & sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiam donum perseverare poterat in statu innocentie, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem: quod erit in patria, ubi non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum gratia ponat aliquid in anima.

Secundo, utrum gratia sit qualitas.

Tertio, utrum gratia differat à virtute infusa.

Quarto, de subjecto gratiæ.

6. Th. Op. Tom. II.

Aaaa

grat.

gratis datur; secundo hujus doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei, & gratiam hominis: quia etiam bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, quæ vult creaturæ bonum, proficit ali- quod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus: & inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte, vel in toto. Patet igitur (a) quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectione æternæ coeternum. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam diligit omnia que sunt, ut dicitur Sap. xi. secundum quam esse naturale rebus creatis largitur: alia autem dilectio est specialis, secundum quam tribuit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni: & secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturam bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens.

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædestinavit, sive elegit: dicitur enim ad Ephes. i. 5. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum... in laudem gloriæ gratiæ sue.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut & in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere: sed tamen differenter: nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina, quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem, & materiam non cadit aliquid medium: quia forma per se ipsam informat materiam, vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. xxv.) *Ubi dixi,*

(a) Ita cum cod. Tarrac. & Alcan. aliisque edit. Nicolai & Patav. an. 1712. nisi quod cod. citat habet cuiuslibet Dei dilectioni. Edit. Rom. & Pat. 1698. quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coeternum.

gratiam esse in remissionem peccatorum, patet vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa, & reconciliatio non pertinet ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significaverit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (quæst. cxiii. art. 2.)

ARTICULUS II.

187

Utrum gratia sit qualitas animæ.

II. dist. xxvi. quæst. 1. art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in sum subjectum: quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; & sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea. Substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ: multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est (quæst. cix. art. 2. & 3.) Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea. Nulla qualitas remanet, postquam definit esse in subjecto. Sed gratia remanet: non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde & dicitur *novæ creaturæ ad Galat. ult.* Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est quod super illud Psalm. cxi. *Ut exultaverit faciem in oleo,* dicit Glossa (ord. Aug.), gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. Sed nitor animæ est quedam qualitas, sicut & pulcritudo corporis. Ergo gratia est quedam qualitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quiddam effectus gratiæ Dei voluntatis. Dicitur est autem supra (quæst. cix. art. 1.) quod dupliciter est gratiæ Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo in quantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum: & hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ: *actus enim movens in moto est motus,* ut dicitur in III. Physic. (tex. 18.)

Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquid habitua-

bituale donum à Deo animæ infunditur, & hoc ideo, quia non est convenientis quod Deus minus provideret his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas, & virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum se ipsas inclinentur ad hujusmodi motus: & sic motus quibus à Deo moventur, sunt creaturis connaturales, & faciles, secundum illud Sap. viii. 1. *Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter, & prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum: & sic donum gratiæ qualitas quedam est.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam; non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, & iustitia iustum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia, vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia, aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participantem divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in se ipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animæ, in quantum est expressio, vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Boetius (in Sagoge. Porphy. cap. de accid.) *accidentis esse est inesse.* Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: unde & magis dicitur ens quam ens, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 2.) Et quia ejus est fieri, vel corrumpi, cujus est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri, vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit, vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creatur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud Ephes. ii. 10. *Creati in Christo Jesu in operibus bonis.*

ARTICULUS III.

388

Utrum gratia sit idem quod virtus.

III. P. quæst. vii. art. 1. corp. & quæst. lxxiii. art. 2. corp. & II. dist. xxvi. quæst. 1. art. 4. & 6. & IV. dist. 1. quæst. 1. art. 4. quæst. 5. & v. quæst. xxvii. art. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod *gratia operans est filius que per dilectionem operatur,* ut habetur in Libro de Spiritu & littera (cap. xiv. circ. fin. & cap. xxxi.) Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea. Cuiuscumque convenit definitio, convenit & desinitus. Sed definitiones de virtute date sive à Sanctis, sive à Philosophis, conveniunt gratiæ: ipsa enim *homo facit habentem, & opus ejus bonum reddit:* ipsa etiam est *bona qualitas mentis, quæ esse videtur.* Ergo gratia est virtus.

3. Præterea. Gratia est qualitas quedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est forma, & circa aliquod extrinsecum figura, quia non pertinet ad corpus; neque etiam in tertia est, quia non est passiva, vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiva; ut probatur in VII. Physic. (tex. 14. & seq.) ipsa autem gratia principaliter est in mente: neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia, vel *impotentia naturalis;* quia gratia est supra naturam, & non so habet ad bonum, & malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquatur quod sit in prima specie, quæ est habitus, vel *dispositio.* Habitus autem mentis sunt virtutes: quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 1. & 2.) Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra. Si gratia est virtus, maximo videtur quod sit aliquid virtus theologiarum virtutum. Sed gratia non est fides, vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam caritas, quia *gratia prævenit caritatem,* ut Augustinus dicit in Libro de prædestinatione sanctorum (Lib. de dono de perse. cap. xvi. in fin.) Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, idem esse gratiam, & virtutem secundum essentiam, sed differre locum secundum rationem; ut gratia dicitur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in II. Sent. dist.

xxvi. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit in VII. Phisic. (rex. 17.) virtus est quedam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præ-existentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (quæst. lv. & seq.) sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quod dicitur II. Pet. 1. 4. *Maxima, & preiosa vobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinis consortes naturæ.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicitur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusæ, quæ à lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur: unde Apostolus dicit ad Ephel. v. 3. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulatis.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat *scilicet per dilectionem operantem gratiam*, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod *bonum positum* in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præ-existentem, vel essentialem, vel participatam: sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est istem quod virtus, sed habitudo quedam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut eorum principium, & radix.

ARTICULUS IV. 589

Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum.

III. Par. quæst. vii. art. 2. cor. & quæst. lxi. art. 2. cor. & II. dist. xxxi. quæst. 1. art. 3. & ver. quæst. xxvii. art. 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius Audo) in Hypognotic. (Lib. III. parum à princ.) quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium est potentia quedam, ut in I. dictum est (quæst. lxxxiii. art. 2.) Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subiecto.

2. Præterea. *Ex gratia incipiunt merita hominis*, ut Augustinus dicit (Lib. de grat. & lib. arb. cap. vi. in princ.) Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio aliquæ potentie animæ.

3. Præterea. Si essentia animæ sit proprium subiectum gratiæ, oportet quod anima, in quantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic loquitur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subiectum gratiæ.

4. Præterea. Essentia animæ est prior potentis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte, vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi: quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentis.

Respondeo dicendum, quod ista questio ex precedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subiecto: nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. 1.)

Si autem gratia differat à virtute, non potest dici, quod potentia animæ sit gratiæ subiectum: quia omnis perfectio potentie animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (art. 1. quæst. lv. & lvi.) Unde relinquatur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat

COG.

cognitionem divinam per virtutem fidei, & secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentie, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentie moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediatis virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vite mediatis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod anima est subiectum gratiæ secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentie sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium, & plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subiectum gratiæ, quod quilibet anima possit esse gratiæ subiectum: hoc enim convenit essentie animæ, in quantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentie animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis, vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentie, ex qua nate sunt hujusmodi potentie effluere.

QUÆSTIO CXL

De divisione gratiæ.

in quinque articulis divisa.

Einde considerandum est de divisione gratiæ: & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem.

Secundo, de divisione gratiæ gratum facientis per operantem, & cooperantem.

Tertio, de divisione ejusdem per gratiam prevenientem, & subsequentem.

Quarto, de divisione gratiæ gratis datæ.

Quinto, de comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ.

ARTICULUS I. 590

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

III. Par. quæst. vii. art. 7. cor. & ad 1. & quæst. lxi. art. 1. cor. & III. cont. cap. cxxxiv. fin. & ver. quæst. xxiv. art. 1. & 7. cor. & opusc. 111. cap. cxxxi. & Psalm. xxiv. & Rom. 1. lect. 3. & Epistol. 1. lect. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam Donum Dei, ut ex supradictis patet (quæst. cx. art. 1.) Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo, sed potius è converso: ideo enim aliquid datur alicui gratia à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea. Quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipso bonum naturæ datur homini absque merito precedenti: quia natura presupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenitur igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis à Deo conceditur, secundum illud Rom. 111. 24. *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet & gratum facere, & esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum ad Ephel. 1. 6. *Gratificavit nos in divitis filio suo.* Quantum vero ad secundum dicitur ad Rom. xi. 6. *Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non est gratia.* Potest ergo distinguere gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. xlii. 1. *quæ à Deo sunt ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit quod quedam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in Lib. caelest. Hierarch. (cap. iv. vii. & viii.) Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducat in Deum, ordine quodam hoc agit, ut

sci-

xxvi. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit in VII. Phisic. (rex. 17.) virtus est quedam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præ-existentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (quæst. lv. & seq.) sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quod dicitur II. Pet. 1. 4. *Maxima, & preiosa vobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinis consortes naturæ.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicitur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusæ, quæ à lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur: unde Apostolus dicit ad Ephel. v. 3. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulatis.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat *scilicet per dilectionem operantem gratiam*, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod *bonum positum* in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præ-existentem, vel essentialem, vel participatam: sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod gratia reducit ad primam speciem qualitatis; nec tamen est istem quod virtus, sed habitudo quedam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut eorum principium, & radix.

ARTICULUS IV. 589

Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum.

III. Par. quæst. vii. art. 2. cor. & quæst. lxi. art. 2. cor. & II. dist. xxxi. quæst. 1. art. 3. & ver. quæst. xxvii. art. 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius Audo) in Hypognotic. (Lib. III. parum à princ.) quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium est potentia quedam, ut in I. dictum est (quæst. lxxxiii. art. 2.) Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subiecto.

2. Præterea. Ex gratia incipiunt merita hominis, ut Augustinus dicit (Lib. de grat. & lib. arb. cap. vi. in princ.) Sed meritum consistit in actu, qui ex aliquo potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio aliquæ potentie animæ.

3. Præterea. Si essentia animæ sit proprium subiectum gratiæ, oportet quod anima, in quantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic ferretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subiectum gratiæ.

4. Præterea. Essentia animæ est prior potentis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte, vel potentia animæ intellectu, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi: quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentis.

Respondeo dicendum, quod ista questio ex precedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subiecto: nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. 1.)

Si autem gratia differat à virtute, non potest dici, quod potentia animæ sit gratiæ subiectum: quia omnis perfectio potentie animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (art. 1. quæst. lv. & lvi.) Unde relinquatur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat

COG.

cognitionem divinam per virtutem fidei, & secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentie, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentie moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediatis virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vite mediatis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod anima est subiectum gratiæ secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentie sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium, & plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subiectum gratiæ, quod quilibet anima possit esse gratiæ subiectum: hoc enim convenit essentie animæ, in quantum est talis species.

Ad quartum dicendum, quod cum potentie animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis, vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentie, ex qua nate sunt hujusmodi potentie effluere.

QUÆSTIO CXL

De divisione gratiæ.

in quinque articulis divisa.

Einde considerandum est de divisione gratiæ: & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem.

Secundo, de divisione gratiæ gratum facientis per operantem, & cooperantem.

Tertio, de divisione ejusdem per gratiam prevenientem, & subsequentem.

Quarto, de divisione gratiæ gratis datæ.

Quinto, de comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ.

ARTICULUS I. 590

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

III. Par. quæst. vii. art. 7. cor. & ad 1. & quæst. lxi. art. 1. cor. & III. cont. cap. cxxxiv. fin. & ver. quæst. xxiv. art. 1. & 7. cor. & opusc. 111. cap. cxxxi. & Psalm. xxiv. & Rom. 1. lect. 3. & Epistol. 1. lect. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam Donum Dei, ut ex supradictis patet (quæst. cx. art. 1.) Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo, sed potius è converso: ideo enim aliquid datur alicui gratia à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea. Quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipso bonum naturæ datur homini absque merito precedenti: quia natura presupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenitur igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis à Deo conceditur, secundum illud Rom. 111. 24. *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet & gratum facere, & esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum ad Ephel. 1. 6. *Gratificavit nos in divitis filio suo.* Quantum vero ad secundum dicitur ad Rom. xi. 6. *Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non est gratia.* Potest ergo distinguere gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. xlii. 1. *quæ à Deo sunt ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit quod quedam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in Lib. causæ. Hierarch. (cap. iv. vii. & viii.) Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducat in Deum, ordine quodam hoc agit, ut

sci-

scilicet quidam per alios in Deum reducatur.

Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens*; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturæ, & supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur *gratum faciens*. Et de hac dicit Apostolus I. ad Cor. xxi. 7. *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo iustificatur, & dignus efficitur vocari Deo *gratus*, secundum quod dicitur ad Coloss. 1. 12. *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lucibus*.

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, exclusivè rationem debet. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 1. 14. *Et qui operatur, merces impetratur secundum debitum, non secundum gratiam*. Aliud est debitum secundum conditionem naturæ, puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem, & alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creatura obligatur, sed potius inquantum creatura debet subici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur: quæ quidem est ut talis natura tales conditiones, vel proprietates habeat, & quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: & ideo specialius sibi nomen gratiæ vendicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: & ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, restat sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit: & sic opponitur due partes divisionis, sicut *gratum faciens*, & non *faciens gratum*.

Utrumque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem, & cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, & non movens, solus autem Deus movens, ope-

ARTICULUS II. 391

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem, & cooperantem.

Inf. art. 3. cor. & II. dist. xxvi. quæst. 1. art. 3. & ver. quæst. xxvii. artic. 5. ad 1. & 2. & II. Corinth. vi. list. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem, & cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea. Si gratia aliquod operatur in nobis, maxime operatur iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis: dicit enim Augustinus super illud Joan. xiv. *Opera quæ ego facio, & ipse faciet* (implic. tract. lxxxi. in Joan. sed expref. ferm. xv. de verb. Apostol. cap. xi.), *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea. Cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalis operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Roman. ix. 16. *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei*. Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea. Divisio debet dari per opposita. Sed operari, & cooperari non sunt opposita: idem enim potest operari, & cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem, & cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de grat. & lib. arb. (cap. xvii. à prin.) *Cooperatio Deus in nobis perficit quod operando incipit: quia ipse ut velimus operari incipimus, qui voluntate cooperatur perficitur*. Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem, & cooperantem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cx. art. 2.) gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene volendum, & agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum.

Utrumque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem, & cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, & non movens, solus autem Deus movens, ope-

operatio Deo attribuitur: & secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra & movet, & movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ: & secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus. Primum quidem interior voluntatis; & quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, & præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat: & ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum à voluntate imperetur, ut supra habitum est (quæst. xviii. art. 9.) consequens est quod ad hunc actum operatio attribuitur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, & interius confirmandum voluntatem, ut ad actum perveniat, & exterius facultatem operandi præbendo, respectu huiusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus (ibid.) *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur*. Sic igitur si gratia accipitur pro gratuita Dei motione, quæ movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem, & cooperantem.

Si vero accipitur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut & cuilibet alterius forme, quorum primus est esse, secundus est operatio: sicut calor operatio est facere calidum, & exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat, vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans*; inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere albam superficialiter.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sine nobis nos iustificat: quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur alicui alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo, ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans, & cooperans est eadem gratia; sed dif-

tingitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS III. 392

Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem, & subsequenterem.

II. dist. xxvi. quæst. 1. art. 3. & ver. quæst. xxvii. art. 5. ad 6. & Psalm. xxii. fin. & II. Cor. vi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in prævenientem, & subsequenterem. Gratia enim est divinx dilectionis effectus, sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud I. Joan. iv. 10. *Non quæsi nos dilexerunt Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni præveniens, & subsequens.

2. Præterea. Gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II. ad Cor. xii. 9. *Sufficit tibi gratia mea*. Sed idem non potest esse prius, & posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem, & subsequenterem.

3. Præterea. Gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in prævenientem, & subsequenterem, videtur quod infinita essent speciei gratiæ. Infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem, & subsequenterem.

Sed contra est quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Psalm. lvi. 11. legitur, *Misereris tui Deus, & iterum (Psalm. lxxi. 6) Misereris mei: & iterum (Psalm. lxxi. 6) Misereris mei: & iterum (Psalm. lxxi. 6) Misereris mei: & iterum (Psalm. lxxi. 6) Misereris mei*. Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem, & subsequenterem.

Respondeo dicendum, quod sicut gratia dividitur in operantem, & cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in prævenientem, & subsequenterem, qualitercumque gratia accipitur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis: quorum primus est, ut anima sanetur: secundus, ut bonum velit: tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur: quartus est, ut in bono perseveret: quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus; & prout causat in nobis secundum effectum, vocatur subsequens respectu primi effectus.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectus.

fectu, & prior alio; ita gratia potest dici præveniens, & subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum: & hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de natura & gratia (cap. xxxi. & Lib. II. ad Bonif. cap. ix. in fin.) *Prevenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanari vegetemur; prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.*

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum: & ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, & ad aliquid subsequi: & ideo gratia potest dici præveniens, & subsequens.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens, & subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut & de operante, & cooperante dictum est: quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero à gratia præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim caritas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria; ita etiam & de lumine gratiæ est dicendum quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reduciuntur ad aliquam determinatam in specie; & præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

ARTICULUS IV. 593

Utrum gratia gratis data conveniatur ab Apostolo dividatur.

III. *cap. cap. CLIV. & I. Cor. xxi. lect. 2.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona que nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, que tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis data non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

1. Præterea. Gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratam facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratam facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom. v. 1. *Justificati igitur ex fide &c.* Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas; præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes, & caritas.

3. Præterea. Operatio sanitatum, & lo-

(a) Nicolaus ille qui.

loqui diversa genera linguarum; miracula quedam sunt: interpretatio etiam sermonum ad sapientiam, vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. 1. 17. *Pueri hiis dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientiam.* Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum, & genera linguarum contra operationem virtutum, & interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ, & scientiæ.

4. Præterea. Sicut sapientiæ, & scientiæ sunt quedam dona Spiritus Sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, & fortitudo, & timor, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.) Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinthios xxi. 8. *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. i. huj. quæst.) gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est) sed solum exterius docendo, vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, que sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primum quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinarum, ut ex hoc instruere alios possit: secundo ut possit confirmare, vel probare ea que dicit; alias non esset efficax eius doctrina: tertio ut ea que concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod (a) qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima: & quantum ad hoc ponitur *fides*, que est certitudo de rebus invisibilibus, que supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ: & sic ponitur *sermo sapientiæ*, que est cogitatio divinarum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis, & cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas: & quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, que est cognitio rerum humanarum: quia *invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur.* (Rom. 1. 20.)

Confirmatio autem in his que subduntur rationi, est per argumenta; in his autem que

que sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea que sunt civium virtuti propria: & hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacre doctrine faciat que solus Deus facere potest in operibus miraculosis; si ve sint ad salutem corporum, & quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum*; si vero ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod Sol stet, aut tenebre fiat, quod mare dividatur; & quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea que solius Dei est scire; & hæc sunt contingentiæ futura, & quantum ad hoc ponitur *prophetia*; & etiam occulta cordium, & quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*.

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis potest intelligi; & secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum que sunt proferenda, & quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. i. huj. quæst.) non omnia beneficia que nobis divinitus conceduntur gratiæ gratis data dicuntur, sed solum illa que excedunt facultatem nature, sicut quod peccator abundet sermone sapientiæ, & scientiæ, & aliis huiusmodi: & talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quedam virtus justificans hominem in se ipso, sed secundum hoc quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his que ad fidem pertinent. Spes autem, & caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur à generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, quæ aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, & interpretari sermones, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem: & ideo ponuntur speciales gratiæ gratis data.

Ad quartum dicendum, quod sapientiæ, & scientiæ non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea que sunt supra scientiæ, & scientiæ: sic enim sunt dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 1. & 4.) Sed computantur.

(a) Ita Nicolaus ex codd. Turrac. & Paris. Cod. Acan. & textus Conradi signanter. Edit. Rom. & Patav. significatur primo sermo, &c.

tur inter gratias gratis datas, secundum quod important quandam abundantiam scientiæ, & sapientiæ, ut homo possit non solum in se ipso recte sperare de divinis, sed etiam alios intrinsecere, & contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas (a) significanter ponitur *sermo sapientiæ*, & *sermo scientiæ*; quia, ut Augustinus dicit XIV. de Trinitate (cap. 11. à med.) *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adjuvandum vitam beatam; aliud est scire quoniammodo hoc ipsum, & piti sapienter, & contra impios defendatur.*

ARTICULUS V. 594

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratam faciens.

III. *P. quæst. xxi. art. 7. ad 1. solut. 1.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratam faciens. Bonum enim generis est melius quam bonum speciei, ut Philosophus dicit in *1. Ethic.* (cap. 11. in fin.) Sed gratia gratam faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1. & 4. huj. quæst.) Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratam faciens.

2. Præterea. Majoris virtutis est quod aliquid possit agere in alium, quam quod solum in se ipso perficiatur, sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest: propter quod etiam Philosophus dicit in *V. Ethic.* (cap. 11. à med.) *quod iustitia est præclarissima virtutum*; per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratam facientem homo perficitur in se ipso, per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratam faciens.

3. Præterea. Id quod est proprium meliorem, dignius est quam id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratam faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratam faciens.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Corinth. xxi. 31. enumeratis gratiis gratis datis, dicit *Bbbbbb* *quod sub-*

(a) Ita Nicolaus ex codd. Turrac. & Paris. Cod. Acan. & textus Conradi signanter. Edit. Rom. & Patav. significatur primo sermo, &c.

subdit: *Albus excellentiorem viam vobis demonstrat: &c.* sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

Respondendo dicendum, quod unaqueque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratia autem gratis datæ ordinat hominem ad quandam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, & miracula, & alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjugantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in XII. Metaph. (text. 52.) bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex; unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum à multitudine, sicut bonum ducis; & hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinat ad bonum commune Ecclesie, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatim, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas Solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod sentire ordinatur ad rationari sicut ad finem; & ideo rationari est nobilior. Hic autem est e converso; quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ,

in quatuor articulis divisæ.

DEinde considerandum est de causa gratiæ: & circa hoc quærentur quinque.

Primo, utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.

Secundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.

Tercio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam.

Quarto, utrum gratia sit æqualis in omnibus.

Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I. 595

Utrum solus Deus sit causa gratiæ.

Sup. quæst. cxix. art. 7. corp. & III. P. quæst. lxxii. art. 1. corp. & art. 2. ad 2. & II. dist. xvi. art. 4. & IV. dist. xiv. quæst. 12. art. 2. & ver. quæst. xxvii. art. 3. & Epist. 111. lect. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Joan. 1. 17. *Gratia, & veritas per Jesum Christum facta est.* Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis, & veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Quam sacramenta novæ legis sunt quedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium in Lib. celest. Hier. (cap. 1. v. & 14.) *Angeli purgati, & illuminati, & perfecti, & Angeli inferiores, & etiam homines.* Sed rationalis creatura purgata, illuminatur, & perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est quod in Psalm. lxxxiii. 12. dicitur: *Gratiam, & gloriam habet Dominus.*

Respondendo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem; quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ; cum nihil aliud sit quam quedam participatio divini naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.

Sic enim necesse est quod solus Deus deficiet, communicando consortium divini naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut quedam organum Divinitatis ejus, ut Damascenus dicit in III. Lib.

(or-

(orthod. Fid. cap. xv. à med.) Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute Divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan. 1. 11. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei.*

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat, & perficit Angelum, vel hominem, per modum instructionis cuiusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit vii. cap. celest. Hier. (à med.) quod huiusmodi *purgatio, illuminatio, & perfectio nihil est aliud quam divina scientia assumptio.*

ARTICULUS II. 596

Utrum requiratur aliqua preparatio, & dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Inf. quæst. cxiii. art. 3. cor. & 7. cor. & 2. 2. quæst. xxiv. art. 10. ad 3. & IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & 2. & art. 3. quæst. 1. & Hebr. xii. lect. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua preparatio, sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit Rom. iv. 4. *Et qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed preparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo colleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se preparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spiritus ministrum, & cæcis in discipulis Domini*, ut dicitur Act. ix. 1. Ergo nulla preparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, Agens infinite virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirit; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur; quæ dicitur *nova creatura* ad Galat. ult. Sed solus Deus, qui est infinite virtutis, gratiam causat,

S. Th. Op. Tom. II. dist. 11. art. 1. ad 2. & dist. 11. art. 1. ad 2.

(a) Ita cod. & passim, Conradus perfecte. (b) Vulgata auditiva.

ut dictum est (art. præc.) Ergo nulla preparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est quod dicitur Amos iv. 12. *Preparare in occursum Dei tui, Israël: & L. Reg. vii. 3. dicitur: Preparate corda vestra Dominis.*

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxv. art. 2.) gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsam habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendi gratiam, præxigitur ad gratiam aliqua gratiæ preparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla preparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque preparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus moventis liberi arbitrii, quo quis preparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii motus à Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se preparare, secundum illud Prov. xvi. 1. *Homini est preparare animam;* & est principaliter à Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur à Deo voluntas hominis preparari, & à Domino gestus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum, quod preparatio hominis ad gratiam habendam quandam est simul cum ipsa infusione gratiæ; & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia preparatio gratiæ imperfectæ, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicitur (quæst. ex. vi. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se preparare non possit, nisi Deo cum præveniente, & movente ad bonum, non refert utrum subito, vel paulatim aliquis ad perfectam preparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. xii. 23. *Facile est in oculis Dei subito hostiare pauperem.* Contingit autem quandoque quod Deus mover hominem ad aliquod bonum, non tamen (a) perfectum; & talis preparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, & subito gratiam homo accipit, secundum illud Joan. vi. 45. *Omnis qui (b) audit à Patre, & didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, per-

Bohbb a

scite motum est cor ejus à Deo, audiendo, addiscendo, & veniendo; & ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinite virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiam, quasi presuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet & materiam, & dispositionem debitam ad formam; & similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla preparatio exigatur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III. 597

Utrum necessario detur gratia se preparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

II. dist. xvi. quæst. 1. art. 2. quæst. 3. per tot. & quæst. 1. art. 5. quæst. 1. corp. & dist. xxi. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ex necessitate detur gratia se preparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Romæ 11. *Justitia Dei manifestata est*, dicit Glossa (Rabani Lib. II. Comment. in hunc locum), *Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter effect in eo iniquitas*. Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea. Anselmus dicit in Libro de casu diaboli (cap. 111.) quod *ipsa est causa quæ Deo non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit*. Sed, remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea. Bonum est communicativum sui, ut patet per Dionysium in 14. cap. de divin. Nom. (in princ.) Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materię dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur preparanti se ad gratiam.

Sed contra est quod homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud Hierem. xvi. 1. *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea*. Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo, quantumcumque se preparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantumcumque se preparat.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) preparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à movente, à libero autem arbitrio sicut à moto.

(a) In vulgata desit ex te.

Potest igitur preparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est à libero arbitrio; & secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratie consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem preparationem virtutis humanæ.

Alio modo potest considerari, secundum quod est à Deo movente: & tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in Lib. de prædest. sanctor. (sæc. de dono persever. qui olim illi annectebatur cap. xiv. parum à princ.) quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei movens est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. vi. 45. *Omni qui audit à Patre, & didicit, venit ad me*.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritiorum liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, effect contra justitiam, quam ipse statuit.

Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam; quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis; quod collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundum illud Osee x. 1. 9. *Perditio tua (a) ex te est, & in quantum modo in me auxilium tuum*.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materię non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, quæ dispositionem causat.

ARTICULUS IV. 598

Utrum gratia sit major in uno quam in alio.

Sup. quæst. lxxvi. art. 2. ad 1. & 2. quæst. 1. art. 4. ad 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit major in uno quam in alio. Gratiæ enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (quæst. cx. art. 1.) Sed Sap. vi. 8. dicitur: *Pulsillum, & magnum ipse fecit, & equaliter est illi cura de omnibus*. Ergo omnes equaliter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea. Ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis, & minus. Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit magis, & minus. Non est ergo major in uno quam in alio.

Præ-

3. Præterea. Gratiæ est vita æternæ, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 1. ad 2. & art. 4.) Sed vivere non dicitur secundum magis, & minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. iv. 7. *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Quod autem mensurate datur, non omnibus equaliter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 1. & 2.) habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis, vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, in quantum ad majus bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis, vel minus participat habitum inherentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major, & minor: quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis, vel minus, prout scilicet unus perfectus illustratur à lumine gratiæ quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte preparantis se ad gratiam: qui enim magis se ad gratiam preparat, plenior gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio hujus diversitatis: quia preparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus preparatur à Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo, & perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Ephes. iv. 12. postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*: enumeratis diversis gratiis subjungit: *Ad consumptionem sanctorum in adificationem corporis Christi*.

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex, & uniformis: & secundum hoc equaliter se habet ejus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simpliciter & majora, & minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt: & secundum hoc invenitur inæqualitas, in quantum scilicet Deus suæ cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ: non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis, vel minus ordinat ad idem bonum magis, vel minus participandum.

Potest enim esse diversitas intentionis, & remissionis, secundum participationem subiecti, & in ipsa gratia, & in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, & ideo non recipit magis, & minus; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, & ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

ARTICULUS V. 599

Utrum homo possit scire se habere gratiam.

III. dist. xvi. quæst. 1. art. 1. ad 3. & 17. dist. xxi. quæst. 1. art. 2. corp.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratiæ enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum que sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum XII. super Genes. ad lita. (implicit. cap. xxxi.) Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea. Sicut scientia est donum Dei, ita & gratia. Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. vi. 17. *Domini dedit mihi bonum que sunt, vitam scientiam*. Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea. Lumen est magis cognoscibile quam tenebra: quia secundum Apollonium ad Ephes. vi. 13. *Omne quod manifestatur, lumen est*. Sed peccatum, quod est spirituales tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corin. 11. 12. *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui à Deo est, ut sciamus que à Deo dona sunt nobis*. Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum Sanctum, per eundem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea. Genes. xxi. 12. ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quod timeas Dominum, id est cognoscere te feci*. Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccles. ix. 1. quod *nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore*. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire, utrum habeat gratiam gratum facientem.

Respondetur dicendum, quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem; & hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam: revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securi-

tales gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, & confidens, & fortius magnifica opera prosequantur; & mala presentis vite sustineant, sicut Paulo dictum est II. ad Corinth. xvi. 9. *Sufficit tibi gratia mea.*

Allo modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, & hoc certitudinaliter; & sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit discerni per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem potest scire se habere scientiam affectibus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, & objectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job xxxvi. 26. *Eccc Deus magnus, vinctus scientiam nostram.* Et ideo eius presentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job xv. 11. *Si venerit ad me, non vidi deho eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem judicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. ad Cor. xvi. 3. *Sed sequere me ipsum iudicetis... qui autem iudicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & in quantum homo non est confusus sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. 11. 17. *Vinctus diabo mittens ascenditum... quod nemo movit, nisi qui accipit, quia scilicet ille (a) qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.*

Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. xv. 3. *Nihil mihi confusus sum, sed non in hoc justificatus sum: quia, ut dicitur in Psalmo xviii. 13. delicta quis intelligit ab oculis meis munda me, et ab alienis pariter sermo tuo.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa que sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vite.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; & similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; & hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus,

(a) Ita cum msi. editi passim. Quidam qui accipit gratiam. Cod. Alcan. utroque loco pro accipit habet accepit. (b) Vulgata sum.

in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est enim similis ratio de gratia, & caritate, & alii huiusmodi, que perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio, & pro objecto bonum commutabile, quod nobis est. nomen. Objectum autem, vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I. ad Timotheo ult. 16. *Luceo habitas inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus sibi loquitur de donis gloriæ, que sunt nobis data in spe: que certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri.

Vel potest dici, quod loquitur de notia privilegiata, que est per revelationem. Unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum (b) Sanctum.*

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, que est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ.

In decem articulis divisa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; & primo de justificatione impii, que est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, quid sit justificatio impii.

Secundo, utrum ad eam requiratur gratiæ infusio.

Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

Quarto, utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.

Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.

Sexto, utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.

Septimo, utrum in justificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.

Octavo, de naturali ordine eorum que ad justificationem concurrunt.

No-

Nono, utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.

Decimo, utrum justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I. 600

Utrum justificatio impii, sit remissio peccatorum.

Inf. art. 6. ad 1. & IV. dist. xviii. quest. 1. art. 1. quest. 1. & ver. quest. xxviii. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (quest. lxxi. art. 1.) Sed justificatio significat motum quemdam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

Præterea. Unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II. de Anima (text. 49.) Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. xv. 9. *Fide purificans corda eorum;* & per caritatem, secundum illud Proverb. x. 12. *Universa delicta operis caritatis.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à quo, vel à caritate, quam à iustitia.

Præterea. Remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. viii. 30. *Qui vocavit, hos & justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom. viii. super illud, *Qui vocavit, hos & justificavit,* dicit Glossa (interl.), remissione peccatorum. Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondetur dicendum, quod justificatio passive accepta importat motum ad iustitiam, sicut & calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; & secundum hoc iustitia ponitur virtus quadam; sive sit particularis iustitia, que ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, que ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V. Ethic. (cap. 1. à med.) alio modo dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires anime subduuntur supremæ, scilicet rationi; & hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) *iustitiam metaphorice dictam.*

Hæc autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; & hoc modo justificatio potest competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitia à Deo acciperet; sicut Adam dicitur accepisse originale iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; & secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli ad Rom. xv. 9. *Et qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ ad statum iustitiæ per remissionem peccati, fortiter nomen à termino ad quem, & vocatur justificatio impii.

Ad secundum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditur Deo, iniustitia potest dici prædictæ iustitiæ contraria, secundum illud I. Joan. 11. 4. *Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum est iniquitas;* & secundum hoc remotio cuiuslibet peccati dicitur justificatio.

Ad tertium dicendum, quod fides, & caritas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum, vel affectum, sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; & ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio à iustitia quam à caritate, vel fide.

Ad quartum dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interioris moventis, & excitantis mentem ad deserendum peccatum: quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

ARTICULUS II. 601

Utrum ad remissionem culpæ, que est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

IV. dist. xviii. quest. 1. art. 3. quest. 1. & ver. quest. xviii. art. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpæ, que est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ, & status gratiæ sunt contraria mediata: est enim medius status innocentie, in quo homo nec

gra-

tales gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, & confidens, & fortius magnifica opera prosequantur; & mala presentis vite sustineant, sicut Paulo dictum est II. ad Corinth. xxi. *9. Sufficit tibi gratia mea.*

Allo modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, & hoc certitudinaliter; & sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit discerni per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem potest scire se habere scientiam affectibus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, & objectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job xxxvi. *26. Ecce Deus magnus, vinctus scientiam nostram.* Et ideo eius presentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job xv. *11. Si venerit ad me, non vidi deho eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem judicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. ad Cor. xvi. *3. Sed sequere me ipsum iudicetis...* qui autem iudicat me, Dominus est.

Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & in quantum homo non est confusus sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. ii. *17. Vincens diabo mittam ascenditum...* quod nemo movit, nisi qui accipit, quia scilicet ille (a) qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. xv. *3. Nihil mihi confusus sum, sed non in hoc justificatus sum:* quia, ut dicitur in Psalmo xvi. *11. 13. delicta quis intelligit ab oculis meis munda me, et ab alienis parce sermo tuo.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa que sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vite.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; & similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; & hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus,

(a) Ita cum msi. editi passim. Quidam qui accipit gratiam. Cod. Alcan. utroque loco pro accipit habet accepit. (b) Vulgata sum.

in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est enim similis ratio de gratia, & caritate, & alii huiusmodi, que perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio, & pro objecto bonum commutabile, quod nobis est. nomen. Objectum autem, vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I. ad Timotheo ult. *16. Lucem habitat inscruetibilem.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus sibi loquitur de donis gloriæ, que sunt nobis data in spe: que certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri.

Vel potest dici, quod loquitur de notia privilegiata, que est per revelationem. Unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum (b) Sanctum.*

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, que est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ.

In decem articulis divisa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; & primo de justificatione impii, que est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, quid sit justificatio impii.

Secundo, utrum ad eam requiratur gratiæ infusio.

Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

Quarto, utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.

Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.

Sexto, utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.

Septimo, utrum in justificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.

Octavo, de naturali ordine eorum que ad justificationem concurrunt.

No-

Nono, utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.

Decimo, utrum justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I. 600

Utrum justificatio impii, sit remissio peccatorum.

Inf. art. 6. ad 1. & IV. dist. xvii. quest. 1. art. 1. quest. 1. & ver. quest. xxviii. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (quest. lxxi. art. 1.) Sed justificatio significat motum quemdam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

Præterea. Unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II. de Anima (text. 49.) Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. xv. *9. Fide purificans corda eorum;* & per caritatem, secundum illud Proverb. x. *12. Univerſa delicta operis caritatis.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à caritate, quam à iustitia.

Præterea. Remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. viii. *30. Qui vocavit, hos & justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom. viii. super illud, *Qui vocavit, hos & justificavit,* dicit Glossa (interl.), remissione peccatorum. Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondetur dicendum, quod justificatio passive accepta importat motum ad iustitiam, sicut & calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; & secundum hoc iustitia ponitur virtus quadam; sive sit particularis iustitia, que ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, que ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V. Ethic. (cap. 1. à med.) alio modo dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires anime subduuntur supremæ, scilicet rationi; & hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) *iustitiam metaphorice dictam.*

Hæc autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; & hoc modo justificatio potest competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitia à Deo acciperet; sicut Adam dicitur accepisse originale iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; & secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli ad Rom. xv. *9. Et qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ ad statum iustitiæ per remissionem peccati, fortitur nomen à termino ad quem, & vocatur justificatio impii.

Ad secundum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditur Deo, *injustitia potest dici prædictæ iustitiæ contraria, secundum illud I. Joan. 11. 4. Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum est iniquitas;* & secundum hoc remotio cuiuslibet peccati dicitur justificatio.

Ad tertium dicendum, quod fides, & caritas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum, vel affectum, sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; & ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio à iustitia quam à caritate, vel fide.

Ad quartum dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interioris moventis, & excitantis mentem ad deserendum peccatum: quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

ARTICULUS II. 601

Utrum ad remissionem culpæ, que est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

IV. dist. xvii. quest. 1. art. 3. quest. 1. & ver. quest. xviii. art. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpæ, que est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ, & status gratiæ sunt contraria mediata: est enim medius status innocentie, in quo homo nec

gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea. Remissio culpe consistit (a) in reputatione divina, secundum illud Psalm. xxxi. 2. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiæ ponit etiam ali- quid in nobis, ut supra habitum est (quæst. cx. art. 1.) Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea. Nullus subicitur simul duobus contrariis. Sed quedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas, & liberalitas. Ergo qui subicitur peccato prodigalitati, non simul subicitur peccato illiberalitati; potest tamen contingere quod prius ei subieciatur. Ergo peccando vicio prodigalitati liberatur a peccato illiberalitati: & sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1. 11. 24. *Justificati gratia per gratiam ipsius.*

Respondetur dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet (quæst. lxxxi. art. 6.) Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensæ peccatorum offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur quod Deus nobis peccatur: quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna, & immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interruptur, prout scilicet ad ipso quandoque delinquit, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divine dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non potest intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensæ, quam ad hoc quod simpliciter alicui non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligit, nec odiat. Sed si eum offendet, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ; & ideo licet homo, antequam peccet, poterit esse sine gratia, & sine culpa; tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divine, sed etiam importat quandam gratiæ effectum, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 1.) ita etiam & hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat

quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur: quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, est divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de nuptiis & concupiscentia (cap. xxvi. in fin.), si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficere ut hoc moneret Scriptura, *Fili peccasti, non adjicias iterum.* Hoc autem non sufficit, sed additur: *Et de peccatis deprecare, ut tibi remittantur.* Transit enim peccatum actu, remanet reatu, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi. 1. artic. 6.) Et ideo cum aliquis à peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum contrarii vitii, sed non desinit habere reatum: unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III. 601

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Inf. art. 4. 5. & 6. cor. & III. Part. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. & II. dist. xxvii. art. 2. ad 7. & IV. dist. xxvii. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & ver. q. xxvii. art. 1. & 4. cor. & Juan. iv. lect. 2. & Epist. v. lect. 5. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi justificatur pauci absque motu liberi arbitrii, & etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus in IV. Confessi. (cap. iv. parum ante med.) quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *jacuit die sine sensu in sudore letali, & cum desperaretur, baptizatus est nesciens, & renatus est:* quod sic per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea. In dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ ut habetur III. Reg. 111. & II. Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea. Per eandem causam gratia producit in esse, & conservatur: dicit enim Augustinus VIII. super Gen. ad lit. (cap. x. circ.

(a) Ita inf. & editi passim. Theologi legendum censent in non reputatione.

circ. fin. & cap. xii. in princ.) quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus.* Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infandi.

Sed contra est quod dicitur Joan. vii. 47. *Omnia qui audi à Patre, & didicerunt, veniunt ad me.* Sed illuc non est sine motu liberi arbitrii, addicens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum: per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondetur dicendum, quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 11. 2. Deum autem mover omnia secundum modum uniuscujusque: sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, & aliter levia; propter diversam naturam utriusque. Unde & hominem ad justitiam mover secundum conditionem naturæ humane. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.

Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motus à Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis quod etiam simul cum hoc mover liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pauci non sunt capaces motus liberi arbitrii: & ideo moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spirituales regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis, & amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, & post modum eo careat vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterioris adhibitu, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito: quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit: quia & prius, & postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur: unde ex eius persona dicitur Sapient. vii. 7. *Optavit, & datus est mihi sensus.*

S. Th. Op. Tom. II.

(a) Vulgata. Remittuntur ei.

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. xxi. 6. *Si quis fuerit inter vos. Propetia Domini, in visione appropetia vel per somnium loquar ad illum:* in quo causa aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, & de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: & ideo ad ipsum moventur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia pertinet intellectum, qui præcedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job xxxiii. 15. *Quando irruit super somnum homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit auris aurorum, & evadunt eos: insipientes discipulam, quoniam dormiunt.*

Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiæ justificantis est quedam transmutatio anime humane: & ideo requiritur motus proprius anime humane, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione: unde non requiritur aliquis motus ex parte anime, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV. 609

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

III. Part. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. & 3. & II. dist. xxvii. art. 2. ad 4. & III. dist. xxxi. art. 3. ad 3. & IV. dist. xxvii. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & ver. q. xxvii. art. 1. & 4. cor. & Juan. iv. lect. 2. & Epist. v. lect. 5. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam & per quendam aliam: scilicet per timorem, de quo dicitur Eccli. 1. 27. *Timor Domini expellit peccatum: non quod sine timore est: non poterit justificari: & accipit per caritatem, secundum illud Luc. xvii. 47. (a) Dimissa sunt ei peccata multa: quoniam dilexit multum: & iterum per humilitatem, secundum illud Jac. iv. 6. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam:* & iterum per misericordiam, secundum illud Prov. xv. 27. *Misericordiam, & fidem purgatur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus prædictarum virtutum.*

Cccc

1. Pag.

2. Præterea. Actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, & per donum sapientie. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea. Diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiritur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur Roman. v. 1. *Justificati igitur ex fide pacem habemus ad Deum.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.) motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum, ut dicitur in Psal. lxxxv. 7. secundum aliam litteram (lxx. lxxxv. 7. *Deus tu convertens vivificabis nos.*) Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Heb. x. 6. *Accedentes ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit caritate informatus: unde siquid in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiciat: unde etiam concurrunt actus timoris filialis, & actus humilitatis. Contingit enim unum & eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperatur, & alia imperatur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordie vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, & sic sequitur justificationem; vel per modum preparationis, in quantum misericordes misericordiam consequuntur; & sic etiam potest precedere justificationem vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, in quantum est objectum beatitudinis, & justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientie presupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet (quæst. lxxv. 11. art. 4. ad 3.)

(2) Ita respondit Nicolajus. Al. ad destinatum persequor bravium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apollolus dicit ad Rom. iv. 5. *credenti in tantum qui justificat impium, reputabitur fidei ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credit, Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V. 604

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Inf. art. 7. ad 1. q. 2. q. IV. dist. xviii. quæst. 1. art. 3. q. 4. q. III. con cap. clviii. q. ca. quæst. xxviii. art. 5.

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impii non requiritur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Prov. x. 12. *Universa delicta operit caritas.* Sed caritatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea. Qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli ad Philipp. 1. 11. 13. *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora, extendens me ipsum, (a) ad destinatum persequor, ad bravium supernæ vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrosum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea. In justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio: *impium enim est à Deo dimittam sperare veniam* (ex cap. Sicut plures dist. 111. de penit.) Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur in Psal. xxxi. 5. *Dixi: Confitebor adversum me iniquitatem meam Domino: & tu remisisti impietatem peccati mei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur à Deo à statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos ter-

terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit à termino à quo, & accedit ad terminum ad quem. Uigle oportet quod mens humana dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, & accedat ad justitiam.

Recessus autem, & accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem, & desiderium. Dicit enim Augustinus super Joan. x. exponens illud, *Mercenarius autem fugit* (tract. xlvi. ad fin.) „ Affectiones nostræ „ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; „ timor animi fuga est: progredieris animo, „ cum apperis; fugis animo, cum metuis. „ Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; & alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, & fugere aliud: & ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam ad detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur: sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore præcedente justificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet: & ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita: quia homo in statu illo est sic diffusior, ut etiam de his quæ non meminit, couteretur, si memoriæ adessent: & iste motus concurrat ad justificationem.

ARTICULUS VI. 605

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

III. Part. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. q. 2. q. quæst. lxxxviii. art. 2. corp. q. IV. dist. xv. quæst. lv. art. 3. quæst. 5. corp. q. V. cont. cap. lxxii. q. v. quæst. xxviii. art. 6. q. Joann. 1. v. sine q. Ephes. v. 1. 6. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ, & corpori.

Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.). Ergo remissio peccatorum non debet connumerari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea. Idem est gratiæ infusio, & culpe remissio; sicut idem est illuminatio, & tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpe remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea. Remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim, & contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ: quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem conditiva, sunt simul natura. Ergo remissio culpe non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii: dicitur enim Isaiæ xxvi. 9. *Iste est unum fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, & motus liberi arbitrii in peccatum, & remissio culpe.

Cujus ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpe in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis, secundum motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis diviæ accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum à termino à quo, & accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpe, in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem à termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod gratiæ infusio, & remissio culpe dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum ipsam substantiam actus; & sic idem sunt: eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & remittit culpam.

pam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum: & sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, & gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio, & corruptio differunt, quamvis generatio unus sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est communis secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connexa sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus: in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, & aliquid posterius: quia principiorum, & partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII. 606

Utrum justificatio impij fiat in instanti, vel successive.

Inf. art. 8. corp. & IV. dist. 4. quest. 11. art. 2. quest. 5. ad 1. & dist. 20. quest. 1. art. 3. quest. 3. & corr. quest. 20. art. 2. ad 1. & quest. 20. art. 3. ad 10. & 19. & art. 9.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod justificatio impij non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est (art. 3. hujus quest.) ad justificationem impij requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præxigit deliberationem consilii, ut dictum est (quest. 11. art. 1.) Cum igitur deliberatio discursus quemdam importet qui successione quandam habet, videtur quod justificatio impij sit successiva.

2. Præterea. Motus liberi arbitrii non est abique actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in I. dictum est (quest. 100. art. 4.) Cum igitur ad justificationem impij requiratur motus liberi arbitrii in diversâ, scilicet in Deum, & in peccatum, videtur quod justificatio impij non possit esse in instanti.

3. Præterea. Forma, quæ suscipit magis, & minus, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine, & nigredine. Sed gratia suscipit magis, & minus, ut supra dictum est (quest. 11. art. 4.) Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad justificationem impij requiratur gratia infusio, videtur quod justificatio impij non possit esse in instanti.

4. Præterea. Motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impij concurrat, est meritorius; & ita oportet quod procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicitur (quest.

cxiv. art. 2.) Sed prius est aliquid consequi formam quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, & postea liberum arbitrium movetur in Deum, & in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea. Si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquid instans in quo primo animæ insit: similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjacet. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ secundum Philosophum in VI. Physic. (text. 2.) oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est quod justificatio impij fit per gratiam Spiritus Sancti justificantis. Sed Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. 11. 2. *Factus est repente de celo sonus tanquam adveniens spiritus vehementis*: ubi dicit Glossa (interl. hic, & est Ambros. sup. illud Luc. 1. *Abiit in montana*) quod „nescit tarda molimina Spiritus Sancti „gratia.“ Ergo justificatio impij non est successiva, sed instantanea.

Respondendo dicendum, quod tota justificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti abique successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem precedentem; forma substantialis acquiritur materiæ: & eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur à corpore lucido in actu. Dicitur autem supra (quest. cxiii. art. 2.) quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim, & successive, ut supra dictum est (quest. cxiii. art. 2. ad 2.) Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua (a) proportio ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis: & propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quæcumque materiam creatam subito disponere ad formam, & multo magis liberum ar-

(a) Ita cum inf. Nicolaus, optime. Elii passim disproportiono.

bitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impij fit à Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrii, qui concutitur ad justificationem impij, est consensus ad detestandum peccatum, & ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, & alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quest. lxxxv. art. 3.) nihil prohibet duo simul intelligere actus, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subiectum, & prædicatum, in quantum univertur in ordine affirmationis unius. Et per eandem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adherere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impij simul detestatur peccatum, & convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis, & minus, potest inesse: sic enim lumen non subito recipitur in aere, qui potest magis, & minus illuminari. Sed ratio est accipiendi ex parte dispositionis materiæ, vel subiecti, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; & si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti completetur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impij sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, & aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subiecto inest; est autem dare ultimum tempus, & primum instans in quo forma subsequens inest materiæ, vel subiecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habent in tem-

pore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI. Physic. (text. 1. & seq.) sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore precedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest forma opposita; & in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum, vel intellectualium conceptionum (puta in Angelis) talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut & ipsa quæ mensuratur, non sunt continua, ut in I. habitum est (quest. 11. art. 2. & 3.) Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fit, & primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium: quia non est ibi continuitas temporis, (a) quæ hoc requirebat. Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, in quantum scilicet intelligit cum continuo, & tempore secundum phantasmatia, in quibus species intelligibiles considerat, ut in I. dictum est (quest. lxxxv. art. 1. & 2.) Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium; ut scilicet dicamus, quod non est dare ultimum instans in quo culpa inest, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore precedenti fuerat culpa.

ARTICULUS VIII. 607

Utrum gratia infusio sit prima ordinis nature inter ea quæ requiruntur ad justificationem impij.

IV. dist. 20. quest. 1. art. 4. quest. 7. & quest. 11. art. 5. quest. 1. ad 2. & corr. quest. 20. art. 7.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod gratia infusio non sit prima ordinis nature inter ea quæ requiruntur ad justificationem impij. Prius enim est recedere à malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Psalm. xxxi 11. *Desine à malo, & fac bonum*. Sed remissio culpæ pertinet ad recedendum à malo, infusio autem gratiæ pertinet ad perfectionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea. Dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quedam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusio gratiæ.

3. Præterea. Peccatum impedit animam

(a) Ita edit. Rom. & Patav. Nicolaus quæ ad hoc requirebatur.

ne libere tendat in Deum. Sed prius est remove-
re id quod prohibet motum; quam motus sequa-
tur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, &
motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus
liberi arbitrii in Deum, & quam infusio gratiæ.

Sed contra. Causa est prior naturaliter suo
effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium
aliorum que requiruntur ad justificationem
impii, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo
est naturaliter prior.

Respondeo dicendum, quod prædicta qua-
tor que requiruntur ad justificationem impii,
tempore quidem sunt simul, quia justificatio
impii non est successiva, ut dictum est (art.
præc.) sed ordinæ naturæ unum eorum est prius
altero: & inter ea naturali ordine primum est
gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii
in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in
peccatum; quartum vero est remissio culpæ.

Cujus ratio est, quia in quolibet motu na-
turaliter primum est motio ipsius moventis;
secundum autem est dispositio materiæ, sive
motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis,
vel terminus motus, ad quem terminatur mo-
tio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio
est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6.
huius quæst.) motus autem, vel dispositio mo-
bilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus
autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut
ex supradictis patet (ibid.). Et ideo naturali
ordine primum in justificatione impii est gratiæ
infusio; secundum est motus liberi arbitrii in
Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in
peccatum: propter hoc enim ille qui justificatur,
detestatur peccatum, quia est contra
Deum unde motus liberi arbitrii in Deum præ-
cedit naturaliter motum liberi arbitrii in pec-
catum, cum sit causa, & ratio ejus: quartum
vero, & ultimum est remissio culpæ, ad quam
rota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem,
ut dictum est (art. 1. & 6. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod recessus
a termino, & accessus ad terminum dupliciter
considerari possunt. Uno modo ex parte mobi-
lis: & sic naturaliter recessus a termino præ-
cedit accessum ad terminum: prius enim est
in subiecto mobili oppositum, quod abicitur,
& postmodum est id quod per motum assequi-
tur mobile. Sed ex parte agentis est e converso:
agens enim per formam, que in eo præ-
existit, agit ad removendum contrarium: sicut
Sol per suam lucem agit ad removendum
tenebras: & ideo ex parte Solis prius est illu-
minare quam tenebras remove, ex parte au-
tem aeris, illuminandi prius est purgari a tene-
bris quam consequi lumen ordine naturæ, si-
cut utrumque sit simul tempore. Et quia infu-
sio gratiæ, & remissio culpæ dicuntur ex parte
Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior
est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si

sumantur ea que sunt ex parte hominis justi-
ficati, est e converso: nam prius est ordine
naturæ liberatio a culpa, quam consecutio gra-
tiæ justificantis.

Vel potest dici, quod termini justificatio-
nis sunt culpa sicut a quo, & justitia sicut ad
quem; gratia vero est causa remissionis culpæ,
& adeptiois justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dispositio
subiecti præcedit susceptionem formæ ordine
naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per
quam etiam ipsum subiectum disponitur: &
ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præ-
cedit consecutionem gratiæ, sequitur autem
gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philo-
sophus dicit in II. Physic. (tex. 89.) in motu-
bus animi omnino præcedit motus in principium
speculationis, vel in finem actionis; sed in exte-
rioribus motibus remotio impediendi præ-
cedit affectionem finis. Et quia motus libe-
ri arbitrii est motus animi, prius naturæ or-
dine movetur in Deum sicut in finem, quam
ad removendum impediendum peccati.

ARTICULUS IX. 608

Utrum justificatio impii sit maximam opus Dei.

III. Pars. quæst. XLIII. art. 4. ad 2. & IV.
dist. XLII. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. ad 1. &
dist. XLVI. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. ad 2.
& Joan. XIV. lect. 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod
justificatio impii non sit maximum opus
Dei. Per justificationem enim impii consequi-
tur aliquis gratiam vitæ. Sed per glorificatio-
nem consequitur aliquis gratiam patriæ, que
major est. Ergo glorificatio Angelorum, vel ho-
minum est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea. Justificatio impii ordinatur
ad bonum particulare unius hominis. Sed bo-
num universi est majus quam bonum unius ho-
minis, ut patet in I. Ethic. (cap. 11. in fin.)
Ergo majus opus est creatio cæli, & terræ,
quam justificatio impii.

3. Præterea. Majus est ex nihilo aliquid
facere, & ubi nihil cooperatur agenti, quam
ex aliquo facere aliquid cum aliqua coopera-
tione patientis. Sed in opere creationis ex ni-
hilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari
agenti; sed in justificatione impii Deus ex ali-
quo aliquid facit, id est ex impio iustum; &
est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis,
quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum
est (art. 3. huius quæst.) Ergo justificatio impii
non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in Psalm. cXLIV. 9.
dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus:*
& in collecta dicitur: *Deus, qui omnipotenti vo-
luntate parcendo innoxie, & miserando manifi-*

141:

pat: & Augustinus dicit (tract. LXXII. in
Joan. ad med.) exponens illud Joan. XIV. *Mis-
era horum facies;* quod, majus opus est ut ex
impio iustus fiat, quam creare cælum, &
terram.

Respondeo dicendum, quod opus aliquod
potest dici magnum dupliciter. Uno modo ex
parte modo agendi: & sic maximum opus est
opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid.
Alio modo potest dici opus magnum propter
magnitudinem ejus quod fit: & secundum hoc
majus opus est justificatio impii, que termi-
natur ad bonum æternum divinæ participatio-
nis, quam creatio cæli, & terræ, que termi-
natur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo
Augustinus cum dixisset, quod *majus est quod
ex impio fiat iustus, quam creare cælum, & ter-
ram, subjungit: Cælum enim, & terra transi-
bit; prædicatio vero autem salus, & justificatio
permanebit.*

Sed sciendum est, quod aliquid magnum
dicitur dupliciter. Uno modo secundum quan-
tatem absolutam: & hoc modo donum glo-
riæ est majus quam donum gratiæ justifican-
tis impium: & secundum hoc glorificatio ius-
torum est majus opus quam justificatio im-
pii. Alio modo dicitur aliquid magnum quan-
titate proportionis, sicut dicitur mons par-
vus, & milium magnum: & hoc modo do-
num gratiæ impium justificantis est majus quam
donum gloriæ beatificantis iustum: quia plus
excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui
erat dignus poena, quam donum gloriæ dig-
nitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iusti-
ficatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus
dicit ibidem: *judicet qui potest, utrum majus sit
iustus Angelus creare, quam impius justificari. Certe
si equalis est utrumque potentia, hoc majus est
miserie ratio.*

Er per hoc patet responsio ad primum.
Ad secundum dicendum, quod bonum
universi est majus quam bonum particulare
unius, si accipitur utrumque in eodem gene-
re. Sed bonum gratiæ unius majus est quam
bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa pro-
cedit ex parte modo agendi, secundum quem
creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X. 609

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum.

Inf. quæst. cv. art. 7. ad 1. & III. Pars. quæst.
XLIV. art. 3. ad 1. & 3. & II. dist. XXVIII.
quæst. 3. art. 3. ad 2. & IV. dist. XVII.
quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & pat.
quæst. VI. art. 2. ad 6.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod
justificatio impii sit opus miraculosum.
Opera enim miraculosa sunt majora non mi-

raculosa. Sed justificatio impii est majus opus
quam alia opera miraculosa, ut patet per Au-
gustinum in auctoritate inducitur (art. præc. arg.
Sed cons.) Ergo justificatio impii est opus mi-
raculosum.

1. Præterea. Motus voluntatis ita est in
anima, sicut inclinatio naturalis in rebus na-
turalibus. Sed quando Deus aliquid operatur
in rebus naturalibus contra inclinationem natu-
ræ, est opus miraculosum, sicut cum illu-
minat æcum, vel suscitatur mortuum: volun-
tas autem impii tendit in malum. Cum igitur
Deus justificando hominem moveat eum in bo-
num, videtur quod justificatio impii sit mi-
raculosa.

3. Præterea. Sicut sapientia est donum
Dei, ita & justitia. Sed miraculosum est quod
aliquis subito sine studio sapientiam assequatur
a Deo. Ergo miraculosum est quod ali-
quis impius justificetur a Deo.

Sed contra. Opera miraculosa sunt su-
pra potentiam naturalem. Sed justificatio im-
pii non est supra potentiam naturalem: dicit
enim Augustinus in Lib. de prædest. sancti.
(cap. v. ubi fit) quod *posse habere fidem, sicut
posse habere caritatem, natura est hominum; ha-
bere autem fidem, quemadmodum habere carita-
tem, gratia est fidelium.* Ergo justificatio im-
pii non est miraculosa.

Respondeo dicendum, quod in operibus
miraculosis tria consueverunt inveniri. Quo-
rum unum est ex parte potentie agentis, quia
sola divina virtute fieri possunt; & ideo sunt
simpliciter mira, quasi habentia causam occultam,
ut in I. dictum est (quæst. cv. art. 7.) &
secundum hoc tam justificatio impii, quam
creatio mundi, & universæ omne opus
quod a solo Deo fieri potest, miraculosum di-
ci potest.

Secundo in quibusdam miraculosis operi-
bus invenitur quod forma inducitur est supra na-
turalem potentiam talis materiæ, sicut in sus-
citatione mortui vita est supra naturalem po-
tentiam talis corporis: & quantum ad hoc jus-
tificatio impii non est miraculosa, quia natu-
raliter anima est gratiæ capax: sed enim ipso
quod facta est ad imaginem Dei, capax est
Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (loc.
prox. cit.)

Tertio modo in operibus miraculosis inve-
nitur aliquid præter solitum & consuecum or-
dinem causandi effectum; sicut cum aliquis in-
firmus sanitatem perfectam assequitur subito
præter solitum cursum sanationis que fit a na-
tura, vel arte: & quantum ad hoc justificatio
impii quandoque est miraculosa, & quandoque
non. Est enim iste communis, & consuetus
cursum justificationis ut Deo movente interijit
animam, homo convertatur ad Deum, primo
quidem conversione imperfecta, ut postmo-

141

dem ad perfectam deveniat: quia caritas inclinat meritum augeri, ut aucta mereatur perfici, sicut Augustinus dicit (tract. v. in epist. Joan. ante med.). Quodque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: & ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impij, quantum ad bonum quod fit; sunt tamen præter consuetum ordinem casuum effectum: & ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quantumcumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur: sed (a) quando hoc fit præter ordinem propriæ causæ, que nata est facere hoc, justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis: & ideo justificatio impij à Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam, & scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium, & studium: & ideo quando præter hunc modum homo sapiens, vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulis distincta.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis: & circa hoc quaruntur decem.

Primo, utrum homo possit aliquid mereri à Deo.

Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.

Quarto, utrum gratia sit principium merendi, mediante caritate principaliter.

Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Sexto, utrum homo possit eam mereri alii.

Septimo, utrum possit sibi aliquid mereri reparationem post lapsum.

(a) Ita vol. Thomæ Comar. Alciati & Palsi, cum Nicolojo & c. Patris, 1712. Editio Romæ & Parisi, 1698. quandoque; hæc tamen posterior habet in margine: Al. quando.

Octavo, utrum possit sibi aliquid mereri augmentum gratiæ, vel caritatis.

Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.

Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit aliquid mereri à Deo.

Sup. quæst. xxii. art. 4. & II. dist. v. quæst. 11. art. 1. & dist. xxviii. art. 4. & lib. vi. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompeniare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult. post med.). Unde & Luc. xvii. 10. dicitur: Cum omnia que præcepta sunt, feceritis, dicitis: Servi inanes sumus; quod debemus facere, facimus. Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

2. Præterea. Ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum: cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo: dicitur enim Job xxxv. 7. Si iuste egovis, dicit donabit ei, aut quid de manu tua accipiet? Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

3. Præterea. Quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor: unde dicitur Rom. xi. 35. Quis prior dedit ei, & retribuatur ei? Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Hierem. xxxi. 16. Est merces operi tuo. Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit à Deo mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum, & merces ad idem referuntur. Id enim merita dicitur, quod alteri recompeniare pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiæ; ita etiam recompeniare mercedem operis, vel laboris, est actus iustitiæ. Iustitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. 14. in princ.) & ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam ius pa-

trinum, sive dominium, ut in eodem Libro (cap. vi.) Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti, & mercedis; in quibus autem est secundum quid iustum, & non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in quantum salvatur ibi iustitiæ ratio: sic enim & filius meretur aliquid à patre, & servus à domino. Manifestum est autem quod inter Deum, & hominem est, maxima inæqualitas (in infinitum enim distat) & totum quod est hominis bonum, est à Deo. Unde non potest hominis (a) ad Deum esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet utroque operatur secundum modum suum. Modus autem, & mensura humanæ virtutis (b) homini est à Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, & operationes ad quod à Deo sunt ordinatæ; differenter tamen: quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus iustitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non querit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ honestatis; quod etiam ex suis operibus querit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: & ideo meremur aliquid à Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Sup. quæst. cix. art. 5. & loci ibi indicati.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur ad

S. Thomæ Op. Tom. II.

(a) Ita cum cod. Conrado, & Garcia, editi passim, Al. à Deo, (b) Ita editi, Roma Al. hominis.

quod divinitus ordinatæ, sicut dictum est (art. præg.). Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem: unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per suam naturam absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea. Idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minoribus beneficiis sit consecutus à Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria: & ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea. Misericordia, & liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam, & liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. vii. 23. Gratia Dei vita æterna.

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (cix. art. 2.). Unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquod excedens proportionem virtutis quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem, & desiderium ejus, secundum illud I. ad Cor. ii. 9. Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vite æternæ, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensiva excludens à vita æterna, ut patet per supra dicta (quæst. lxxxi. art. 6. & quæst. cxiii. art. 2.) nullus in statu peccati existens potest vitam æternam

Deinde

me-

mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. vi. 23. *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vite æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ: & hoc modo ejus actus potest esse meritorius vite æternæ.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inducendam, dissimiliter se habet in Deo, & in homine. Nam homo omnem virtutem beneficiendi habet à Deo, non autem ab homine: & ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus: quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, ut recipiatur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, ante quam ab eo acciperit, per id quod accipit à Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine, & de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, (a) quem offendit prius, nisi ei satisfactions reconcilietur.

ARTICULUS III. 612

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

III. *q. 1. art. 1. corp. & II. dist. xxvii. art. 3. & art. 5. corp. & III. dist. xv. quest. 111. art. 1. ad 1. & 5. & Rom. xv. lect. 3. & cap. vi. fin. & cap. viii. lect. 4. fin.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus ad Rom. vii. 18. *Non sunt condigna passionibus hujus temporis ad futuram gloriam que revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritorie sanctorum passionis. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vite æternæ ex condigno.

2. Præterea. Super illud Rom. vi. 23. *Gratia Dei vita æterna.* dicit Glossa (ord. August. lib. de Grat. & lib. arb. cap. 12.) „*Posset recte dicere: Stipendium justitiæ vita æterna; sed maluit dicere: Gratia Dei vita æterna: ut intelligeremus, Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere,*

(a) Ita cum cod. Alcan. aliique edit. Rom. & Patav. 1698. Garcia, Theologi, Nicolajus, & edit. Patav. 1712. quem offendit, nisi prius,

non meritis nostris. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea. Illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus presentis vite potest æquari vite æternæ, quæ cognitionem, & desiderium nostrum excedit: excedit etiam caritatem, vel dilectionem vite, sicut & excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra. Id quod redditur secundum justum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundum iudicium justitiæ, secundum illud II. ad Tim. iv. 8. *In reiquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondendo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritum vite æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joann. iv. 14. *Fiet in te fons aque salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo confors factus divinitus nature adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. vii. 17. *Si filii, & heredes.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratione Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus Sancti, quam in presenti habemus, est

non

non sic equalis gloriæ in actu, est tamen equalis in virtute; sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vite æternæ: unde & dicitur esse pignus hereditatis nostræ II. ad Corinth. 1.

ARTICULUS IV. 613

Utrum gratia sit principium meriti principaliter per caritatem quam per alias virtutes.

2. 2. quest. cxxxiii. art. 2. corp. & III. dist. xxx. art. 5. & IV. dist. xx. art. 2. quest. 3. & dist. xl. quest. 1. art. 4. quest. 4. & pot. quest. vi. art. 9. corp. & Rom. viii. lect. 5. princ. & Hebr. vi. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principaliter per caritatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. xx. 8. *Voca operarios, & redde illis mercedem suam.* Sed quilibet virtus est principium alicujus operis: est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (quest. lv. art. 2.) Ergo quilibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corin. xii. 8. *Unusquisque propriam mercedem accipit secundum proprium laborem.* Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat: quia, sicut Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom. (serm. xx. cap. 111. & serm. xl. de Temp. verif. fin.) *Omnia secula & immantia, facilia & prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est principaliter principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea. Illa virtus videtur principaliter esse principium merendi cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei, & patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in Martyribus, qui pro fide patienter, & fortiter utque ad mortem certaverunt. Ergo alie virtutes principaliter sunt principium merendi quam caritas.

Sed contra est quod Dominus Joann. xiv. 21. dicit: (a) *Si quis diligit me, diliget me Patrem meum, & ego diligam eum, & misissemus ei me ipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Joan. xv. 1. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & vivam.* Ergo meritum vite æternæ maxime refidet penes caritatem.

Respondendo dicendum, quod, sicut ex dic-

tis accipi potest (art. 1. hujus quest.) humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primo quidem & principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet præ ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principaliter meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, (c) per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod alie virtutes imperantur à caritate. Et ideo meritum vite æternæ primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod (d) earum actus à caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, in quantum habet ultimam finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinet ea quæ sunt ad finem, ut ex supradictis patet (quest. lx. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod opus ali- quod potest esse laboriosum, & difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis; & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & sic caritas non diminuit laborem, immo sicut aggredi opera maxima magna enim operatur, si est, ut Gregorius dicit in quadam homilia (xxx. in Evang. parum à princ.) Alio modo ex defectu ipsius operantis: unicuique enim est laboriosum, & difficile quod non prompta voluntate facit; & talis labor diminuit meritum, & à caritate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. v. Similiter etiam actus patientiæ, & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate hæc operetur, secundum illud I. ad Cor. xii. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habueris, nihil mihi prodest.*

Dddd 2 AR-

(a) Vulgata: qui autem diligit me. (b) In vulgata dicitur & vivum. (c) Ita cum cod. Alcan. aliique edit. Rom. & Pat. Theologi, & Nicolajus per quam. (d) Ita cum prædicitur, & edit. Pat. 1712. Al. eorum.

ARTICULUS V. 614

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

III. P. quæst. 1. art. 11. corp. & II. dist. 24. 1. art. 4. ad 6. & III. dist. 19. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. corp. & III. cont. cap. CXLIX. & CL. & ver. quæst. 19. art. 6. & 7. corp. & Joann. 2. lect. 4. & Epist. 11. lect. 2.

AD quantum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in præf. Psalmi xxxi. aliquant. ante med.) *sibi meretur justificationem.* Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

1. Præterea. Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

2. Præterea. Apud homines aliquis potest pro meriti donum jam acceptum; sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per (subsequentia) opera.

Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. 11. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondetur dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter. Uno modo secundum rationem gratuiti doni; & sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiæ: quia, ut ad Rom. xi. 6. *Apostolus dicit: si autem gratia, jam non ex operibus.*

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur; & sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit proportionem nature, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (quæst. cix.) Si vero aliud donum gratuitum aliquis meretur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima.

(a) Ita miss. & ceteri passim. Al. rei veritas,

Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I. Retract. (cap. xxii. post med.) ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod creditur initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat: & ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem meretur. Sed si supponamus, sicut (a) fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo, jam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam; & ita non potest esse meritum primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impilii, ut in prædictum est (quæst. cxiii. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest *facere merita de humando concertum finis.* (Job xiv. 4.)

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono; & ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

ARTICULUS VI. 615

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

II. dist. xxvii. art. 6. & III. dist. xix. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. corp. & art. 4. quæst. 3. ad 3. & IV. dist. xlv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. corp. & I. Tim. 11. lect. 2. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia, Mat. ix. super illud: *Videtur Jesus fidem illorum, &c.* dicit Glossa (ord.) „Quantum tum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valet aliena, ut intrus, & extra, sanaret hominem! Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea. Orationes iustorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac. ult. 16. *Multum valet deprecatio iusti assidue.* Sed ibidem præmittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea. Lucæ xvi. 9. dicitur: *Facite*

aliquis de manna iniquitatis, ut cum defecerit, recedant eos in æterna tabernacula. Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam; per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst. & quæst. cix. art. 5.) Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Hier. xv. 1. *Si stiterit Moyses, & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum:* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. 1. & 4. huius quæst.) opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motus divini; & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus; & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat: & ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed Anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ, & auctor salutis humane, secundum illud ad Hebr. 11. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat, autorem salutis, &c.*

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiam proportionem ut Deus implet hominis voluntatem in salvatione alterius; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Hieremæ ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis inicitur misericordie; meritum autem condigni inicitur justitiæ: & ideo multa orando impetrat homo ex divini misericordie, quæ tamen non meretur secundum justitiam, secundum illud Danielis ix. 18. *Neque enim in justificationibus nostris proferimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multas.*

Ad tertium dicendum, quod pauperes elemosinas recipientes dicuntur recipere alios

in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordie, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII. 616

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

III. dist. xxvii. art. 4. ad 3. & Hebr. vi. lect. 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius à Deo petitur, ut Augustinus dicit (imple. enarrat. 1. super hæc verba Psalmi.) quam quod reparetur post lapsum, secundum illud Psalmi lxx. 9. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea. Multo magis homini profant opera sua quam profant alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut & primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea. Homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supradictis patet (art. 2. huius quæst. & quæst. cix. art. 5.) Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. xviii. 24. *Si avertit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem... omnes iustitiae ejus quas fecerat, non recordantur.* Ergo nihil valebit ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondetur dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.

Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio huius meriti dependet ex motione divini gratiæ: quæ quidem motio interruptitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tamquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur

talis meriti efficacia per impedimentum quod est, & in eo qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim utrumque in eam personam concurrat. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur; & similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur iusta, quia tendit ad iustitiam; non tamen ita quod iustitiam innitatur per modum meriti, sed solum misericorditer.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo peccatum gratiam: quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratie à iustitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratie, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimæ gratie non est magis meritorius, sed minus quam actus precedenti, propter negligentiam opprobriationem.

Unde dicendum, quod quislibet actus caritatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum precedentis merito, ut non sortiatur affectum; sicut etiam causa naturales dehiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII. 617

Utrum homo possit mereri augmentum gratie, vel caritatis.

II. dist. xxvii. art. 5. & IV. dist. xx. art. 2. quæst. 3. corp.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratie, vel caritatis. Cum enim aliquis receperit premium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. vi. 2. *Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis, vel gratie, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud premium: quod est inconveniens.

2. Præterea. Nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia, vel caritas, ut ex supradictis patet (art. 2. & 4. hujus quæst.) Ergo nullus potest majorem gratiam, vel caritatem mereri quam habeat.

3. Præterea. Id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum à gratia, vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratie, vel caritatis cadat

sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis mereatur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens: dicitur enim II. ad Timoth. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia, vel caritas augetur: quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorius non sint multum serventes, ita quod sufficienter ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit super epistolam Joann. (implic. tract. v. ante med.) quod *caritas meretur augeri, ut audita mereatur, & proficit.* Ergo augmentum caritatis, vel gratie cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. & 7. hujus quæst.) illud cadit sub merito condigni ad quod motio gratie se extendit. Motio autem alicujus momenti non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratie est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis, vel gratie, secundum illud Prov. 1. 8. *Iustitiam semita quasi lux splendens præcedit, & creta usque ad persectum diem, qui est dies glorie.* Sic igitur augmentum gratie cadit sub merito condigni.

Ad primum ergo dicendum, quod premium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, & medius, qui est & principium, & terminus: & talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus qui finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratie non est supra virtutem præexistentis gratie, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratie, sicut & gratie consummationem, que est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratie augmentum.

ARTICULUS IX. 618

Utrum homo possit perseverantiam mereri.

IV. dist. xlv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. corp.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent; alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis dominice, ut Augustinus exponit in libro de Bono perseverantia (cap. 11. & xv. 1.) Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea. Magis est non posse peccare, quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea. Majus est augmentum gratie quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratie, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est quod omne quod quis meretur, à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam: nec potest dici, quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantia; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum, & ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo: uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divine, que hominem inclinât ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet (art. 6. 7. & 8. præc.) illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia glorie, que est terminus prædicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem vite non cadit sub merito: quia dependet solum ex motione divina, que est principium omnis meriti,

(a) *Vulgata audit,*

Sed Deus gratis perseverantiam bonum largitur, cuiusque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea que non merentur, orando impetramus: nam & peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud Joann. ix. 31. *Scimus quia peccatores Deus non (a) exaudit (tractat. xl. iv. in Joann. à med.)* alioquin frustra dixisset Publicanus: *Deus propitius esto mihi peccatori:* ut dicitur Luc. xv. 11. 13. Et similiter perseverantiam donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia, que est in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia vite, ratione prædicta (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratie, ut per prædicta patet (ibid. & art. præc.)

ARTICULUS X. 619

Utrum temporalia bona cadant sub merito.

2. 2. quæst. cxxi. art. 5. ad 4.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod præmittitur aliquibus ut premium justitie, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitie, ut patet Deut. xxv. 11. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea. Illud videtur sub merito cadere quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi factio aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. 1. 21. *Et quia timuistis deum, adificavit illis domos, &c.* ubi Glossa Gregorius (lib. XVIII. Moral. cap. 1. v. ante med.) dicit, „quod beatus, dignitatis earum merces potuit in æterna vita, retribui; sed culpa mendacii terrenam retributionem accepit. Et Erach. xxix. 18. dicitur: *Reus Babyloniis servare fecit exercitium suum: servitute magna adversus Tyrum, & merces non est reddita ei: & postea subdit: Erit merces exercitui illius, & dedit ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit illi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea. Sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus poenis, sicut patet de

Sodomitis Genesi xix. Ergo & bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia, & mala similiter se habent ad bonos, & malos, secundum illud Eccle. ix. 2. *Universa æque eventuant iusto, & impio, bono, & malo, mundo, & inmundato, inimulanti vicinis, & sacrificia continenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est præmium, vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundum illud Psalm. lxxxi. 27. *Mihi autem adhaerere Deo bonum est;* & per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem: & talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid, & non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum: & hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam; secundum hoc directe, & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiæ; & omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, & etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam: & intantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur in Psalm. xxxi. 11. (a) *Timentes autem Dominum non misceantur omni bono: & alibi (Psalm. xxxvi. 25.) Non vidi iustum devotum, &c.*

Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid: & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, in quantum scilicet homines mo-

ventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (art. 2. 3. & 6. huj. quæst.) ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc proficenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum lib. IV. (cap. ix.) *In illis temporalibus promissis figura fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vite presentis inhaerebat; & illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad secundum dicendum, quod ille retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad Regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obsecrantes licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen sunt earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confixerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in penam impis, in quantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vite æternæ. Iustis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt poenæ, sed magis medicina, ut supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 8.)

Ad quartum dicendum, quod omnia æque eventuant bonis, & malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum, vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem: quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

(a) *Vulgata Inquirentes.*

