

rationem ex infirmitate carnis: sed postmodum gravius peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt: *Hi sunt dii tui, Israel, qui te educent de terra Ægypti.* Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; & in futuro eis poenam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.* (Vide Exod. xxxiii.)

Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi, & medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ se remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi, & sanandi omnipotentia, & misericordia Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritaliter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia, & misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *filii dissidentis*, ut habetur ad Ephes. ii.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentia Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita veritabile; tamen quandoque abicit à se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV. 76

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum.

II. dist. XLIII. art. 3. & ver. quæst. 11. art. 13. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. xv. 8. *Iustorum semita quasi splendet lux crescit, & proficit usque ad perfectum diem.* Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 21.) Cum ergo peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, vide-

tur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea. Peccare in Spiritum Sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus in V. Eth. (cap. vi. in princ. & cap. vii. à med.) quod *est homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, scilicet ex electione.* Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea. Pœnitentia, & impenitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impenitentia, quæ est species peccati in Spiritum Sanctum. Peccatum ergo in Spiritum Sanctum præsupponit alia peccata.

Sed contra est quod *facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccl. xi. 23. Ergo è contrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (ibid.) Uno modo ex inclinatione habitus; quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato; quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata: quia, sicut dicitur Proverb. xviii. 3. *Inpius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit.*

Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motum ad malum, & debilem affectionem hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix, aut nunquam accidere potest, quod statim à principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes in I. Periarch. (cap. 111. in fin.) *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constitunt, ad subitum evocentur, aut decidat; sed paulatim, ac per partes cum decidere necesse est.*

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum Sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia,

ARTICULUS I. 77

Utrum cœcitas mentis sit peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod cœcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cœcitas mentis excusat à peccato: dicitur enim Joan. ix. 41. *Si cœcus essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cœcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea. Pœna differt à culpa. Sed cœcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isa. vi. 10. *Excæcavit cor populi hujus: non enim esset à Deo, cum sit malum, nisi pœna esset.* Ergo cœcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (in Lib. de vera relig. cap. xiv. in princ.) Sed cœcitas mentis non est voluntaria: quia, ut Augustinus dicit X. Confes. (cap. xxiii. à med.) *cognoscere veritatem lucem omnes amant: & Eccl. xi. 7. dicitur: Dulce lumen, & desolabile oculis videre Solem.* Ergo cœcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvi. à med.) cœcitate mentis ponit inter vicia quæ causantur ex luxuria.

Respondendo dicendum, quod sicut cœcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis; ita etiam cœcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis, sive intellectualis visionis.

Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis; & hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima; impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus, & furiosis, ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 7. & 8.)

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumen rationis superadditum: & hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; & talis privatio est cœcitas, quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sap. 11. 21. *Excæcavit illos malitia eorum.*

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere; & quod ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontaneam se avertentem à consideratione talis principii, secundum illud Psal. xxxv. 4. *Noluit intelligere, ut bene ageret: alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avert-*

de qua Dominus loquitur, semper ex malitia contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impenitentia, secundum intellectum Augustini (serm. xi. de verbo Domini cap. xiv. xv. & xxi.) quætionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in bono, quam in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit: vel in bono, vel in malo; & tamen in utroque unus potest incipere à majori quam alius: & ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono, vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius, vel in pejus proficiens.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur impenitentia, secundum intentionem Augustini (loc. sup. cit.) secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impenitentia præsupponit peccata, sicut & pœnitentia. Sed si loquamur de impenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

QUÆSTIO XV.

De vitis oppositis scientiæ, & intellectui, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitis oppositis scientiæ, & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1. 2. quæst. lxxvi.) cum de causis peccatorum ageretur, querendum est nunc de cœcitate mentis, & hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum cœcitas mentis sit peccatum.

Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cœcitate mentis.

Tertio, utrum hæc vitia à peccatis carnalibus orientur.

QUÆSTIO XVII.

De spe secundum se,

in octo articulis divisa.

Consequenter post fidem considerandum est de spe: & primo de ipsa spe; secundo de dono timoris; tertio de virtutibus oppositis; quarto de preceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo de subiecto ejus.

Circa primum quaruntur octo.

Primo, utrum spes sit virtus.

Secundo, utrum objectum ejus sit beatitudo æterna.

Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto, utrum spes sit virtus theologica.

Sexto, de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologis.

Septimo, de ordine ejus ad fidem.

Octavo, de ejus ordine ad caritatem.

ARTICULUS I. 82

Utrum spes sit virtus.

III. dist. xvii. quæst. 11. art. 1. & ver. quæst. 1v. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute enim nullus male utitur, ut dicit Augustinus in Lib. II. de lib. arb. (cap. xviii. circ. fin. & cap. xix.) Sed spes aliquis male utitur: quia circa passionem spei contingit esse medium, & extrema, sicut & circa alias passionem. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea. Nulla virtus procedit ex meritis: quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit (conc. xxvi. sup. illud Psalm. cxviii. *Pei judicium*, & Lib. de grat. & lib. arb. cap. xvii.) Sed spes est ex gratia, & meritis proveniens, ut Magister dicit xxvi. dist. III. Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Præterea. Virtus est *dispositio perfecta*, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.) Spes autem est dispositio imperfecta, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in I. Moral. (cap. xvi.) dicit, quod per tres filias

(a) Ita miss. & editi libri quos vidimus. Theologi adjectitia reputant hæc verba vel quantum ad actum spei formatæ. (b) Ita cod. ces. & edit. Rom. Lugdun. Nicolai; hic tamen ad marginem non respicit comparationem, ut legitur Theologi, & edit. Patav.

Job significantur hæ tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. vi. circ. princ.) *virtus universalisque rei est que bonum facit habentem; & opus ejus bonum reddit*. Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus, hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humane. In omnibus autem regularis, & mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus, vestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (quæst. viii. art. 3. ad 3.) duplex est mensura: una quidem proxima, & homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema, & excedens, scilicet Deus: & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est (1. 2. quæst. xl. art. 1.) cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo per nosmetipsos; alio modo per alios; ut patet in III. Ethic. (cap. iiii. circ. med.) Inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur.

Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta; & in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde & in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit (art. 2. huj. quæst. & quæst. xvii. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia, & meritis; (a) vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum (b) confi-

derationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

III. dist. xxvi. quæst. 11. art. 3. cor. si. & ad 2. & ver. quæst. 1v. art. 1. & cor. si.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omni animi sui motum excedit; cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. 11. 9. quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea. Petitio est spei interpretativa: dicitur enim in Psalm. xxxvi. 5. *Revela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet*. Sed homo petit licite à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona presentis vite tam spiritalia, quam temporalia, & etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica Matth. vi. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea. Spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est quod Apostolus ad Heb. 11. 19. dicit: *Habemus spem incidentem*, id est incedere facientem, ad interiora velaminis, id est ad beatitudinem cælestem; ut Glossa (interl.) ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) spes, de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie, & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis: nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse; cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia.

Et ideo proprium, & principale objectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ, & qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis: & hoc modo motus spei in ipsam confurgit. Unde & signanter Apostolus dicit (Heb. vi. 19.) quod *spes incedit usque ad interiora velaminis*: quia id quod speramus, est nobis quasi adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quod quæcumque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde & spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur à Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam: sicut & fides principaliter quidem respicit Deum, & secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parum videtur omne aliud quod est eo minus: & ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III. 84

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

III. P. quæst. vii. art. 4. ad 3. & III. dist. xxvi. in fin. exp. lit. & ver. quæst. 1v. art. 4. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus Philipp. 1. 6. *Confidens hoc ipsum, quia qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*. Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea. Ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducatur, secundum illud Jacobi ult. 16. *Orate pro invicem, ut salvemini*. Ergo postumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea. Spes, & desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in Lib. de verb. Dom. (serm. xi. cap. xiiii. in princ.) de nemine esse desperandum; dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed

per actum virtutis, & prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem; sicut Exod. xx. 3. *Non habebis deos alienos coram me*: & iterum Deuter. xiiii. mandatur quod non audiant verba prophetæ, aut somniatoris, qui eos à fide Dei vellet auertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. iiii. art. 1.) Sed de confessione, & promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege: mandatur enim in Exod. xlii. quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae: & Deuter. xiiii. mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex veteris præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea. Omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur: unde Dominus Joan. xv. 25. dicit, in lege esse scriptum: *Odio habuerunt me gratis*: quod tamen scribitur in Psalm. (xxxiv. & lxxviii.) Sed Eccl. ii. 8. dicitur: *Qui similes Dominum, credite illi*. Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostolus ad Rom. vii. legem veterem nominat *legem factorum*, & dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

Respondeo dicendum, quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis: & ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cuiuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*: & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta: & propter hoc Exod. xx. 2. id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti*: & similiter Deuter. iv. 4. præmittitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus unus est*: & postea statim incipit agere de præceptis.

Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum, & principale inter omnia credibilia, ut dictum est (quæst. i. art. 1. & 7.) ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. lxxxviii. a med.) quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, *Hæc est præceptum meum*. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda: (a) & ideo, supposita fide unius

(a) Ita miss. & editi passim. Cod. Altan. ideo præsupposita fide de Deo, nulla &c.

Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vite; & ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod sibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit *Credite in Deum*; & aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus, & homo: quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti: & ideo subdit, *Et in me credite*.

Ad tertium dicendum, quod præcepta prohibentia respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xviii. art. 4. ad 3. & quæst. xix. art. 6. ad 1. & art. 7. ad 3.) Et ideo præsupposita fide unius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibentia præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quod etiam confessio, vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem: & ideo magis poterunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse: unde permittit, *Qui similes Dominum*: quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, *Credite illi*, ad quædam credibilia specialia referendum est, & præcipue ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus: unde subdit: *Et non evacuabitur merces vestra*.

ARTICULUS II. 81

Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

Inf. quæst. xlvi. art. 2. ad 3. & quæst. xlix. art. 1. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum. Scientia enim, & intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit, & dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta Decalogi, videtur quod inter præ-

cep-

cepta Decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

2. Præterea. Disciplina præcedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit quam aliam doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, & affirmativa, ut præcipitur Deuter. iv. 9. *Docetis ea filios, aut nepotes suos*; & etiam prohibentia, sicut dicitur Deuter. iv. 2. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo*. Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea. Scientia, & intellectus magis videtur necessaria sacerdoti quam regi, unde dicitur Malach. ii. 7. *Labia sacerdotis custodiant scientiam, & legem requirent ex ore eius*: & Osee iv. 6. dicitur: *Quia repulisti scientiam, repellam & ego te, ne sacerdotio fungaris mihi*. Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deuter. xviii. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addicerent.

4. Præterea. Meditatio eorum quæ ad scientiam, & intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo: impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deuter. vi. 7. *Meditaberis (a) ea sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens, atque concubans*. Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deuter. iv. 6. *Audientes universi præcepta hæc, dicant: Ego populus sapiens, & intelligens*.

Respondeo dicendum, quod circa scientiam, & intellectum tria possunt considerari: primo quidem acceptio ipsius; secundo usus eius; tertio vero conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ, vel intellectus fit per doctrinam, & disciplinam: & utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deuter. vi. 6. *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo: quod pertinet ad disciplinam: pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur: quod vero subditur, *Et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam.*

Ufus vero scientiæ, vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit, vel intelligit: & quantum ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tua* &c.

Conservatio autem fit per memoriam: & quantum ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, & movebuntur inter oculos tuos; scribesque ea in limine, & ostis domus tue*: per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat: ea enim quæ continue sensibus nostris occurrunt, vel tac-

tu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, à memoria nostra excidere non possunt. Et Deuter. iv. 9. manifestus dicitur: *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; & ne excidant de corde tuo cunctis diebus vite tuae*.

Et hæc etiam abundantius in novo testamento tam in doctrina evangelica, quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic dicitur Deuter. iv. 6. *hæc est vestra sapientia, & intellectus coram populis*. Ex quo datur intelligi, quod scientia, & intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo, sunt proponenda legis præcepta, & postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum: & ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in corp.) Expressius tamen præcipitur doctrina quam disciplina: quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctio officii intelligatur etiam & scientiæ legis injunctio: & ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia rex constituitur super populum in temporalibus: & ideo specialiter præcipitur ut rex instruat de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, id est vadens dormitum, de lege Dei meditetur: quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur melioraphantasma, secundum quod pertranseunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ult. cir. med.) Similiter etiam mandatur ut in actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

(a) Vulgata in eis.

averitur, secundum illud Psalm. LVIII. 9. *Supereccidit ignis, scilicet concupiscentia, & non viderunt Salem.* Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cæcitas quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est poena.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuiuslibet est secundum se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

ARTICULUS II. 78

Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

Ad dicendum sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in II. Moral. (cap. xxvii. aliquant. à princ.) cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea. Gregorius in XXXI. Moral. (cap. xviii. à med.) de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensus circa intelligentiam*. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea. Si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est (art. præc.) hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non est peccatum: quod est contra Gregorium (loc. cit.) qui connumerat eam inter vitia quæ ex gula oriuntur.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI. Moral. (ibid.) dicit, quod hebetudo sensus oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria: hæc autem sunt diversa vitia. Ergo & ipsa sunt diversa vitia.

Respondeo dicendum, quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum: unde & hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur

(a) Ita *ms.* & diti *passim*. Al. enim.

medium, in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquid ex remotis vel vivo, vel audiendo, vel olfaciendo; & è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, & magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum, & extremorum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. viii. circ. fin.) sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilibus quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum obiectum per medium distantie corporalis, sed per quædam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, & per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, & etiam effectus, naturam rei comprehendit, & qui usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita; & tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem.

Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, & ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet (a) autem hebetudo rationem peccati, sicut & cæcitas mentis, in quantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responso ad objecta.

ARTICULUS III. 79

Utrum cæcitas mentis, & hebetudo sensus oriatur ex peccatis carnalibus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cæcitas mentis, & hebetudo sensus non oriatur ex vitis carnalibus. Augustinus enim in Lib. I. Retractat. (cap. xiv. circ. princ.) retractans illud quod dixerat in Soliloquiis (Lib. I. cap. 1. à princ.) *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, dicit, quod

ref-

respondere posse, nisi tot etiam immundos multa vera scire. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus non causantur à vitis carnalibus.

2. Præterea. Cæcitas mentis, & hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius è contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis, & hebetudinem sensus.

3. Præterea. Unumquodque magis patitur à propinquiori quam à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus magis causantur ex vitis spiritualibus quam ex vitis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xviii. à med.) dicit; quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Respondeo dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilibus phantasmatis; & ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit, & ordinare omnia sensibilia; sicut & Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet, & agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus VIII. Physic. (tex. 37.) Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit X. Ethic. (cap. iv. & vi.) quod *unusquisque ea in quibus delectatur, optime operatur, contraria vero nequaquam, vel debilitat.*

Vitia autem carnalia, scilicet gula, & luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet, & venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, & per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et è converso oppositæ virtutes scilicet abstinentia, & castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. 1. 17. quod *pueris his, scilicet abstinentibus, & continentibus, dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia.*

S. Tb. Op. Tom. III.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqui vitis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentione plerumque retrahatur propter delectationes corporales; & ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt; unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ, & intellectus.

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta; & circa hoc queruntur duo.

Primo de præceptis pertinentibus ad fidem.

Secundo de præceptis pertinentibus ad doctrinam scientiæ, & intellectus.

ARTICULUS I. 80

Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Inf. quest. xxii. art. 1. corp. & III. cont. cap. cxviii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum, & necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Hebr. xi. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea. Novum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cviii. art. 1. & 3.) Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide; ut patet Joann. xiv. 1. *Creditis in Deum, & in me credite.* Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea. Eiusdem rationis est præ-

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. vii. circ. med.) quod spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui eam sperare perhibetur.

Respondeo dicendum, quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno modo absolute; & sic est solius boni ardui ad se pertinentis.

Alio modo ex presuppositione alterius; & sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cuius evidenciam sciendum est, quod amor, & spes in hoc differunt, quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quamdam motum, sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; & ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed presupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare, & desiderare aliquid alteri; sicut sibi; & secundum hoc, aliquis potest sperare alteri vitam æternam, in quantum est ei unitus per amorem; & sicut est eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, seipsum, & proximum; ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi, & alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 87

Utrum aliquis possit licite sperare in homine.

Insp. quest. xxv. art. 1. ad 3. & H. cont. cap. vii.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamus patrocinium Sanctorum: dicit enim Gregorius in I. Dialog. (cap. vii. à med.) quod *predestinatio iuvatur precibus Sanctorum*. Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea. Si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Hierem. xi. 4. *Unusquisque à proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo non habeat fiduciam*. Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea. Petitio est interpretativa spei, sicut dictum est (art. 1. huj. quest. arg. 2.) Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Hierem. xviii.

3. *Maledictus homo qui confidit in homine.*

Respondeo dicendum, quod spes, sicut dictum est (art. 1. huj. quest. & 1. 2. quest. xl. art. 7.) duo respicit, scilicet bonum, quod obtinere intendit, & auxilium, per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis, auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis.

In genere autem utriusque causæ invenitur principale, & secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.

Sicut ergo non licet sperare aliquid bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura sicut de agente secundario, & instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad Sanctos convertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus; & vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. 86

Utrum spes sit virtus theologica.

III. dist. xxvi. quest. 11. art. 2. & ver. quest. 1v. art. 1. ad 6. & 7. & art. 2. cor. & ad 15. & 16.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro objecto; sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ à Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea. Virtus theologica non consistit in medio duorum victorum, ut supra habitum est (1. 2. quest. lxxiv. art. 4.) Sed spes consistit in medio præsumptionis, & desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea. Expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis.

Cum

Cum ergo spes sit quedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica sed moralis.

4. Præterea. Objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, & non theologica.

Sed contra est quod I. ad Cor. xlii. connumeratur spes fidei, & caritati, quæ sunt virtutes theologicæ.

Respondeo dicendum, quod cum differentia specificæ per se dividant genus, oportet attendere, unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur.

Dictum est autem supra (art. 1. huj. quest.) quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum: quam attingit, & sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilium inmittit; & sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro objecto, sicut supra dictum est (1. 2. quest. lxxi. art. 1.) manifestum est quod spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque alia spes adipisci expectat. Sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dicitur est (art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis, & mensuratis; secundum quod regula, vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum à regula est diminutum. In ipsa autem regula, vel mensura non est accipere medium, & extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; & ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum; & ideo per se, & secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio; sed potest sibi competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum: sicut fides non potest habere medium, & extrema in hoc quod inquitur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit, potest habere medium, & extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa; & similiter spes non habet medium, & extrema ex parte principalis objecti, quia divino aus. Tb. Op. Tom. III.

(a) In mss. & editi passim. Theologi operans legentium putant. Nicolajus sperans habet; sed utrumque superfluum existimat; sic in margine copians tendit in arduum aliquid.

xilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest sibi esse medium, & extrema, in quantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod expectatio quæ ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum, (a) sperans aliquid quod est suæ potestatis: unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilium assequendum, ut dictum est (art. 1. huj. quest.)

ARTICULUS VI. 87

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologis.

III. dist. xxvi. quest. 11. art. 3. quest. 1. & ver. quest. 11. art. 3. cor. & quest. 1v. art. 3. ad 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut supra dictum est (1. 2. quest. ltv. art. 2.) Sed idem est objectum spei, & aliarum virtutum theologiarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologis.

2. Præterea. In symbolo fidei; in quo fidem profitemur, dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum, & vitam venturi sæculi*. Sed expectatio future beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est (art. præc. & 2. huj. quest.) Ergo spes à fide non distinguitur.

3. Præterea. Per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes à caritate non distinguitur.

Sed contra. Ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologis: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. xvi.) esse tres virtutes, spem, fidem, & caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologis.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inherere dupliciter: uno modo propter seipsum; alio modo in quantum

L

rum ex eo in aliud devenitur. Caritas ergo facit hominem Deo inharere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.

Spes autem, & fides faciunt hominem inharere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfecta bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inharere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim, ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo inharere, prout est in nobis principium perfecta bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio incedimus ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus secundum aliam & aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est (in corp.). Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 11. et 2.).

Ad secundum dicendum, quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicitur (art. seq.). Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adiutorium efficace ad subveniendum; sed caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

ARTICULUS VII. 88

Utrum spes præcedat fidem.

1. 2. quæst. LXI. art. 4. cor. & III. dist. XXIII. quæst. 11. art. 3. & ver. quæst. 11. art. 3. ad 15.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod spes præcedat fidem. Quia super illud Psalm. xxxvi. *Spera in Domino, & fac bonitatem*, dicit Glossa (interl. Casiod.), Spes est initiatio fidei, initium salutis. Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea. Illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius, & magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. xi. 1. *Fides est substantia sperandarum rerum*. Ergo spes est prior fide.

3. Præterea. Spes præcedit actum meritorem: dicit enim Apostolus I. ad Cor. ix. 10. *quod qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi*. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est quod Matth. 1. 2. dicitur *Abraham genuit Isaac*, idest fides spem, sicut dicit Glossa (interl.).

Respondetur dicendum, quod fides absolute præcedit spem.

Objectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, & alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 3. & art. 2. hu. quæst.) Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, & quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quia inquirentibus se remunerator est*. Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur *inventus fidei*, idest rei credite, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur.

Vel potest dici, quod est *inventus fidei*, quia per eam homo intrat ad hoc quod stabilizatur, & perficitur in fide.

Ad secundum dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparet secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

ARTICULUS VIII. 89

Utrum caritas sit prior spe.

1. 2. quæst. LXII. art. 4. & III. dist. XXVI. quæst. 11. art. 3. quæst. 2. & ver. quæst. 11. art. 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud Luc. xvi. *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis &c.*, Ex fide est caritas, ex caritate spes. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. ix. ante med.) *quod boni motus, atque affectus ex amore, & sancta caritate veniunt*. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur à caritate.

3. Præterea. Magister dicit xxvi. dist. III. Lib. Sentent. quod spes ex meritis provenit, quæ

QUÆSTIO XVIII.

De subiecto spei,

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de subiecto spei, & circa hoc quaruntur quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto.

Secundo, utrum sit in beatis.

Tertio, utrum sit in damnatis.

Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I. 90

Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

1. 2. quæst. XL. art. 2. & III. dist. XXVI. quæst. 1. art. 5. & ver. quæst. 11. art. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. & 1. 2. quæst. xl. art. 1.) Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea. Et ad quod unum sufficit, luperius apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea. Una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu caritatis. Ergo cum actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra. Anima non est capax Dei nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia, & voluntas, ut patet per Augustinum in Lib. XIV. de Trin. (cap. 111. & vi.) Sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto. Cum ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquatur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. 11. art. 1. & I. Part. quæst. lxxxvi. art. 2.) habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitive partis, cum sit ejus objectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per

quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quasi natura præcæ caritas. Ergo caritas est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Timoth. 1. 5. *Fini præcepti caritas est de corde puro, & conscientia bona*, Glossa (interl.), idest spe. Ergo spes est prior caritate.

Respondetur dicendum, quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis, & naturæ, secundum quem imperfectum prius, est perfectio. Alius autem ordo est perfectionis, & formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet: quia spes, & omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 11. art. 1. & 2.) cum de passionibus ageretur.

Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amat; ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Præsum autem amor pertinet ad caritatem, quæ inhaeret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem: quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.

Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducit ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat à peccato, ut Augustinus dicit super primam Canonicam Joan. (tract. ix. ante med.) ita etiam spes introducit ad caritatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, & servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis caritas prior est naturaliter: & ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (loc. cit. in arg. 1.) *quod spes est ex caritate*.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes, & omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à caritate, sed solum motus spei formatae, quæ scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut amico.

Ad tertium dicendum, quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit caritas, & merita ex caritate causata.

irascibilem, & concupiscibilem, & appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est (quæst. lxxxii. art. 5.) illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet (I. Part. quæst. lxxxii. art. 5. ad 1. & 1. 2. quæst. xxii. art. 5. ad 3.)

Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum, quod est objectum principale huius virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod motus spei, & motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet (quæst. xvii. art. 8.) Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentie; sicut & intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in I. habitum est (quæst. lxxxv. art. 4.)

ARTICULUS II. 91

Utrum spes sit in beatis.

2. quæst. lxxxvi. art. 4. & 5. & III. dist. xxvi. quæst. 11. art. 5. quæst. 2. & dist. xxxi. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. & 3. & ver. quæst. vii. art. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem; cum ex ejus persona dicatur in Psal. xxx. 1. *In te Domine speravi*, ut Glossa (interlin.) exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea. Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis ademptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea. Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 3.) Sed beati, qui sunt in patria, sperant

beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea. Ad beatitudinem Sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ Sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. vi. & xlii. super Gen. ad lit. (cap. xxxv.) Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. vii. 24. *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum, quod substracto eo quod dat speciem rei, resolvitur species, & res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem à suo objecto principali, sicut & ceteræ virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 5. & 6. & 1. 2. quæst. lxxv. art. 2.) Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna, secundum quod est possibile haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (art. 1. & 2. quæst. præc.)

Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum; ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut & fides, evacuat in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, etsi esset comprehensor, & per consequens beatus quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat: & ideo gloriam impassibilitatis, & immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo Sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divine, quæ excedit omne tempus: & ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum, & futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem: quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi, & aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtutem spei, sed magis ex amore caritatis: sicut etiam qui habet caritatem Dei, eadem caritate diligit proximum; & tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, sed alio quodam amore.

Ad

Ad quartum dicendum, quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui respectu habentis gloriam animæ: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ: tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICULUS III. 92

Utrum spes sit in damnatis.

III. dist. xxvi. quæst. 11. art. 5. quæst. 3. & 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, & princeps damnatorum, secundum illud Matth. xxv. 41. (a) *Ita maledicti in ignem æternum, qui parati sunt diabolo, & angelis ejus.* Sed diabolus habet spem, secundum illud Job xl. 28. *Eccce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea. Sicut fides est formata, & informis, ita & spes. Sed fides informis potest esse in demonibus, & damnatis, secundum illud Jacobi 11. 19. *Dæmone credunt, & contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea. Nulli hominum post mortem accrescit meritum, vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. xi. 3. *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, numquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. xii. 12. *Spe gaudete.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore, & luctu, secundum illud Isai. lxxv. 14. *Servi mei laudabunt pro exultatione cordis; & vos clamabitis pro dolore cordis, & vos contristate spiritus ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum, quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenæ est ut id quod pro poena infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. xvi. & xix. in princ.)

(a) *Vulgata* Discedite.

quod Angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cum non essent præcisi sui eventus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur.

Similiter etiam cum perpetuas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenæ, nisi voluntati repugnaret: quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseræ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere, & ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Job xv. 22. *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.*

Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis, neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes: quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XXXIII. Moral. (cap. xix. circ. princ.) hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur.

Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat de Sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra præmisserat: *Habet fiduciam quod Sanctis iustis in se ejus.* Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. vii. 1.) *fides est mentalium rerum, & bonarum, & præteritarum, & presentium, & futurarum, & suarum, & alienarum, sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium.* Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes: quia bona divina non sunt eis futura possibilis, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum; sed utrumque contingit propter mutationem status.

AR-

ARTICULUS IV. 93

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Verit. quæst. 1v. art. 2. ad 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea. Spes ex gratia, & meritis provenit, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 4. arg. 2.) Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cxiii. art. 5.) Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea. Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quod spes est certa expectatio future beatitudinis, sicut Magister dicit xxvi. dist. III. Sententiarum: quod potest accipi ex hoc quod dicitur II. ad Tim. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare.*

Respondeo dicendum, quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, & participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ moventur à ratione ad suos actus: & sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentis, & misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei, & misericordiæ ejus certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliqui habentes spem, deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non

(a) *Vulgata tantummodo in me auxilium tuum*

autem ex defectu divinæ potentis, vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUÆSTIO XIX.

De dono timoris.

in duodecim articulos divisa.

DEinde considerandum est de dono timoris: & circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, & mundanum.

Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus.

Quarto, utrum timor servilis sit bonus. Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali.

Sexto, utrum, adveniente caritate, excludatur timor servilis.

Septimo, utrum timor sit initium sapientis.

Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

Nono, utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

Decimo, utrum crescat crescente caritate.

Undecimo, utrum maneat in patria.

Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

ARTICULUS I. 94

Utrum Deus possit timeri.

III. P. quæst. xlii. art. 1. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlii. art. 2. & 3.) Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea. Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. circ. princ.) *illa timemus de quibus nobis mala proveniunt.* Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee xlii. 9. *Perdidi tuam ex te, Israel, (a) ex me auxilium tuum.* Ergo Deus timeri non debet.

Sed contra est quod dicitur Hierem x. 7.

Quis

ARTICULUS II. 95

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem, & mundanum.

III. dist. xxxiv. quæst. 11. & ver. quæst. 11. art. 10. ad 13. & Rom. viii. lect. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem, & mundanum. Damascenus enim in II. Libro (orth. Fid. cap. xv.) ponit sex species timoris, scilicet *segniorem, erubescensiam, & alia de quibus supra dictum est* (1. 2. quæst. xlii. art. 4.) quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. Præterea. Quilibet horum timorum vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in demonibus, secundum illud Jacobi 11. 19. *Demoni credunt, & contremiscunt;* neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. xiv. 33. *Capit Jesus pavere, & cadere.* Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea. Alia est habitudo filii ad patrem, & uxoris ad virum, & servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum: debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea. Sicut timor servilis timet penam, ita timor initialis, & mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

5. Præterea. Sicut concupiscentia est bona, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri xxxiv. dist. III. Lib. Sentent.

Respondeo dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala que timet, à Deo recedit; & iste dicitur timor humanus, vel mundanus: quandoque autem homo propter mala que timet, ad Deum convertitur, & ei inhæret: quod quidem malum est

du-

Quis non timebit te, Rex gentium? & Malach. 1. 6. Si ego Dominus; ubi est timor meus?

Respondeo dicendum, quod sicut spes habet duplex objectum: quorum unum est ipsum bonum futurum, cuius adeptioem quis expectat; aliud autem est auxilium alicujus per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.

Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem poenæ est quidem malum, in quantum privat aliquid particulare bonum; est tamen bonum simpliciter, in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum (a) culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest, & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare & justitiam, secundum quam peccantes puniunt, & misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei, & timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis in quantum à Deo recedimus; malum autem poenæ est quidem à Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod iuste nobis pena infligitur; licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundum quem modum dicitur Sap. 1. 13. *quod Deus mortem non fecit... sed impii manus, & verbis accerserunt illam.*

(a) *Ita codd. Taurac. Cantab. Alcan. aliique cum ceteris passim. Al. poenæ.*