



D. THOMAS  
SUMMA

VI.

BX1749  
T6  
v. 6  
1765-66

MS





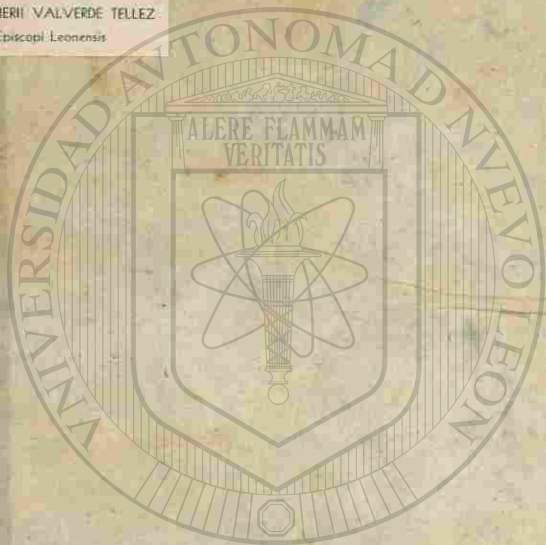
EX LIBRIS

HEMETHERI VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis



1080015897



U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



D. THOMÆ  
AQUINATIS,  
DOCTORIS ANGELICI,  
OPERA.

*TOMVS SEXTVS.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



D. THOMÆ  
AQUINATIS,  
DOCTORIS ANGELICI,  
ORDINIS PRÆDICATORUM,  
OPERA,

JUXTA EDITIONEM VENETAM MDCCLV.  
AD PLURIMA EXEMPLA COMPARATAM.

Editio prima Matritensis à quam pluribus mendis repurgata.

ACCEDUNT

F. JOANN. FRANC. BERNARD. MARIE DE RUBEIS  
IN SINGULA OPERA ADMONITIONES PRÆVIÆ.

TOMUS SEXTUS

complectens Supplementum PARTIS TERTIÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ.



Copia de Alfonso  
Biblioteca Universitaria



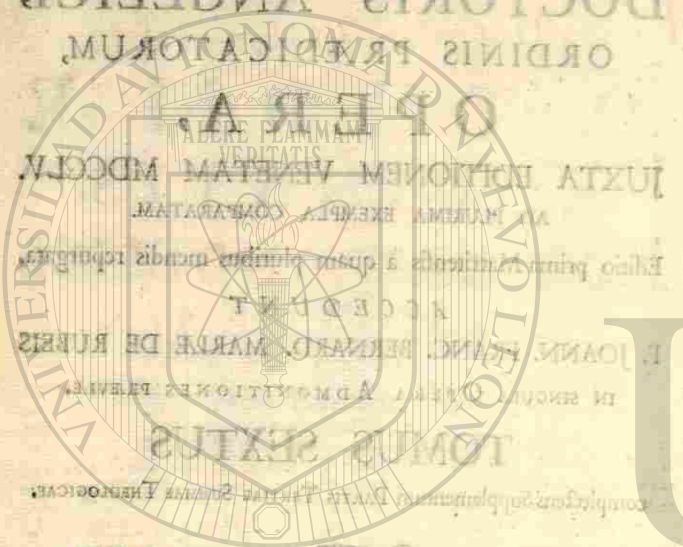
SUPERIORUM PERMISSU.  
MATRITI: MDCCLXV.

Ex Typographia Viduæ ELISÆI SANCHEZ.

44726

230  
BX1749  
v. 6

D. THOMAS  
AQUINATIS  
DOCTORIS  
ORDINIS PRÆDICATORUM



FONDO EMETERIO VALVERDE Y TELLEZ

44758

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

De imperitia in Historiæ factis, inepte ac falso imputata Sancto Thomæ Aquinati.

CAPUT PRIMUM.

Methodum in Historiæ factis recensendis à Sancto Thomæ Aquinate servatam scite declarant, ac vindicant Nostrates, aliique Viri docti. Validiores quæ agi possunt, indicantur vindiciæ.

I. Historiæ Ecclesiasticæ facta suis in Operibus non raro enarrat, aut indicat Sanctus Thomas, quæ severiore tandem crisi cum discipulis fuerint, aut dubia inventa sunt, aut certe falsa. Hinc vero ab audacioribus quibusdam Criticis hominibus de Historiæ imperitiâ Aquinas accusatus. Egregias vindicias egerunt Nostrates, aliique Viri docti quas minime suggessit nimia erga Sanctissimum Doctorem observantia, sed utique Methodus prudentissima exposcebat, quam sibi in hisce rebus proposuit servandam Sapientissimus Thomas.

Hanc novissime ad examen vocavit criminationem Michael à Santo Joseph, Hispanæ Jesu Redemptoris Familiæ alumnus, in Bibliographiâ Criticâ-Sacrâ, & Profana, Parte IV. Verbo, Sanctus Thomas de Aquino. Alii vero pag. 408., Critici accusationes Divo Thomæ intentant ex Historiæ, & Chronologiæ parum accurata cognitione, quam in illius Scriptis deprehendere se credunt, desumptas. Sed illas efficaciter jam refutarunt Viri graves, & eruditi à Sacra Dominicanorum Familia: & præsertim P. Joannes Nicolaus in suis laudatissimis Annotationibus ad Textum Sancti Thomæ, P. Natalis Alexander Tomo III. Hist. Eccl. Dissert. I. Seculo II. Cardinalis Raymundus Capisucebius, Controversia VII. Quæst. unica, Jacobus Echard Tomo II. de Scripturis Ord. Præd. pag. 345. Gravesonus de Vita Christi Dissert. XXI. §. 2. & in Triade Dissertationum Dissert. II.... Novissime R. P. Hyacintho Segura in sua Critica, Discursu VII. §. 5. De vera intelligentiâ Notitiarum historicarum, quæ in Operibus Angelici Doctoris inventuntur, exacte ac prudenter de hac re differit.

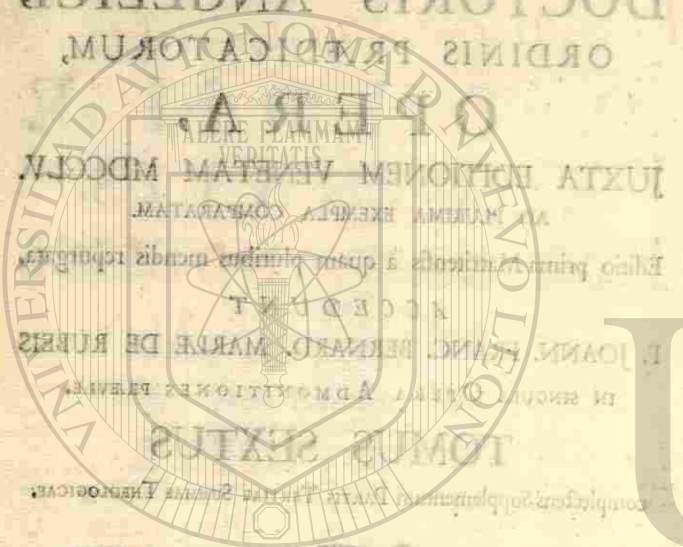
De Hyacintho Segura, ejusque laudato Opere, hæc addicimus ab eodem Michaeli à Sancto Joseph, Parte IV. citata: „Segura Hyacintho, Hispanus Alumnus, Sacri Ordinis Prædicatorum, liberalium artium ac Sacræ Theologiæ Lector, Vir claro ingenio præditus, & omnimoda selectaque eruditione excultus, stylo brevi, sed minime perfunctorio, modestoque & accurato criterio, ac dictione perspicua & inaffectata, scripsit in gratiam præsertim studiosæ juventutis, „ma-

008000



230  
BX1749  
v. 6

D. THOMAS  
AQUINATIS  
DOCTORIS  
ORDINIS PRÆDICATORUM



FONDO EMETERIO VALVERDE Y TELLEZ

44758

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

De imperitia in Historiæ factis, inepte ac falso imputata Sancto Thomæ Aquinati.

CAPUT PRIMUM.

Methodum in Historiæ factis recensendis à Sancto Thomæ Aquinate servatam scite declarant, ac vindicant Nostrates, aliique Viri docti. Validiores quæ agi possunt, indicantur vindiciæ.

I. **H**istoriæ Ecclesiasticæ facta suis in Operibus non raro enarrat, aut indicat Sanctus Thomas, quæ severiore tandem crisi cum discipulis fuerint, aut dubia inventa sunt, aut certe falsa. Hinc vero ab audacioribus quibusdam Criticis hominibus de Historiæ imperitiâ Aquinas accusatus. Egregias vindicias egerunt Nostrates, aliique Viri docti quas minime suggessit nimia erga Sanctissimum Doctorem observantia, sed utique Methodus prudentissima exposcebat, quam sibi in hisce rebus proposuit servandam Sapientissimus Thomas.

Hanc novissime ad examen vocavit criminationem Michael à Santo Joseph, Hispanæ Jesu Redemptoris Familiæ alumnus, in Bibliographia Critico-Sacrâ, & Profana, Parte IV. Verbo, Sanctus Thomas de Aquino. Alii vero pag. 408., Critici accusationes Divo Thomæ intentant ex Historiæ, & Chronologia parum accurata cognitione, quam in illius Scriptis deprehendere se credunt, desumptas. Sed illas efficaciter jam refutarunt Viri graves, & eruditi à Sacra Dominicanorum Familia: & præsertim P. Joannes Nicolaus in suis laudatissimis Annotationibus ad Textum Sancti Thomæ, P. Natalis Alexander Tomo III. Hist. Eccl. Dissert. I. Seculo II. Cardinalis Raymundus Capisucebius, Controversia VII. Quæst. unica, Jacobus Echard Tomo II. de Scripturis Ord. Præd. pag. 345. Gravesonus de Vita Christi Dissert. XXI. §. 2. & in Triade Dissertationum Dissert. II.... Novissime R. P. Hyacintho Segura in sua Critica, Discursu VII. §. 5. De vera intelligentia Notitiarum historicarum, quæ in Operibus Angelici Doctoris inventuntur, exacte ac prudenter de hac re differit.

De Hyacintho Segura, ejusque laudato Opere, hæc addicimus ab eodem Michaeli à Sancto Joseph, Parte IV. citata: „Segura Hyacintho, Hispanus Aloysii, Sacri Ordinis Prædicatorum, liberalium artium ac Sacræ Theologiæ Lector, Vir claro ingenio præditus, & omnimoda selectaque eruditione excultus, stylo brevi, sed minime perfunctorio, modestoque & accurato criterio, ac dictione perspicua & inaffectata, scripsit in gratiam præsertim studiosæ juventutis, „ma-

008000



materna scilicet lingua, Opus inscriptum (latine:) *Cynofura Critica, tum regum  
his certioribus ad discernendam verum à falso in Historia.*

Quod attinet ad *Historias*, quæ in Sancti Thomæ Operibus recensitæ leguntur, laudati Scriptoris iudicium est apud eundem Michaelæm loco prius citato: „Quamquam *Historia* ac proinde etiam *Chronologie* cognitione Theologus indigeat, ne eius ignorantia in varios errores labatur, ut scite more suo dixit *Canariensis*, *Episcopus* (Melchior Canus) tamen ipsius muneris non est, singula facta historica accurate discutere; præsertim ubi non de *Historia*, sed de *doctrina Theologica* ex professo tractat. Tunc enim culpandus dumtaxat esset Theologus, si facta *dubia*, *incerta*, aut *fabulosa*, tamquam vera & explorata admitteret, suoque suffragio comprobaret. Bene tamen posset, prorsus irreprehensibiliter, nihil de *veritate*, aut *salutate factorum* decernens, ipsa ut vera permittere; & permittit solum *historia* veritate, quid *sub tali hypothese theologica dicendum sit*, tradere ac docere. . . *Facta historica* quæ attinguntur à *Divo Thomæ*, ab ipso communitè non admittuntur, sed *solum permittuntur*: non probantur, sed dumtaxat non rejiciuntur, ut dubio aut argumento proposito locus relinquatur; & quæ dari possit, *supposita veritate*, responso vel solutio designetur. Hunc modum procedit, dendi satis esse Angelico Præceptori familiarem, sufficienter norunt, qui ipsius scripta accurate versarunt. . . Neque aliquis putet, *inutilem esse hanc procedendi methodum*: nam ex quorundam fallorum permissione magis peripica redditur *veritatis* expositio, (ac veræ doctrinæ usus indicator.) . . Si bene *Divi Thomæ* mens perscrutetur, & contextus verborum perpendatur, ne unum quidem locum invenire erit, cui *tradita regula* applicari non possit: dicique non queat satis probabiliter, *Divum Thomam non absolute*, sed *tantum hypothetice* fuisse locutum *de hoc*, vel *illo facto historico*, Secus tamen sentiendum est, cum *Divus Thomas* conclusionem aliquam, aut sententiam suam *facto historico* probat: tunc enim credendum est, illum *facti veritati* assensum præbuisse, illudque ut verum in sua *Doctrinæ* confirmationem allegasse. „Sunt enim facta certissima: sunt etiam, de quibus varie sentire, prudentibus, doctisque Viris licet.

II. Hanc sine dubio ab Aquinate methodum passim servatam, comperiat quicquid in eisdem Operibus versatus: eademque ex methodo validissimas circa *facta historica quædam*, quæ dubia sunt, aut etiam falsa, promi vindicias nemo non videt. Exempla nonnulla, quæ obijciuntur, liceat diligentius expendere: quæ sane mihi videntur evincere, non solum Thomam historica facta, quæ legebat, enarrasse, & ex *hypothese factorum* egregias tradidisse theologicas doctrinas; verum etiam in ipsis factis recensendis usum esse criterio, ac satis indicare fallitatem se in aliquibus offecisse, aut deprehendisse. Validiores istas, quas propono, Sancti Thomæ vindicias jam aggredior.

## CAPUT II.

Præcipuas duas offert Sanctus Thomas Patrum sententias de tempore cadis puerorum Innocentium, quas conciliare studet cum sacra Scripturae textu. Animadversiones. Cur tertiam aliam prætermiserit? Historica quædam facta ab aliis inverte refert.

Falsitatem in aliquibus deprehensam indicat.

I. Primum profero exemplum, quod tempus cadis Innocentium parvulorum, ab Herode Magno Judæorum Rege iustæ, spectat. Thomæ verba sunt III. P. Quæst. XXXVI. Art. VI. ad 3. „Dicendum, quod de apparitione stelle, quæ apparuit Magis, est duplex opinio. Chrysostronus enim super Matthæum, & Augustinus in Sermone Epiphaniæ, dicunt, quod stella Magis apparuit per biennium, ante Christi nativitatem: & tunc præmeditantes, & se ad iter præparantes, à remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertiadecima die à sua nati-

vi-

vitæ. Unde, & Herodes statim post recessum Magorum, videns se ab eis illum sum, mandavit occidi pueros abimatu, & infra: dubitans ne tunc Christus natus esset, quando stella apparuit, secundum quod audiverat à Magis. Alii vero dicunt, stellam apparuisse primo, cum Christus natus est. Et statim Magi, visa stella, iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregrerunt: partim quidem adjuvi divina virtute, partim autem Dromedariorum velocitate. Et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam autem dicunt, eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cuius doctrinæ sectatores fuerunt: dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientem partem terræ Judæorum. Et secundum hoc Herodes, non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit. Vel quia dicitur interim accusatus, Romam venisse: vel aliquorum periculis terroribus agitato, à cura interficiendi puerum interim destitisse: vel quia potuit credere, Magos fallaci stellæ visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverant; erubuisse ad se venire, ut Augustinus dicit in Libro de Consensu Evangelistarum. Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra quia, ut Augustinus dicit in quodam Sermone Innocentium, timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paullo superaret, vel infra transformaret.

Suum in hoc loco peritiam sine dubio prodit Aquinas, tum quia Veterum expositiones, quæ ferebantur, accurate enarrat: inexactasque historicas narrationes colligit omnes: tum quia suas addit animadversiones, quæ nonnullas aut magis declarat, aut emendat: tum denique quod omnes cum Sacra Scripturæ Textu conciliat. Similem servat methodum in Commentario in Evangelium Matthæi. Inter causas, quæ pro dilatione cadis post duos annos legebat apud Autores, assert nonnullas in Summa Theologica prætermittit. Verba sunt: „Alii autem dicunt, quod isti non sunt occisi eodem anno, sed post duos annos. Sed quare tantum distulit Triplex ratio redditur à diversis. Una est quia à principio putabat, quod Magi fuissent decepti, & quod nihil invenissent: sed postquam audivit multa verba de Christo à Zacharia, & Simeone, & Anna, tunc motus fuit ad querendum. Alii dicunt, quod hoc fecit ex cautela: timebat enim, ne puerum quem quærebatur parentes occultarent: unde primo voluit eos affecurare. Alii, quod occupatione impeditus, quia misit post Magos usque ad Tarsum Cilicie, & fecit incendi naves eorum. Item fuit occupatus, quia citatus fuit Romæ, accusatus à suis: & sic post reversionem, incepit sævire. Hac refert Aquinas, quæ legebat apud diversos, quin alterum præferat alteri, summeque faciat: & hæc prima vindictiarum ejus optima ratio.

II. Nonnullas addere præstat animadversiones in eas, quas pro sententia prioræ affert ille Augustini, & Chrysostroni auctoritates. Sub Augustini nomine Sermonem citat in Epiphania Domini: illum nempe, qui incipit, Sicis dies bodiernus, ac prostrat in Ascetarum Sammaræorum Parisiensium Editione Tomo V. in Appendice num. CXXXI. Indicata ab Aquinate verba sunt num. 3. Ferme biennio visa est. . . Dicit aliquis: illam Stellam biennio apparuisse, unde monstratur? Evangelicæ verba recolamus. . . A bimatu & infra occidit infantes. . . Quare à bimatu, & infra occidit parvulos iusserit? Evangelista non tacens: Secundum tempus, inquit, quod exquirerat à Magis. Ecce, unde offenditur, non tunc primum apparuisse stellam, quando natus est Christus. . . Sed biennii tempore prænuntiatione fulsisse siderea. Editorum adnotatio est: Sermonem illum Lovanienfibus fuisse dubium, suppositivum Verlino, & Vindingo: ac ipsos demum primos esse, qui illum in Appendice collocaverint. Pro Augustiniano ipsum habuit Thomas cum cæteris, qui etare sua literas ac eruditione florebant: ineptumque foret, Aquinatem ita sententem de imperitia notare.

Laudat etiam Joannem Chrysostronum. Is vero ait Homilia VII. in Matthæum num. 3. Videtur mihi stella diu ante apparuisse: quia enim multum temporis in itinere insumpturi erant Magi: ut nato statim adessent. . . Stella multum antea sese ostendit. Sive integri, sive incompleti biennii, quod Christi nativitatem præcesserit, ratio su-



finitur ex itineris longinquitate. Thomæ satis fuit definitum abs Chrysoftomo tempus indicare. Item in Opere in Matthæum, quod *Imperfectum* dicitur, ac Sanctissimo Patri olim adjudicabatur, legimus Homilia II. *Proficiscensibus amentem, per biennium apparuit stella.* Hæc noverat, allegabatque ecclesiastica monumenta peritissimus Thomas.

III. Duplex Veterum innotescit opinio: aliorum prima, qui *bimatum* in Scriptura expressum ducunt à biennio ante Christi nativitate: aliorum altera qui numerant ipsum, sive completum, sive incompletum, ab ipsa nativitate. Tertia jam viget interpretatio: Stellam apparuisse nato Domino, Magorum iter spatio dierum, tredecim confici potuisse, eorumque post recessum infantes occisos: veritum autem Herodem, ne fortassis antea natus esset Rex Judæorum, quam illi stellam vidisset, ea sibi arte consulendum putasse, ut laxatis crudelitatis fibulis interficerentur pueri *jam bimii.* Hanc sententiam silet Aquinas. Cur eam vero indicaret, quæ sua ætate nondum excogitata fuisse videtur?

Veluti novam interpretationem affert ac declarat Baronius ad Annum I. Christi num. XXXII. sibi que gratulatur, quod ea verba, *Ab bimato & infra*, sic intellexerit, quemadmodum pridem exposuerat unus *Cornelius Jansenius, Episcopus Gandavensis.* Quid etiam: quod Viri docti eam judicant minus probabilem, ac refutant. Ita *Cornelius à Lapide* in Commentatio: ubi secundam ab Aquinate memoratam opinionem adprobans: *Herodem non statim, (inquit) nec eodem anno, quo venire & abire Magi, occidisse infantes: sed anno sequenti, qui est secundus à nato Christo, idæque infantes bimulos occidisse.* Testis adducitur *Epiphanius*, cujus hæc verba sunt Hæresi LI. Allegorum num X. „ Quæpè 33. anno Herodis natus est Dominus: ejusdemque (anno) 35. venerunt Magi: deinde 37. Imperii anno moritur Herodes. „ Enim. IX. præcedente: „ Herodes animo reputans, postquam Magi alia via discesserunt, in illa infantium turba deprehendi puerulum illum, atque interfici posse crediderat: quotquot in agro Bethleemico forent, à bimato & infra jussit occidi. Ex quo quis non videatur, cum Magi venerunt, bimulum fuisse puerum? „ Par est *Eusebii* sententia in Chronico, ubi anno post Christum natum secundo adnotatum legimus: *Herodes cum Christi nativitate Magorum indicio cognovisset, universos in Bethleem pueros jussit interfici.* Hæc indicare operæ pretium fuit, ut innotesceret pro sua Thomam peritia novisse in ea, quæ de agimus, re Veterum sententia & chronologie nodos: neque vero munus ejus erat, accuratores chronotaxæ conficere, quas Viris doctissimis post sæcula tandem debemus.

IV. Cur vero ad biennium post natum Christum *Innocentium* eadem distulerit Herodes, ut secunda relata sententia tenet, diversas causas afferunt diversi, ex historiis dubio procul ineptis ac falsis desumptas. Eas Thomas recitat omnes in *Commentario in Matthæum*, aliquas tantum in *Summa Theologica*. Ita vero legebat ipse in *Glossa*: „ Verisimile est: post annum, & quatuor dies à nativitate Christi Herodem infantes pueros decessisse. Quod forsam ideo distulit, quia *Romam profectus est*, vel ibi accusatus, vel ut Romanos consulere super his, quæ de Christo dicebantur. „ Legebat etiam apud *Petrum Comestorem* in *Historia Scholastica* Capite XI. „ Herodes cum de nece puerorum disponderet, citatus est per epistolam ab Augusto Cæsare, ut *Romam iret*, accusationi filiorum responsurus. Tamen *Josephus* dicit, quod *Alexandrum* filium suum secum Romam traxerit. „ Qui cum iter faceret per *Ciliciam*, audiens *naves Tharsensium Magos traduxisse*, in spiritu vehementi combussit *naves Tharsis.* (Romam reversus,) confirmatus in regno certius, quam prius, mittens occidit omnes pueros, &c. „

Hæc eadem habet *Lucas Tudenis* in *Chronico*, quod ætate Thomæ elucubravit: eademque narrat *Vincentius Bellosacensis*, ex *Petro Comestore* desumpta, in *Speculo Histor.* Libro VII. Capite XCIII. Sed his omnibus cautior Thomas, ea quidem ipsa refert veluti ab aliis enarrata, non adprobat. Hinc mirari quam maxime subit, *Franciscum Bivarium* in *Commentariis in Fl. Lucii Dextri chronicon* scri-

bere potuisse: *Sanctum Thomam approbare quod multi dicunt, quod Herodes interim accusatus Romam iret.*

V. Quinimo in ejusmodi Historiis, quæ ferebantur fabulam & falsitatem olfecisse, aut deprehendisse Sanctum Doctorem, gravia sunt indicia. Ac primo incensuram *navium Tharsis*, quibus vehi debuerant *Magi*, quod in *Commentario in Matthæum* memoratur, prætermisum est in *Summa Theologica*, quam extremis vitæ annis doctior effectus Thomas elucubravit.

Causam illam dilationis, quia *accusatus Herodes, Romam ire debuit*, commentum vocat Baronius ad Annum Christi I. num. XLVIII. *omnino confictum.* Falsum id esse ait *Josephi testimonio*: „ Constat quippe (ex Libro XVI. Antiquit. Capite VII. „ VIII. & IX.) *Herodem* tempore Regni sui *Romam bis concessisse.* Primo quidem non *accusatus à Filiis*, sed potius ipse *accusaturus filios*, illuc se contulit: inde, quæ in *Paletinam* reversus. . . Cæsaream in honorem Cæsaris dedicavit. „ Hæc vero juxta chronologicos *Usserii* calculos contigerunt anno X. & XI. ante *Eram vulgarem*: „ quod certe tempus temporis Natalis Domini aptari non potest. Et multo minus posterior *ejusdem Romam adventus*, cujus idem *Josephus* (ibidem Capite „ XIII.) meminit, ut recte intuenti veritas se ante oculos offert. „ Hanc Romanam Herodis profectioem *tertiam* vocat *Usserius*, ac illigat cum anno octavo ante *Eram vulgarem*, ac sine dubio etiam ante verum Christi natalem.

Ineptam vidisse Thomam causam hanc, ex prædicta profectioe Romana sumptam, colligo ex comparatione ipsius *Commentarii in Matthæum* cum *Summa Theologica*. Loco prioris ait: *Item suboccupatus, quia citatus fuit Rome, accusatus à suis.* Ait vero posteriore in loco: *Vel quis dicitur interim accusatus, Romam venisse.* Modus est loquendi, qui Thomam indicat, historiolam quidem ab aliis narratam recitare se voluisse, sed ineptam, ac falso dilatare *Innocentium* eædi adplicitam sine dubio novisse. Non ita caute ante Aquinatem scripserat *Hugo de Sancto Caro: Distulit*, inquit, *post annum, & quatuor menses: quia intermedio tempore Romam profectus est, accusatus à filiis suis.* His quæ narrabat, fidem tribuisset videret ille: at Aquinas, dicitur, ait fide omni sua prudentissime suspensa. Post Aquinatem minus etiam caute eandem causam narrat *Nicolaus de Lyra: Fuit Herodes impeditus ab executione hujus facti, quia citatus est ad Curiam Romanam ad petitionem suorum filiorum.* . . . Eundo autem Romam, & remanendo in Curia, & redeundo in Judæam apposuit annum, & amplius.

Paucis verbis causa illa ab Aquinate indicata, verisimilliores ipse dilationis rationes adduct, quas promittit ex Augustino, ineptis falsisque historiis minime innixas. Verba ejus descripsimus. Augustini autem verba sunt de *Consensu Evangelistarum* Libro II. Capite XI. „ Si hoc ergo movet, omitto dicere, quot & quantis occupationibus regia cura distendi poterit, & per plurimos dies ab illa intentione, vel averti omnino, vel impedire. Neque enim vero enumerari possunt cause, quibus hoc poterit accidere: quæ tamen multas & magnas esse potuisse, nemo ita rerum humanarum inexpertus est, ut aut neget, aut dubitet. Cujus enim cogitationi non occurrat, quam multa alia terribiliora Regi nuntari poterint, seu vera, seu falsa. . . Ut ergo hæc omittam, illud dico: postea quam nihil Herodi *Magi* nuntiaverunt, eum credere potuisse, illos *falsæ esse visionis deceptos*, erubuisse ad se redire: atque ita cum, timore depulso, ab inquirendo, & persequendo quæ quævisse.

Interfectos post *Matris purgationem* infantes, Augustini sententia est. Causas istas prolixiori temporis dilationi accommodat Sanctus Thomas: hodieque sunt Viri docti, qui *Marie purgationem*, & quæ in templo accidere, post annum & amplius differunt. Ex *Josepho* noverat Aquinas, extremos vitæ annos Herodem inter dissidia, & angustias, curasque magnas egisse. Haud vero diligentior instituit perquisitionem de tempore, quo vitam post natum Christum proraxerit Rex Judæus. Annos utique plures numerabant *Eusebii Cæsariensis, Epiphanius*, & alii: quibus etiam consentiunt recentes nostræ ætatis non pauci Scriptores.



CAPUT III.

Joannem Evangelistam nubere volentem, vel etiam Sponsum in nuptiis Canæ Galilææ, refert Sanctus Thomas. Historia, quæcumque ea sit, expenditur: qua id unum prædit, nubere illum voluisse: eisdemque addiderunt alii nuptiarum celebrationem. Hæc sibi nota fuisse indicat Aquinas: cautiusque scribit in Summa Theologica. Utrumque permittit: ac nihilominus Joannis virginitatem, quam Sancti Patres & ipsi commendant, sustineri posse ostendit.

I. Imperitia veritatis Aquinatis, quod aliquibus in locis enarret, Joannem Apostolum, & Evangelistam nubere voluisse, ac imo sponsum fuisse in nuptiis Canæ Galilææ. Hæc vocat Baronius ad Annum Christi XXXI. num. 30 & insequenti, historiam commentitiam, nuper excogitam, ac ridiculam.

Verba Thomæ sunt in Expositione Prologi, Hieronymo adscripti, in Evangelium Joannis: „ Joannem de nuptiis, volentem nubere, vocavit Deus: ab illis scilicet nuptiis, ad quas est invitatus Jesus cum discipulis suis, ubi mutavit aquam in vinum. „ Cum Prologio de Luca, & Bernardo Guidonis in alia Dissertatione, sive Admonitione adnotavimus: Possibilem hanc à Sancto Thoma scriptam, maxime super quinque Capitula, stylo proprio; residuum vero dici reportatum, ipso legente, à Fratre Reginaldo socio ejus, & postea ab ipso Doctore correctum, & approbatum. Sponsum in nuptiis Canæ Galilææ diserte hoc loco Joannem enuntiat Sanctissimus Doctor.

In quarto Sententiarum Libro Dist. XXVIII. Qu. I. Art. IV. inquit: *utrum consensus, qui facit matrimonium, sit consensus in copulam carnalem.* Negantem sententiam tenet. Hanc in Argumento prolutorio, Sed contra suadet his verbis: *Nul- lus consentiens in copulam carnalem est virgo mente, & carne: sed Beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem est virgo mente, & carne: ergo non consentiit in copulam carnalem.* Verba illa, consensus nuptialis, intas abs Joanne nuptias indicat. Hujusmodi Questionis argumentum amplissime petra tractat Comes Didacus Rubini in Dissertatione Bergomi anno 1751. typis edita adversus Clariss. Joan. Andream Tricum.

Hæc de re agit demum Sanctus Doctor 2. Quæst. CLXXXVI. Art. IV. ad 1. „ Dicendum, quod perfectio non solum pauperatis, sed etiam continentie, intro- ducta est per Christum. . . Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolle- retur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos, quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri, quod viri uxores desererent; sicut „ absque injuria fiebat, quod omnes divitias derelinquerent. Et ideo Petrum, quem „ invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore; Joannem tamen volentem „ nubere, à nuptiis revocavit. „ Quo in loco animadvertet, Joanni tribui volunta- tem nubendi: intas ab eo nuptias non dicit.

II. Historiæ, quæ ferebatur, narratio Thomæ innititur. Quæcumque vero ea sit, unam prædit Joannis voluntatem nubendi; nuptias contractas non exprimit. In Præfatione, non Augustini, sed incerti Auctoris, quam post Erasmus Lovanien- ses, & Alcega Sammarci præfixerunt genuino ejusdem Africani Doctoris Operi in Evangelium Joannis, hæc habentur: *Hic est Joannes, quem Dominus de sanctisoga nuptiarum tempestate vocavit.*

Adnotandum proponit Baronius: *se Augustinum (aut alium Auctorem) dixisse, vocatum à nuptiis Joannem; non quod cum uxorem duxerit, eam relinqueret; sed quod eam prorsus non acceperit.* Priorem sensum tuetur Raymundus Capisuechius Controversia XIII. inter Selectas Theologicas, Romæ anno 1670. typis editas: at vercor, id aliis Virum doctissimum persuasurum esse.

Alia existat Præfatio, sine ullo Auctoris nomine, apud Venerabilem Bedam; sub nomine vero Sancti Hieronymi apud sequioris ætatis Interpretes: in qua legitur

Hic

Hic est Joannes Evangelista, unus ex discipulis Dei, qui virgo à Deo electus est: quem de nuptiis, volentem nubere, vocavit Deus. Voluntatem, aut consilium nubendi habes; non ipsas initas nuptias. Ipsius Bedæ, qui cæpto octavo sæculo florebat, verba sunt Homilia in die Joannis Apostoli, & Evangelistæ, inter Hyemales de Sanctis: „ Hunc (Joannem) præ omnibus diligit: qui virgo electus ab ipso, vir- go in ævum permanit. Tradunt namque Historiæ, quod cum de nuptiis, volentem nubere, vocaverit: & propterea quem à carnali voluptate retraxerit, postea „ sui amoris dulcedine donavit. „

Antiquiora ecclesiastica Monumenta, quæ rem hanc exhibent, inveniuntur nulla, præter apocrypha Apostolorum acta sub nomine Abdiæ, primi Babyloniorum Episcopi. Typis edita extant apud Joan. Albertum Fabricium in Codice Apocrypho, Novi Testamenti, Parte II. Sic autem legitur Libro V. num. XXIII. „ Tu Domine „ qui servulum tuum mundum à conjugatione femine præstitisti; te Domine rogo, „ qui festinasti mihi ad nuptias in juventute demonstrasti te, atque dixisti: Mihi ne- cessarius es Joannes, operam tuam quero. Sed cum juvenutis ardore visus es- sem non servare præceptum, & difusus quod integritatem servare vix possem, „ animum ad nuptias impulsi: tu quasi bonus Dominus, ægritudinem mihi cot- poris inferens, castigans castigasti me, & morti non tradidisti. Tertio quoque „ studentem nuptiis, impedimento levitate revocasti, &c. „ Ex hoc fonte id hauf- tum Viri docti observant, quod brevius ac simplicius laudati Scriptores enarrant de Joannis voluntate nubendi, ipsoque à nuptiis per Jesum revocato. Hocce Baro- nius utitur testimonio adversum nuptias, quæ initæ à Joanne dicuntur: *Quod si apo- cryphis, iniquis interdum uti liceat, apud Abdiam habetur, eundem Joannem Chris- ti persuasionem nunquam conjugium appetivisse.*

Sed contractum hujusmodi conjugium à Joanne, ulla non produnt historica laudata monumenta, quæcumque ea sint. Scripturarum Interpretes voluntatem nu- bendi, quam Joanni tributam legebant, intellexere consensum nuptialem, ipsam- que fecerunt sponsum in nuptiis Canæ Galilææ, conjecturis agentes, nonnulla his- torica fide. Rem patefaciunt ipsi Interpretes. Nicolaum Lyrannum feligo, cujus hæc verba sunt ad Caput II. Joannis v. 1. „ Dicitur etiam communiter, quod iste nup- tiæ (in Cana Galilææ) fuerunt Joannis Evangelistæ: à quibus eum Christus voca- vit ante consummationem matrimonii per copulam carnis. . . Videtur, quod nup- tiæ fuerint sue, quia Christus non legitur in aliis nuptiis fuisse. Hoc etiam videtur „ per hoc, quod Mater Jesu erat ibi, tamquam in nuptiis nepotis sui.

Antiquiores addo Petrum Comestorem, & Rupertum Abbatem Tuitiensem, qui historiam quæ ferebatur, ab Interpretum excogitationibus distinguunt. Ait ille in Historia Scholastica Parte II. Capite XXXIV. „ Quidam autumant, has nuptias „ fuisse Joannis Evangelistæ. Et ideo vocata est Maria, quia matertera ejus: & Do- minus, quia consobrinus ejus. Et dicunt, quod Dominus eum volentem nubere, „ ex his nuptiis vocaverit: quod non est certum. „ Alter ait Libro II. Commenta- riorum in Joannem circa finem: „ Hunc Joannem Evangelistam, relictiis nuptiis: ip- sius enim istas fuisse nuptias (in Cana Galilææ,) opinio fere omnium est: ipsum „ Dominum sequi cœpisse arbitramur. Tradunt namque Historiæ, quod eum de „ nuptiis, volentem nubere, vocavit, &c.

III. Hæc omnia pro ita peritia noverat Sanctus Thomas, tum quod Historia vulgata ferebat, tum Interpretum addimenta ad Historiam. In expositione Prologi, sub nomine Hieronymi, in Evangelium Joannis, ipsius Evangelistæ voluntatem nu- bendi intelligit nuptias initas in Cana Galilææ: easdemque in Commentario Sententia- rum satis indicat, ubi consensum nuptialem juveni Apostolo tribuit. Cautiore sermone utitur in Summa Theologica, juxta fidem vulgatæ Historiæ sollemniter referens; Joannem volentem nubere: à nuptiis Jesum Christum revocasse.

Cur vero utramque, & historiam, & adjectam interpretationem, non adhi- buisset Thomas, ut quæ theologica dogmata illis permixtis consona forent: osten- deret? Jam enim Apostoli Joannis fuisse nuptias, quæ in Cana Galilææ celebratae s. Thom. Oper. Tom. VI. b 2 fuc-



fuerunt, Interpretum opinio erat, teste Ruperto Tuitiensi, *sepe omnium*. Historiam quoque de Joannis voluntate nubendi, ejusque ad nuptias avocatione, nobiles Scriptores amplexi fuerant, laudatis Ruperto, Petrus Comestor, Venerabilis Beda, Auctor Prologi in Joannis Evangelium.

IV. Hisce vero adversari videbantur eximia præconia, quibus Joannis virginitatem commendabant Sancti Patres: modumque justæ concordia proponere, ad Theologum Thomam spectabat. Patrum dicta primo loco expendere præstat. Sanctus Hieronymus Libro I. adversus Jovinianum num. 26. *Petrus Apostolus est* (inquit.) & *Joannes Apostolus: maritus & virgo*. Melchior Canus Libro III. de Locis Theologicis Capite IV. utrumque *Mariti*, & *Virginis* attributum tribui Joanni debere cenet: quod ejus judicium non ita facile adproverint alii. Sequitur Hieronymus ibidem: „Expofuit (generationem Verbi) *virginitas*: quod *nuptia* scilicet, re non poterant. Et ut brevi sermone multa comprehendam, doceamque ejus privilegii sit Joannes, imo in Joanne *virginitas* à Domino virgine Mater virgo virginum discipulo commendatur. “ Alit etiam in Caput LVI. *Itaia: Talem fuisse Eunucho, quem Jesus amavit plurimum, Evangelistam Joannem, Ecclesiastica tradunt Historia.*

Epiphanius Hæresi LVIII. contra Valesios num. 4. *Joannes, & Jacobus, Zebedæi filii. . . in virginitate persistentes, ac neque membra sua propriis amputantes manibus, neque copulati nuptiis*. Joannes Chrysothomus in Libro de Virginitate Capite LXXIII. *Joannes tum Baptista, tum Evangelista, uterque Virgo*. Ambrosius de Institutione Virginis Capite VII. num. 50. *Eadem (Maria Deipara) postea Joanni Evangeliste est tradita, conjugium ne scienti*. Celsianus Collatione XVI. Capite XIV. *Largitorem erga hunc (Joannem) superabundantiam amoris expressit, quam et virginitatis privilegium, & carnis incorruptio conferbat.*

Hanc Patrum sententiam nihilominus pro evidenti non habuit Augustinus: veluti congruentem adoptat. Sic enim ait Tractatu CXXIV. in Evangelium Joannis num. 7. „Sunt, qui sentierint, & hi quidem non contemptibiles *Sacri Eloquii*, Tractatores, à Christo Joannem Apostolum propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit, & ab incunte pueritia castissimus vixerit. Hoc quidem in Scripturis Canonicis non evidenter apparet. Verumtamen id quoque multum adjuvat *congruentiam hujus sententia*, quod illa per eum significata est (vita) ubi non erunt *nuptie*. “ Potuit ergo locum habere tum vulgata historia de Joannis voluntate nubendi; tum Interpretum opinio de nuptiis ab ipso Joanne contractis. Virginitati Joannis magis favere videtur Augustinus in Libro de Bono conjugali Capite XXI. num. 26. *Non est, inquit, impar meritum continentis in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, & in Abraham qui filios generavit*. Quo tamen in loco intelligendum esse Joannem Baptistam, conjicit Tillemontius Nota I. in Joannem Evangelistam, quo etiam de Joanne Baptista intelligi solent Tertulliani verba de Monogamia Capite XVII. *Joannes aliqui, inquit, Christi Spado.*

Hæc omnia (iterum animadverto) cum nosset Thomas Aquinas, sapienter potuit, debuitque Historiam sæpeditam permittere, ac opinionem Interpretum, ac utramque cum Joannis virginitate conciliare. Hanc summopere commendat & ipse Santissimus Doctor in *Expositione Prologi* sub nomine Hieronymi. Ait in Commentario Evangelii Capite XIII. Lectione IV. *Fuit magis dilectus à Christo propter tria: primo quidem propter munditiem puritatis, quia virgo est electus à Domino, (Prologi verbis utitur,) & virgo in ævum permansit. Et Capite XXI. Lectione V. Eum speciali dilectione præ ceteris dilexit, & hoc propter tria. . . Secundo propter munditiem puritatem, quia virgo fuit. Et in III. Dist. XXXI. Quæst. II. Art. III. Quæst. III. Joannes magis diligitur, quantum ad signa exteriora familiaritatis, & hoc propter quatuor causas. . . tertio propter castitatem. Et in Summa Theologica III. P. Quæst. XLV. Art. III. ad 4. Joannes (excellens fuit) in privilegio amoris, quo à Christo diligebatur, propter suam virginitatem.*

Obvia difficultas est: quomodo tam sublimis virginitas componi queat cum vo-

luntate nubendi, quam vulgata Historia prodit, aut etiam cum nuptiis ipitis, ut opinabatur Interpretes? Eam depellit Sancti Thomæ doctrina. Initas à Joanne si nuptias velis, animadvertere, ad eas non requiri *consensum in carnalium copulam*, ut ipse docet in IV. Dist. XXX. Quæst. II. Art. I. Quæst. II. ad 3. & Dist. XXVIII. præcedente superius citata. Nimirum *requiritur consensus* (verbis utitur Francisci Sylvii III. P. in Suppl. Quæst. XLVIII. Art. II.) *in potestatem illam sui corporis, alteri traditam in communem associationem vite, in qua talis copula continetur implicite: sed non requiritur propositum, nec etiam virtuale, ejusdem copule*. Hujusmodi fuit Josephi conjugium cum Maria Virgine: & sic *Virgo Maria tam animi, quam corporis virginitatem semper retinuit*. Vide laudatam Rubini Dissertationem. Tales etiam fuisse Joannis nuptias, inspirante Deo, ac suadente Christo, dicendum est.

Verum Sanctus Thomas in *Summa Theologica* unam in Joanne indicat *voluntatem nubendi*, aut simplex animi consilium, quod virginitati non obstat: ab eoque iuxta vulgatam Historiam addit, *revocatum fuisse à Jesu Christo*. Hinc etiam Auctores *Præfationum in Evangelium Joannis*, & Venerabilis Beda, qui eam afferunt Historiam, simul enarrant, *Joannem virginem à Deo electam*. Jam vero satis innotescunt Aquinatis nostri peritia, criterium, theologica doctrina.

## CAPUT IV.

*Historia de Trajani Imperatoris anima, precibus Sancti Gregorii Magni liberata ab inferis, refert Sanctus Thomas: deque modo, quo id fieri potuerit, theologice disserit. Latini, & Græci Scriptores, qui factum illud literis mandarunt. Veluti fabulam exprobandam Viri docti. Natalis Alexandri vindictia pro Sancto Thoma Aquinate. Satis indicat ipse Thomas, historie falsitatem se deprehendisse.*

I. **V**ulgata illa narratio sequitur de anima Trajani Imperatoris precibus Sancti Gregorii Magni ab inferis liberata, quam nimia credulitate excepisse Sanctum Thomam Aquinatem inquitunt. Loca profero, ubi hæc de re Sanctissimus Doctor verba facit. In primo Sententiarum Libro Dist. XLIII. Quæst. II. Art. II. inter Argumenta prolusoria num. 2. hæc habentur: *Legitur, quod ad præces Beati Gregorii Dominus Trajanum Imperatorem idolatram, & ob hoc in inferno damnatum, ab inferis revocavit, & vitæ restituit*. In solutione ad 5. ait ille: „Dicens, quod idem est de Trajano, qui forte post trecentos annos suscitatus est, ac de aliis qui post unum diem suscitati sunt. De omnibus enim dicens, quod non finaliter damnati erant. Præciebat enim Deus, eos Sanctorum precibus à peccatis liberandos, & vitæ restituendos: & sic ex liberalitate bonitatis suæ ei vitam contulit, quamvis æternam poenam meruisset. “ Auctores infra memorandi sunt, penes quos hæc legebantur.

In quarto Libro Dist. XLV. Quæst. II. Art. II. num. 5. Objectio est: „*Damasus, cuius in eodem Sermone (de Mortuis) narrat, quod Gregorius pro Trajano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus illatam: Vocem tuam audivi, quod veniam Trajano do*. Cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto Sermone, testis est Oriens omnis, & Occidens. “ Reponit Aquinas ad 5. „*Quod de facto Trajani hoc modo potest probabiliter æstimari: quod precibus Beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus: & ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, & per consequens immunitatem à poena*. Sicut etiam apparet in omnibus illis, qui fuerunt miraculose à mortuis suscitati: quorum plures constat fuisse idolatras, & damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum præsentem justitiam propriorum meritorum: secundum autem superiores causas, quibus prævidentur ad vitam revocandi, erat de eis aliter disponendum. Vel dicens secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter à reatu poenæ absoluta; sed ejus poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet, quod hoc

„ fiat



33 fiat communiter per suffragia: quia alia sunt quæ lege communi accidunt, &  
34 alia quæ singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur. " Historiam *Damaseno*  
narratam spectat solutio prima: altera eidem aptatur historiæ, quam alii *quidam* re-  
ferunt. Illi vero infra innotescunt.

Pauca demum, quæ ad rem hanc attinent, verba sunt Sancti Doctoris *Quæst.*  
VI. de Malo Art. VI. ad S. *Quamvis Trajanus esset in loco reproborum, non tamen*  
*erat simpliciter reprobus: prædestinatum enim erat, quod precibus Gregorii salvaretur.* In *Argumento* citatur *Damasenus in quodam Sermonem de Mortuis.*

II Præfatam *Traiani* historiam *Aquinas* referens, fide nitebatur *Joannis Damaseni*,  
qui ætate illa credebatur *Auctor Orationis de iis, qui in fide dormierunt.* Extat  
ea græce, & latine apud *Michaelen Lequienum* Tomo I. Operum *Damaseni.* Hæc  
habentur num. XVI. " *Gregorius Dialogus*, Senioris Romæ Episcopus... cum per  
stratam viam aliquando graderetur, dedita opera consistens, intensissimas preces  
pro *Traiani delictorum condonatione* ad animarum amantem Dominum fudit. Mox  
que hujusmodi vocem divinitus emisit: *Preces tuas exaudi vi, ac Traja-*  
*no ignosco: tu vero posthac cave, ne preces mihi pro impiis offeras.* Quodque hoc ve-  
rum sit, atque ab omni criminatione alienum, totus *Oriens Occidentisque* tes-  
tatur. " *Octavo sæculo* florebat *Damasenus.*

*Orationem* hanc ad severum examen vocat *Leo Allatius* in *Diatriba de Joanne Damaseno*,  
quæ apud *Lequienum* inter *Prolegomena* primum locum tenet. Hanc (in-  
quit ille num. XXVII.) omnes quotquot post *Damasenum* scripsere, dummodo illius  
meminerint, *Damaseno* vindicant. *Scriptorum* judicia, & suspiciones assert: ac  
primus ille demum libere pronuntiat, *Orationem* illam *Damaseni* non esse. *Allatio*  
suffragatus est *Franciscus Combessius* in *Auctario Novo* Tomo II. *Annotatione* pos-  
trema ad *Orationem Historicam in Festum restitutionis imaginum*: qui tamen mentem  
mutavit, (*Lequienus* adnotante in *Admonitione* in *Damasenicam Orationem*, de qua  
agimus) quando in *Bibliotheca Patrum Concionatoria Orationem* illam latine edidit,  
ac præratione ornavit. *Allatii* sententiam propugnat laudatus *Michael Lequienus* tum  
in *Admonitione* citata, tum in *dissertatione Damasenicam Orationem*.

Satis mihi fuerit hoc loco animadvertere, ad imperitiam *Thomæ Aquinatis* referri  
non posse, si pro genuino *Damaseni* textu habuerit ille hoc opus: quod omnium  
fere ad atatem usque nostram iudicium fuit. *Veterem Latinam Orationis translationem*,  
quam *Sanctus Thomas* adhibuit, reperire se nusquam potuisse adnotat *Lequienus*,  
At in aliis *Dissertationibus* nostris *Thomæ* diligentiam jam ostendimus, ut *Opera*  
*Gregoriorum Patrum*, quæ latine translata fuerant, perquireret, & consuleret: aut eam-  
dem ut nova translatione à *Consodalibus* latio donarentur, curaret.

*Sæculo nono Vitam Sancti Gregorii Magni* elucubravit *Joannes*, ex *Monacho*  
*Cassiniensi Diacono* Romanæ Ecclesiæ. *Historiam Traiani* factum refert *Libro II.*  
num. 44. quod *legerat* (ut ait) *penes Anglorum Ecclesias*: idest in *Monumentis*,  
quæ in Ecclesiis Anglorum servabantur. Quæ lato *Sermone* narrat, paucis verbis  
excerpta hæc sunt: " *Gregorius per forum Traiani* procedens, iudicij ejus, quo  
viduam consolatus fuerat, recordatus, atque miratus est... Ad *Sancti Petri*  
Basilicam cum pervenisset, tamdiu super errore *clementissimi Principis* desiecit,  
quousque responsum sequenti nocte coeperit, se pro *Traiano* fuisse auditum: tan-  
tum pro nullo ulterius pagano preces effunderet. Factum istud in dubium vocat *Joan-*  
*nes Diaconus*. " Si quid autem veri insit, illud ita accipiendum adnotat: ut *Gre-*  
*gorij precibus non fuerit Traiani anima ab inferno liberata, & in paradiso reposita, sed*  
*ab inferni solammodo cruciatibus liberata: quod videlicet potest videri incredibile, &c.*  
Hunc sine dubio locum *Aquinati* notum fuisse, patet *Responsio* secunda, quam  
habet in *IV. Dist. XLV. Quæst. II. Art. II. ad 5. Vel dicendum secundum quosdam,*  
*quod anima Traiani non fuit simpliciter a reatu pœna absoluta: sed ejus pœna fuit sus-*  
*pensa ad tempus.* Peritiam *Thomæ* jam vides.

Brevem aliam *Sancti Gregorii Vitam* *Bollandus* edidit ad *Diem XII. Martij*, quam  
elucubratam ait ad *Auctorem Synchronon, sed Anonymo.* Liberatæ ab infectis animæ *Tra-*

*iani* precibus *Gregorii Magni* refertur *Historia* num. XXVII. eodem fere modo,  
quo eam postea *Joannes Diaconus* narravit. Opus istud *Paulo Diacono*, celebri *Lon-*  
*gobardorum Historiæ* *Scriptori*, qui sæculo octavo profecto florebat, adjudicant,  
ac vindicant *Mabilionius* sæculo I. *Benedictino*, & inter *Vetera Analecta* pag. 498.  
in *Editione Parisiensi* in folio, ac *Editor* doctissimus *Operum Sanctissimi Pontificis*  
*Tomo IV.* ubi nonnullæ solvuntur difficultates, quæ adversarij videntur.

Dubium nihilominus movet *Lequienus* in *Præfatione Generali* in novam *Operum*  
*Damaseni* editionem num. XX., *Joannes Diaconus*, (inquens) nonnisi ex *Anglo-*  
*rum*, & *Saxonum traditione* perhibet, *Sanctum Pontificem* dum publice procede-  
ret, suis ad Deum precibus impetrasse, ut *Traiani Imperatoris* anima ab inferni  
suppliciis eriperetur: adeoque *Joannis ætate*, nulla alia *Rome*, aut apud *Italos* mo-  
numenta extabant, quibus ea liberatio adstrueretur. Quo circa in dubium ver-  
ti possit, num *Vita altera Gregorii brevior*, in qua perinde liberati *Traiani* men-  
tio fit, *Paulo Diacono*, & *Monacho Cassinensi* tribui debeat; cum certum sit  
*Joannem Diaconum* adornatam à *Paulo Gregorij Vitam* præmanibus, dum *His-*  
*toriam* suam scriberet, habuisse & consuluisse. " Sine dubio *Joannes Diaconus*  
adornatam à *Paulo* *Vitam* se consuluisse, satis indicat *Libro IV.* num. XCIX. *Cu-*  
*jus* (*Gregorij*) meritum, inquit, quousque mundi hujus orbita volvitur, ut cum  
*Paulo Viro disertissimo* fatear, semper accipiet incrementum, &c. At hæc eadem le-  
gantur verba in *Vita breviori*, de qua agimus, in fine: *Ceterum quamdiu mundi*  
*hujus orbita volvitur, ejus laudabile meritum semper accipiet incrementum, &c.*  
Cur ergo *Traiani* liberationem, quæ in eadem *Vita* legitur, memoret *Joan-*  
*nes Diaconus* abs se descriptam ex *Anglorum Monumentis*? Adnotaverim ego: *Joan-*  
*nem* *Libro II.* à num. 33. agere de *Anglorum conversione*: & num. 41. de *Gregorij*  
*miraculis, quæ penes Anglorum Ecclesias vulgo legebantur.* Quidni *Traiani factum* inter  
ea miracula locum habuerit? Illud ergo ex *Anglicanis monumentis*, ex quibus  
alia decerpebat, promere, voluit *Joannes*: quod cæteroque in *Vita à Paulo* ador-  
nata, eidemque *Joanni* nota, extabat.

Quidni etiam inter hæc *Anglorum historica monumenta* locum habeat *Venerabilis*  
*Bede Vita Sancti Gregorii Magni*, quam *Guillelmus Cave* recenset inter ejusdem  
*Opera* anecdota ex *Bibliotheca Collegij Mertonensis*? Ipse *Joannes* in *Præfatione* me-  
morat, *Sancti Gregorii acta* vulgata jam esse apud *Saxones*, & apud *Longobardos*:  
apud illos fortasse, quæ *Beda* elucubravit; apud istos, quæ *Paulus Diaconus* com-  
posuerat. *Operum Sancti Gregorii Editor Sammaureus* adnotat in *Præfatione de Tri-*  
*plici Vita Sancti Gregorii* num. XIII. *Specimina* quædam *Vita*, quæ *Beda* tribuitur,  
& in *Collegio Mertonensi* adservatur, curante *Mabilionio*, accepisse à *Thoma Gals-*  
*agnovisseque, Vitam* illam eandem esse cum *breviori Pauli Diaconi* *lucubratione.*  
Hinc *Joanni Diacono* perinde fuit *Monumenta Anglicana* citare, ac ipsam *Vitam*  
*Pauli Diaconi* inter ea *Monumenta* repertam, *Baronius* ad *Annum DCIV.* num. XXX.  
duos tantum ejus *Traiani Historiæ*, quos noverat, *Scriptores* laudat, *Joannem*  
*Damasenum*, & *Joannem Diaconum.* *Scriptores* innotescunt, quorum fide nite-  
batur *Traiani Imperatoris* liberatio ab inferni cruciatibus.

III. An vero admitti ea debeat, cum litteris mandata fuerit à *Viris* laudis præco-  
nio dignissimis? An eandem crediderit *Sanctus Thomas*? *Quæstionem* primam di-  
rimit *Baronius* loco citato, vulgatam *Historiam* rejiciendo, tanquam fabellam ex-  
cogitaram. Consentit *Natalis Alexander* *Sæculo II. æræ Christianæ* *Dissertatione I.*  
pluribus ostendens, factum quod narratur, apertissimis repugnare *Sancti Gregorii*  
documentis, quæ in ejus *Operibus* occurrunt. In eandem sententiam concedit  
*Doctissimus Alceta Sammaureus*, *Operum Sanctissimi Pontificis* *Editor*, *Tomo*  
*IV.* in *Vita* abs se concinnata *Libro III.* *Capite X.* à num. V. Neque solum pro com-  
mentitia ipsam habent *Historiam*; verum etiam effugia explodunt, à *Joanne Dia-*  
*cono* excogitata. *Scriptores* alios, numero plures, & eruditione præstantes omitto,  
qui in eandem fabellam insurrexerunt. Hæc vero adnotasse, mea inter nego-  
tia erat.



IV. Ad Sanctum Thomam quod attinet, vindictas primo loco in medium profero, quas egit *Natalis Alexander* loco citato. „ *Sanctus Thomas* non asserit positive Trajani liberationem ab inferis, precibus Sancti Gregorii impetratam: sed *supposita historia*, quam propter *putatitii Damasceni* auctoritatem noluit rejicere; nec ipsi accuratius expendere licuit propter librorum penuriam illis temporibus: ea respondit, quæ *probabilis* responderi poterant. Neque enim solet Sanctus Thomas facta historica expendere, neque id sibi proposuit in *Summa*, & aliis Operibus; sed solum quaestiones theologicas *scholastica methodo* pertractare. Unde cum argumentis respondet, *historico facto* innixis: ejus responsiones *hypotheticae* sunt dumtaxat, non *absolute*. Nec postulari summa, & angelica Sancti Thomæ eruditio, ut historias omnes ipsum scivisse, existimemus: vel eas quæ passim suo tempore jactantur ut veræ, expendere potuisse abique libris, quibus earum probaretur veritas, aut falsitas: vel examinare, ac discutere debuisse præter suum institutum, quo non *Tethicam*, sed *Scholasticam* Theologiam tractabat: sed solum ut propugnemus, nihil melius aut solidius responderi potuisse, *supposita factorum veritate*, quam quod ipse respondit. „ Paria differunt ceteri Sancti Thomæ Aquinatis vindices.

V. Validiores adhuc mihi videor, vindictas agere posse. Historiam scilicet illam credidit nunquam Aquinas: eamque, prout ferebatur, commentitiam existimabat. Ac primo meminit ejus inter *objectiones* dumtaxat, quæ fieri ætate illa contra theologicum dogma solebant: eadem vero usus est nunquam, ut quam tradebat theologiam doctrinam, firmaret. Ipsius deinde historiae, quæ objiciebatur, neque *veritatem* supponit: cum solutiones adhibeat, quæ factum evertunt, prout ferebatur.

*Damasceus*, & *Joannes Diaconus* inquirunt: Gregorium pro Trajani delictorum condonatione, aut super errore ejusdem, exaudium fuisse: datamque Trajano veniam. Hæc non solum non adprobat, sed neque ut vera supponit Aquinas: imo tamquam falsa explodit. Id unum præstat, ut si quid contigerit, quod cum sana doctrina consonum sit, dicendum foret: 1. ad vitam revocatum fuisse Trajanum, adeoque non ipsum finaliter damnatum fuisse. 2. in vita restitutum egisse delictorum poenitentiam. 3. ad hæc singularia facta minime requiri *Ecclesie suffragia*. Quis non videat, vulgatam historiam documentis Thomæ imminutam, & everfam? Quomodo ergo eam crediderit?

An vero crediderit *suscitationem* Trajani, quam proponit? Minime gentium. Ait enim: *Qui forte*. . . *suscitatus est*. Dubitationis particulam adhibet, ut illud unum indicet, quod in ea historia admitti potuisset, si quid veri inesset eidem. Effugium addit Joannis Diaconi: *Animam Trajani*, adnotantis, non dici ab inferno liberatam, sed à cruciatibus inferni dumtaxat. Sed hocce addit ille effugium, secundum quosdam: suumque minime facit. Neque præterea *absolute* hanc ab inferni cruciatibus liberationem admittit: sed *ad tempus*, scilicet usque ad diem judicii, si quidem permittenda foret. Ita discretem Thomam prudens quisque jam probe novit, diligentius vulgatam historiam expendisse, eamque prout ferebatur iniciatum esse.

## CAPUT V.

*Panem azymum in Eucharistico Sacrificio, grassante Ebionæorum hæresi, intermissum fuisse in Ecclesia Latina, refert alicubi Sanctus Thomas cum ejus avi Scholastici. Commentitiam Historiam rejiciunt Viri docti. Mabillonii de Sancto Thoma, aliisque Scholasticis prudens judicium. Commentum deprehendisse videtur Aquinas in Summa Theologica. De nonnullis Epistolis agit, sub nomine Gregorii Magni ab eodem Aquinate citatis.*

I. IN quarti Sententiarum libri Distinctione XI. agit Sanctus Thomas de panis azymi, & fermentati usu in Sacrificio Eucharistico juxta Latine Ecclesie morem, ac dis-

disciplinam. Ait vero Q. II. Art. II. Q. III. „ Videtur esse diversitas inter Græcos, & Latinos. Græci enim de fermentato, Latini de azymo conficiunt. Causa autem hujusmodi diversitatis est, quia Dominus in azymo confecit, ut ex tribus Evangelistis habetur manifeste: & ita in primitiva Ecclesia Apostoli celebrabant. Quem morem Romana Ecclesia ab Apostolis, qui ipsam fundaverunt, accepit. . . Sed postea, ut dicit Leo Papa, imminente hæresi Ebionitarum, qui dicebant simul cum Evangelio legalia observanda, Sancti Patres, ne eis consentire viderentur, voluerunt ad tempus, intuitu Spiritus Sancti, ex fermentato, confici Sacramentum. Postea cessante illa hæresi, Ecclesia Romana ad pristinum morem reddidit: Græci autem servare voluerunt morem ad tempus à Patribus introductum; addentes non posse confici, nisi ex fermentato. „ Ebionem, ejusque hæresim post excidium Jerosolimitanum emeruisse, Baronius adnotat ad Annum LXXIV. num. VI. Annum vero octavum Trajani, & Consulatum Candidi, ac Quadrati statuit Chronicon Alexandrinum, idest annum Christi 105.

Similia antea scripserat *Alexander Halensis* in Summa, Parte IV. Q. XXXII. Art. II. Membro III. juxta editionem anno 1482. Norimbergæ curatam: eademque leguntur apud Sanctum Bonaventuram Dist. XI. Parte II. Art. II. Q. I. His etiam in locis Leo Papa in testem adducitur. Quo tempore ad pristinum morem redierit, si tamen rediit, Ecclesia Romana, indicare videtur *Martinus Polonus* in Chronico: *Hic (Alexander I.) statuit, ut vino aqua misceretur in Missa*. . . & ut Oblatio fieret ex azymo. Romanam Sedem tenuit ille ab anno 103. ad annum usque 116. Rem hanc ita enarrat Platina: Oblationem quoque ex azymo, inquit, non ex fermentato, ut antea, fieri mandavit. . . ut Ebionæis hæresis calumniandi occasio auferretur. In causa calumnie Ebionæis ablata errasse Platina videtur.

II. Hanc historiam, quam Scholastici litteris mandarunt, ad examen vocat *Natalis Alexander* in Historia Eccles. sæculi XI. & XII. Dissert. XI. Art. III. eamque rejiciendam jubet, utpote summo Veterum silentio falsitatis convictam, & absque ulla probatione ab Auctoribus laudatis assertam. Scripserat etiam Cardinalis *Joannes Bona* Libro I. Rerum Liturgicar. Capite XXIII. num. V. Unde hac prodierit historia, incertum est. . . Eam Sanctus Thomas tribuit Leoni Papæ: sed quis fuerit ipse Leo, non dicit. . . Apud antiquos Scriptores per mille annos nullum apparet vestigium.

Primus non est Thomas, qui Leonem Papam in testem vocaverit. Primum hujus nominis intelligunt aliqui: hujus nominis Nonum alii, sub quo cum Græcis habitæ fuerunt controversiæ. Nihil tamen simile in iis epistolis invenitur, quas Leo IX. ad Michaelem Cerularium Schismaticum scripsit: ac epistola non apparet ulla Leonis I. quæ simile quiddam offerat.

III. An ergo historiolum euderint Scholastici? Judicium assero *Joannis Mabillonii* in Dissertatione de azymo, & fermentato, Capite V. Verba sunt in fine: „ *Ætate Veterum Scholasticorum* circumferebantur *versio qua Scripta, seu decreta Leonis, & Alexandri*, spuria certe, sed nondum notæ falsitatis: quibus adducti Auctores superiores, varias de azymo sententias tenuerunt. Forsan etiam qui dixere, *occasione hæresi Ebionæorum* cautum fuisse, ut cessaretur ab azymo, huc inducti sunt auctoritate Sancti Epiphani. Cum enim apud Epiphanium (Hæresi XXX.) legentur, *Ebionæorum erroris* notatos, quod mysteria offerrent in azymo, & aqua solum azymorum usum ea occasione resectum ab Ecclesia fuisse putaverunt. Et quia per suum habebant, morem utendi azymis apud Latinos à Christi exemplo descendentem, hanc demum invenerunt conciliandæ difficultatis viam, ut azymum propter Ebionæos ab Ecclesia resectum, seu intermissum dicerent: postea vero cessante hæresi prædicta, restitutum.

Æquissimum quis non videat Mabillonii judicium. Hinc vero colligitur, Veterum conjecturas de vario panis azymi usu abiisse tandem in historiam, usque falsam. Exemplum adest in *Joanne Evangelista*, quem non solum nubere voluisse, sed in nuptiis Canæ Galilee fuisse sponsum narrant. Ad Epiphani verba quod attinet, nondum sensus eorum apud Eruditos compertus est. Consule laudatum *Mabillonium* S. Thom. Oper. Tom. VI.



loco citato Capite X. Bonam loco pariter citato, Martenium de Antiquis Ecclesiæ Ritibus Libro I. Capite III. Art. VII. num. VIII. Natalem Alexandrum loco superioris memorato, Lequienum in Dissertatione Damascenica V. num. XXX. Colliguntur namque posse putari nonnulli, fermentatum panem ante Ebionæam hæresim in usu fuisse in Ecclesia Latina: alii pro azymo pugnant.

IV. Sed hanc Historiam, quam Thomas junior in *Sententiarum Commentario* recensuit post alios Scholasticos, senior dereliquit in *Summa Theologica*, limatiori extremæ vitæ ejus Opere. Inquiri III. P. Q. LXXIV. Art. IV. *Utrum hoc Sacramentum debeat confici ex pane azymo*. Dignissima sunt animadversione ejus verba. „ Circa materiam hujus Sacramenti duo possunt considerari: scilicet quid sit necessarium, & quid conveniens. Necessarium quidem est, ut sit panis triticus, sine quo non perficitur Sacramentum: non est autem de necessitate Sacramenti, quod sit azymus, vel fermentatus quia in unoquoque confici potest. Conveniens autem est, ut unusquisque server ritum suæ Ecclesiæ in Sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines. Dicit enim Beatus Gregorius in Registro: Romana Ecclesia offert azymos panes; propterea quod Dominus sine illa commixtione suscepit carnem: sed Græcæ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris incarnatum est carne, sicut fermentum misceatur farini. Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi, melior est: primo quidem propter institutionem Christi &c. Haber tamen & consuetudo Græcorum aliquam rationem, & propter significacionem, quam tangit Gregorius: & in detestationem hæresis Nazæeorum, quæ legalia Evangelio miscebat.

Locum utrumque compara, & expende. Utrobique Latine, & Græcæ Ecclesiæ mores varios, variamque disciplinam exhibet: ac utrobique causam diversitatis perquirat. Hanc repetit in *Commentario* ex illa Historia, quæ ferebatur; sed eam omnino præterit in *Summa*. Addit vero literales, & mysticas rationes plures: adductamque in *Commentario* nec verbulo indicat. Cur vero? Prædictæ scilicet Historiæ falsitatem deprehenderat. Hæc autem Thomæ peritæ est. Nazærenis, sive Nazærenis, quos memorat Aquinas, proprios Ebionitarum errores imputat Theodoretus. Dubius est Epiphanius, num Christum cum Ebionitis purum esse hominem dicerent. Non alium eis nævum impingit Hieronymus, nisi quod cum crederent in Christum, legis tamen ceremonias tenebant. Consule Lequienum in Notis ad Joannis Damasceni Librum de Hæresibus. Ab his ergo ut maxime differrent Christiani Orientales, & Græci, fermentato pane usus esse ab initio, conjectura est Sancti Thomæ.

V. Verba Gregorii, veluti ex Registro sumpta, assert ille. Eadem in aliis locis recitat: in *Catena aurea*, Capite XXVI. Evangelii in Matthæum: & in *Opusculo contra errores Græcorum*. Combefisius in Bibliotheca Concionatoria, in Pastore Domini, ad hunc Gregorii locum, in *Catena aurea* descriptum, adnotat in margine: Nusquam hæc occurrunt: nec qui Latinorum azyma adversus Græcos tutati sunt, unquam produxerunt.

Labitur Vir doctus. Peritissimus Michael Lequienus in Dissertatione Damascenica V. num. XXI. nos docet: prædictum Gregorii testimonium legi paullo fufius in Tractatu contra Græcos, qui habitus est Constantinopoli in *Actibus Fratrum Prædicatorum*, anno 1252. Tractatum in lucem emisit Petrus Stevartius Ingoldstad anno 1616. Extrat etiam in Colonienfi, & Lugdunensi Patrum Bibliotheca, & in Henrici Cantuariensis Antiquis Lectionibus Tomo IV. in editione à Jacobo Basnagio curata. In ea parte, ubi agitur de Sacramento Altaris, testimonium Gregorii offertur: „ Audi, dicit Græci super hoc Beatum Gregorium in *Dialogis*, (imo lege *Dialogum*, quo ipsum nomine Græci vocabant: ) quæ, & qualia Sacramento detrahentibus responderit Græco sermone, cum in Græcis translegationiungeretur. Dicit enim: „ Solet plures invariè quæstio, quid in Ecclesia alii fermentatum offerunt, alii panes azymos. „ Ubi sit, ut Romana Ecclesia offerat azymos panes, &c. (ut supra) Hæc sunt verba Gregorii, quæ in Vita ipsius Græco sermone reperitur.

Ani-

Animadvertite 1. Verba illa frustra inquiri in *Registro Episcoporum*. 2. Ab Auctoribus hujus Tractatus describi, veluti sumpta ex *Vita ejus græcè scripta*. 3. Eadem habuisse verba Gregorium, cum legatione fungeretur Constantinopoli, in aliquo colloquio. Sane Photius Cod. CCLII. excerpta refert *Vita Sancti hujus Pontificis*. An ergo ex illa sumpta fuerint superiora verba? Satis est, bona & optima fide egisse Aquinatem, Gregorii testimonium: quod ferebatur, adducentem: tametsi indices, quandoque mendosos, sequatur. Jacobum Echaridum consule, diligentissime differentem de prædicto Tractatu, Tomo I. ad Annum 1252. & Jacobum Basnagium in Præfatione.

## CAPUT VI.

Mendosus index Silvestri pro Silveo Romano Pontifice expenditur. Itemque Anglorum Episcopi pro Episcopo Augustodunensi. Ac demum Helena pro Irene Imperatrice.

I. Mendosi indices occurrunt aliqui in *Summa Theologica*, quibus etiam Historiæ veritas deprobatur. Ad examen vocandi sunt. Ait Thomas 2. 2. Quæst. CVIII. Art. I. ad 4. Sylvester Paps excommunicavit eos, qui cum in exilium miserunt, ut habetur 23. q. 4. Nempè Gratiani decretum citatur, *Causa XXIII. Q. IV. Capite XXX. Guisfarius*, ut legitur. Quod utique Caput Silvestro tribuebatur in Editionibus ante correctionem jussu Gregorii XIII. adornatam: in qua ex tribus vetustis exemplaribus repositum est nomen Silvestri, ad universæ Ecclesiæ Pontificatum anno 536. evedit. Hujusce Romani Pontificis tempora satis indicat nomen Guisfarii, Capitis illius initium, qui & Vilsfarius, & Belisarius dictus est: Belisarius Patricius videlicet, qui Justiniano Imperatori inserviebat, agebatque contra Gothos in Italia.

Caput illud, quod incipit Guisfarius, desumptum est ex Epistola, sub nomine Silvestri Pape ad Amatorem Episcopum vulgata. In ea legitur, in exilium Silvestrum missum fuisse, eique suffectum in Sedem Romanam Vigilium: quod utique verum. Additur, latam in Vigilium, & Belisarium, aliosque complices excommunicationis sententiam: quod etiam anathema latum in alia legitur Silvestri Epistola ad Vigilium. Tum vero ejusmodi Epistolas commentitias esse, tum etiam commentitiam, quæ lata dicitur in Vigilium sententia anathematis, Baronius docet ad Annum DXXXIX. num. V. & Pagius ad eundem annum num. III. Consentiant cæteri Viri docti. Hinc duplex cubat error in citato ab Aquinate loco: primus, qui consistit in mendoso indice: alter, quo fabulosa Historia proditur.

Ad primum quod attinet errorem: inquiri merito potest, an Silvestrum scripserit Thomas, an potius Amanuensis tribui mendum debeat? Constat utique, Gratiani Decreti, ex quo sententiam prompsit Aquinas, editiones plures ac etiam Codices Mss. habuisse Sylvestrum: sed vetusta quoque extitisse Mss. exemplaria, in quibus legitur Silvestri, ut fidem faciunt peritissimi sub Gregorio XIII. ejusdem Decreti Editores. Quidni ergo potuerint præsto esse Aquinati Codices bonæ notæ, in quibus legeret Silvestrum, non Sylvestrum, & illum exscriberet, non istum? Facillimum quoque fuit, ut Silvestri nomen, notis compendiariis exartatum, commutaverint in Sylvestrum, oscitantes aut imperiti Librarii, sicut in *Decreto*, ita in *Sancto Thoma*. Verisimillimæ sunt conjecturæ. *Summa Theologicæ* Codicem Mss. servat in Tabulario insigne Brixienfæ Canoniconum Capitulum: in quo scriptum legitur Silur pp: quæ nota compendiaria cur non potius Silvester indicet, quam Sylvestrum? Codicem diligentissime contulit Clariss. Carolus Doneda, curante Humanissimo Viro Hieronymo Verdura, Neriani Oratoris alumno dignissimo.

Ut vero sese res habeat de voce: Historiam certe Aquinas inducit, quam habent pro commentitia Viri doctissimi. Hac de re institueret examen non vacat. At mirum non fuerit, fabulam deprehendi potuisse, post tot sæcula: post agnitam sci-



licet, convictamque *Decretalium Epistolarum* suppositionem, quam Thomæ ætate olfecerat nemo: & postquam *Silverii*, & *Vigilii* acta severo discuti poterunt examine, Veterum monumentorum luce præsurgente, quæ Thomæ ætate ignota erant. Verum enim vero solidissimam profert doctrinam Aquinas, quam ex illis *Silverii* actis, aliisque exemplis confirmat ille, ac illustrat.

II. Mendosus alius occurrit index 2. 2. Quæst. CLXXXIX. Art. I. num. 3. *Sed sicut Gregorius scribit Anglorum Episcopo, ut habetur in Decretis, Dist. 48. ordinate ad ordines accedendum est, &c.* Hæc sine dubio Gregorii verba reperiuntur in Epistola CXI. Libri VII. Indiæ. II. juxta Romanam editionem, seu in Epistola CVI. Libri IX. apud Affectam Sammauræum Editorem. In Editione Romana inscribitur Epistola; *Siagrio, Aetherio, Vigilio, & Desiderio Episcopis Galliarum*: in Parisiensi sedium nomina efferuntur; *Syagrio Augustodunensi, Aetherio Lugdunensi, &c.*

Verba illa sumpsit Aquinas ex *Decreto Gratiani*: in quo index prædictus diversimode expressus legitur in Codicibus, ac Editionibus. Apud Turrecrematam in Editione, quam Justus Fontaninus, Archiepiscopus Ancyranus, anno 1726. curavit Romæ, hæc solum habentur: *B. Gregorius scribit, dicens*. Gregoriana correctæ editio sic habet: *Beatus Gregorius scribit Syagrio Episcopo, & aliis Episcopis*. Codices legere Thomas potuit, ubi scriptum esset: *B. Gregorius Aug. Episcopo*: eodemque modo indicem transcripserit. At notam illam *Aug.* legissent alii, & scripserint *Ang.* adeoque expresserint, *Anglorum Episcopo*; cum legendum foret, *Augustodunensi Episcopo*, id est *Siagrio*, qui primus in Epistola Gregoriana titulo apparet: illum demum *Anglorum Episcopum* intellexerint *Augustinum* notissimum, ad Anglos convertendos missum à Sanctissimo Gregorio Pontifice.

Ita conjecturas cudere licebat. *Brixienfis* memoratus Codex lectionem aliam habet, animadvertione dignissimam. In eo non legitur, *Anglorum Episcopo*: Sed *Magis Episcopo*. Deforme nomen est, quod genuinum, ab Aquinate sine dubio lectum scriptumque, indicat *Siagrii Episcopi*. Codicis vetustas colligitur ex titulo *Fratris Thomæ*, nondum scilicet sacra donati apothecosi: *Explicit Summa Secunda Secunda partis Fratris Thomæ de Aquino Ord. Fratrum Predicatorum*. Accedunt verba. *Et est Dñi Jacobi de Actis de Antina Cappellani Dñi, PP. & ejus sacri Palatii Caus. Auditoris*. Apud Ughellum in Episcopis Brixienfis vocatur *Jacobus de Astis*. Correctio in margine prolatæ, *de Actis*: quam Codex noster confirmat. Sub Joanne Papa XXII. munere fugebatur *Auditoris causarum sacri palatii*: adlectusque fuit in Sedem Brixiensem anno 1335. à Benedicto Papa XII. Laudatum Ughellum consule.

III. Mendum enorme præferunt Summæ Theologicæ Editiones plures 2. 2. Q. II. Art. VII. ad 3. Verba sunt: „ Invenitur etiam in *Historiis Romanorum*, quod tempore *Constantini Augusti, & Helene Matris ejus*, inventum fuit quoddam seculum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex Virgine, & ego credo in eum. O Sol, sub Helena & Constantini temporibus iterum me videbis.* „ Ita legitur in Romana sub Pio V. editione, & Veneta Dominici Nicolini anno 1595. & Antwerpensi, (seu potius Coloniensi) Cosmæ Morelles anno 1612. & in aliis ejusdem Summæ editionibus seorsim curatis. Enormis cubat error in nomine *Helena*: quem detersum video, correctumque in Parisiensi Editione apud *Sebastianum, & Gabrielem Cramoisy* anno 1652. nomine *Irenis* substituto.

Factum refert Baronius ad Annum DCCLXXX. num. 8. ex *Theophane*, Græco Scriptore, in *Chronographis*: que locum habet in Historia Byzantina pag. 384. in Editione Regia Parisiensi, & pag. 305. in Veneta *Irene* mater erat *Constantini*, qui *Leonis IV.* Imperatoris filius erat. Eandem inter Latinos narrat historiam *Sigeberti Gemblacensis*, qui suam *Chronographiam* ad annum usque 1112. perduxit. Verba sunt ad Annum 782. *Constantinopoli quidam laminam auream invenit, &c.* Id evenisse *Theophanes* adnotat, *ad longos Tracta muros*. Eadem occurrit narratio ex *Sigeberto* sumpta apud *Vincentium Bellovacensem*, qui Sancto Thomæ æqualis fuit in speculo Historiali Libro XXIIV. Capite CLXXXII. & apud *Martinum Polonum* in

Chro-

*Chronico*, quod in annum 1278. perducitur. Præter edita ejusdem *Chronici* exemplaria, Codices duos Mss. consulere licuit, qui *Constantinum, & Irenem* habent. Historiam denique refert *Prolomus Lucensis*, Sancti Thomæ Aquinatis discipulus, fidelissimique socius ejus, in Historia Eccl. Libro XIV. Capite XXVII. Testem citat *Richardum*. Hunc *Muratorius* in Præfatione ad Opus Prolomæ vocat *Monachum Cluniacensem*: ejuoque *Historiam* pollicetur, se luci publicæ daturum. Fidem suam liberavit Tomo IV. inter Antiquitates Italia: mediæ ævi, ubi ejusdem *Richardii Chronicon* extat typis editum: non integrum ab exordio Mundi, sed quod reliquum est ab Imperio Caroli Magni ad annum usque 1162.

*Historias Romanorum* citat Sanctus Thomas: fortasse *Sigeberti Gemblacensis Chronographiam*, aut *Richardii Chronicon* ab ipso etiam Prolomæo Lucensi deſtoratum. Quidni etiam legerit *Vincentium Bellovacensem*, qui anno circiter 1264. vita mortali migravit. Itemque *Martinum Polonum*? In his *Irene* mater *Constantini* legitur, non *Helena*: illud ergo nomen istud, legebat, scribebatque Sanctus Thomas. Apud *Vincentium, & Prolomæum* Imperatricis nomen hoc modo scriptum occurrit, *Hyrene*. Conjici fortasse potest, ex ea littera Initiali H. occasionem sumpsisse Imperiticos & oscitantes Librarios, ut legerent, scriptoque mandarent *Helenam*, nomen utique *Irene* notius.

Conjecturis opus non est. *Irenem* scripsisse Thomam, Codices Mss. evincunt. Mihi duo præsto fuerunt. Alter est num. CXVII. in Veneta Sancti Marci Bibliotheca, stemmate Cardinalis Bessarionis ornatus: ubi *Hyrene* legitur. Codex alter est *Brixienfis*, quem superius memoravimus, nomen *Irene* habens, ut datis ad me litteris admonuit laudarus Hieronymus Verdura. Similes alios extare Codices in Bibliothecis, nullus dubito.

## CAPUT VII.

*Veterum Hæreticorum nomina, quæ deformatæ leguntur in aliquibus Sancti Thomæ Operibus, emendantur. Mendæ sunt, quæ causam habent Librariorum imperitiam. Codex Mss. expensus.*

**H**ÆRESIS, quæ in Ecclesia christiana ortum habuere, recenset Sanctus Thomas pœnes omnes in suis Operibus, ac refellit. Auctorum, qui eas invexerunt, adeo corrupta alicubi occurrunt nomina, ut mirum sit plures pluresque curari Editiones potuisse, quin ulla cura fuerit de mendis, quæ sane enormia sunt, emendandis. Inter dissertationes nostras, quæ nomenclaturæ Trīginta, ac simul junctæ *Veneris* prodierunt anno 1750. apud Joan. Baptistam Pasquali, de ejusdemodi sphalmatis, quibus Opusculum de *Articulis fidei, & Sacramentis* conspurcatum est, egimus in *Dissertatione VIII.* Capite II. Argumentum istud, ut hæc laboris nostri pars in *Præfatione* etiam *Admonitionibus*, quæ singulis novæ Thomæ Operum editionis Voluminibus præmittuntur, locum habeat, iterum eo pertractandum consilio adsumo, quo Sancti Thomæ Opera imposteriorum expurgata edī possint, ac mendæ illa non Aquinati, sed Librariis tribui debere, certissime innotescat.

In *Opusculo*, quod juxta veterem ordinem numeratur *Quintum* in Romana sub Pio V. editione, agit Aquinas de *Articulis fidei, & Sacramentis Ecclesie*. Hæreses refellit orthodoxæ doctrinæ adversas, earumque Auctores recenset. In nominibus fræda irrepisse sphalmata, adnotavimus: quæ in Parisiensi *Opusculorum* editione anno 1656. deterſa fuerunt studio, & cura *Petri Pelican*, patriæ, & professione *Carmentensis*, Ordinis Predicatorum. Novas addere curas nostras liceat.

In Expositione primi Articuli de *Essentia divine unitate*, tertius numeratur error *Athropomorphitarum*, ponitur enim unum Deum: sed dicentium eum corporeum, & ad modum humani corporis formatum. Monstruosam rejice vocem: ac repone: *Anthropomorphitarum*. Genuinum nomen habet Aquinas 2. 2. Quæst. CLXXXVIII. Art. V., in *Collationibus Patrum*, (collatio est X. Capite IV.) legitur, quod Abbas *Se-*



rapion propter simplicitatem incidit in errorem *Anthropomorphytarum*: id est eorum, qui Deum habere humanam formam arbitrabantur. Idem nomen legitur in *Indice Universalis in omnia Opera Divi Thomae de Aquino*, quem concinnavit Petrus Bergomasus. Opus in lucem prodit Bononiae anno 1475. Basileæ 1478. Venetiis 1497. Romæ 1535. & iterum 1570. qua utor Editione.

Contra quartum Articulum, qui pertinet ad effectum gratiae, per quam vivificatur Ecclesia à Deo, excogitatas refert hæreses plures Aquinas: „ Alii vero. (Inquiens) „ qui *Passalontes* dicuntur, intantum silentio student, ut naribus, & labiis digi- „ tum apponant. *Passalos* enim græce, dicitur *pallus*: & *Ranchos*, nasus. Legendum Pelicanus jubet, *Rynchos*: itemque, *Pattalos*: ac demum, *Pattalorynchitis*. Primæ vocis recta emendatio est: quæ sequuntur correctiones duæ, superflua sunt. Lexica namque, & Græci Scriptores, utrumque habent juxta variam dialectum, *Pattalos* & *Passalos*, *Pattalorynchitis* & *Passalorynchitis*. Sanctus Augustinus Hæresi LXIII. sic ait: „ *Passalorynchites* intantum silentio student, ut naribus „ & labiis suis digitum apponant, ne vel ipsam taciturnitatem voce præcipiant, „ quando tacendum esse sibi arbitrantur: *passalos* enim græce dicitur *palus*, & *ryn- „ chos* nasus. Cur autem per *palum* dignum significare maluerint, à quibus hoc no- „ men compositum, nescio: cum græce & dicatur *digitus* *actylus*, & possint uti- „ que *Dactylorynchites* multo evidentius nuncupari. In Augustino legebat Aquinas, *Rynchos*: imperiti Librarii expresserunt *Ranchos*. Fuerit etiam typporum mendum.

Ibidem decimus error est *Priscilianistarum*, (& in aliis editionibus *Priscianistarum*,) & etiam *Mathematicorum dicentium*: homines fatalibus stellis obligatos. Mendum utrumque corrigere, quod irrepit pro vero nomine *Priscilianistarum*: quos in *Hispania*, (ait Augustinus Hæresi LXX.) *Priscillianus* instituit. Cur etiam *Mathematici* dicti fuerint, docet ibidem Sanctus Pater: „ Adstruunt etiam (inquiens,) „ fatalibus stellis homines colligatos, ipsamque corpus nostrum secundum duode- „ cim signa cœli esse compositum: sicut hi, qui *Mathematici* vulgo appellantur, „ constituentes in capite Arietem, Taurum in cervice, &c. Ex hoc fonte sua hauriebat Sanctus Thomas. Germanum nomen occurrit Libro III. contra Gentes Capite LXXXV. num. 13. *Priscilianiste* hujusmodi erroris etiam rei fuerunt, ut dicitur in (Augustini) *Libro de Hæresibus*. Ita scilicet in Editione Romana sub Pio V. & Veneta Dominici Nicolini anno 1593. In Indice Petri Bergomasus *Hæresis*, num. 96. dicuntur *Priscianista*: quod est indicio, aut imperitiis Librariis, aut osecantibus Typothetis tributum mendum debere. Præ manibus habeo Venetam *Summe Theologicæ* editionem anni 1501. in qua *Priscilianiste*, non geminata Litera L. occurrunt.

Eodem in loco duodecimus numeratur error: quo implicati referuntur *Texaresochites*, id est *Quartodecimani*, qui dicunt *quartadecima* luna Pascha esse celebrandum, quocumque die septimane occurreret. Quis vocabulum ferat opicum, barbarum, deformatumque? Hæretici appellari debent *Tessaresochites*, id est *Quartodecimani*. Vide Epiphanium Hæresi L. ac Augustinum Hæresi XXIX. Voces hujusmodi compendiaris fortasse notis exaratas minus recte tum legere, tum transcribere poterunt minus periti Librarii. In Catalogo Hæreticorum, quem concinnavit Bernardus Lutzenburgius, edito Coloniae anno 1537. cum mendo bis legitur vox illa, *Tesseresochites*, & *Tesseresochites*. Mendola proprie non est vox, *Quartodecimani*: sed *Quartodecimani* Thomam scripsisse, nullus dubitaverit.

Parte II. de Sacramentis Ecclesiæ inter errores catholicæ fidei dissonos primus recensetur *Solentianorum*, qui baptismum in aqua non recipiunt, sed solum baptismum spirituale. Absonam vocem spongia d. le. Hæretici dicendi sunt *Solentiani*, seu *Hermiani*, ut ait Augustinus Hæresi LIX. ab auctoribus *S. leuco*, vel *Hermia*: qui clementiorum materiam, de qua factus est mundus, non à Deo factam dicunt, sed Deo cœteram. . . . Baptismum in aqua non accipiunt.

Adversus Augustissimum Eucharistiæ Sacramentum secundus error est *Arrodini-*

carum, qui offerunt in Sacramento hoc panem & calicem. Nomen esse *Artozyritarum*, docent Epiphanium Hæresi XLIX. & Augustinus Hæresi XXVIII. Ita vero errantes homines vocatos adnotat Epiphanium num. 2. quod ad celebrandam mysteria sua arton, (panem,) & *tyron* (calicem) adhibent. In *Summa Theologica* III. P. Q. LXXIV. Art. I. vox est *Artozyritarum*: eademque ex *Opusculo*, quod emaculamus, citat Petrus Bergomasus in Indice generali, V. *Hæresis*, num. 55.

Ibidem sequitur tertius error *Catapbrigum*, seu *Preputiatorum*, qui de sanguine infantis, quem de toto ejus corpore minutis puncturam vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, immiscentes eum farina, panemque inde faciunt. Infamæ & crudele facinus tribuit Augustinus de Hæresibus num. 26. hæreticis, quos vocat *Catapbriges*: & num. 27. hæreticis, quos vocat *Peputianos*. Hinc vero corrupta vox *Preputiatorum*. Ab oppido *Pepusa* in *Phrygia*, quem locum præcipue venerabantur, dictos *Peputianos*, admonet Epiphanium Hæresi XLVIII. num. 14. Impia sacra prædicta, quæ ipsi peragebant, refert etiam Damascenus de Hæreticis num. 49. Augustinum legebat, excribebatque Sanctus Thomas: cum eoque affert *Catapbriges*, & *Peputianos* III. P. Q. citata LXXIV. Art. I. Idem momen in *Opusculo*, quo de agimus, legebat Petrus Bergomasus, ut ejus Index idem facit.

Idem recurrit mendum in expositione sexti erroris *Preputiatorum*, qui tantum dant mulieribus principatum, ut Sacerdotio quoque apud eos honorentur. Corrige, & lege, *Peputianorum*. His recentium errorem tribuunt Augustinus loco citato, & Epiphanium Hæresi XLVIII. num. 2. & Damascenus loco jam indicato.

Contra hoc Sacramentum extrema unitionis (verba sunt Sancti Thomæ juxta vulgatas editiones) est error *Eraconitarum*, qui feruntur, suos morientes novo modo quasi redimere per oleum, & balsamum, & aquam, & invocationibus, quas hebræois verbis dicunt super capita eorum. Eadem jam scripserat Augustinus num. XVI. ubi vero nomine *Heracleonite* appellantur ab *Heracleone*. Consule etiam Epiphanium Hæresi XXXVI. num. 2. & Damascenum num. 36.

Contra Sacramentum Ordinis error exponitur *Arrii*, qui dicebat, Presbyterum ab Episcopo non debere discerni. Legendum sine dubio *Arrii*. Apud Augustinum num. LIII. legimus: *Arianos* ab *Aerio* (dictos,) qui cum esset Presbyter, doluisse fertur quod Episcopus non potuit ordinari. . . Dicebat enim, Presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni. Hæc verba legebat Thomas. Consule Epiphanium Hæresi LXXV. ubi Sæcæ Auctor græce scribitur *Arios*, latine scilicet *Arianus*, solutis duabus primis vocalibus, non vero Dyphongi nexu colligatis. Vitium nomen occurrit etiam in *Summa Theologica* 2. 2. Qu. CLXXXIV. Art. VI. ad l. „ Augustinus in Libro de Hæresibus dicit, quod *Ariani* dicebant, Presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni. At in Augustino legebat Aquinas *Arianos*, non *Arrianos*. Quid? quod in Veneta apud Junctas editione anni 1588. legimus *Africanos*. Jam dicit, ejusmodi sphalmatum auctores dici debere Librarios, & Typothetas. Bernardus Lutzenburgius adnotat in Catalogo Hæreticorum: *Arianos* dici, & *Erianos*. Indicat nimirum posterior vox illa, duas primas vocales ab imperitiis instar Dyphongi acceptas fuisse: unde aliqua etiam editiones præstant *Arianos*. Mirum est tot in *Summa Theologica* editionibus, quas curarunt Viri docti, intractatum reperiri mendum: quod primus (ut puto) detulit Joannis Nicolaus. Mistio augetur ex eo, quod ipsi Editores margini apposuerunt *Libri de Hæresibus* ab Augustino elucubrati, quem citat Aquinas, Caput LIII. in quo *Ariani* leguntur, non *Arriani*. At ibidem Augustinus: *Arium* in *Arianorum* hæresim lapsam esse, ac propria quoque cussisse dogmata. Ait etiam Epiphanium Hæresi LXXV. num. 1. *Arium* istum fuisse sæcæ penitus *Arianum*. Hinc fortasse suspicio locum habeat, doctos *Theologicæ Summæ* Editores mutare vocem *Arianorum* moluisse, propterea quod *Ariani*, qui Presbyterum non discernabant ab Episcopo, erant etiam sæcæ *Ariani*. Hoc sensu vox *Arianorum* utcumque sustineri potest: at vox *Arrii* aut *Arrii*, cui prædictus error in *Opusculo* tribuitur, ratione vindicari nulla potest.

II. Jam patet vero *Opusculi* menda non Aquinati, sed Librariis, ac etiam Ty-



pothetis tribui debere. Argumentum sequitur peremptorium ex collatione Codicis Mss. in quo vel indicata spha[m]mata non extant; vel si menda sint, eo modo scripta inveniuntur, ut veram indicent lectionem, ac Librarii culpam sine dubio prodant. Verussum chartaceum parvum Codicem Mss. servat Veneta nostra Sanctorum Joannis, & Pauli Bibliotheca, in quo nonnulla continentur *Sancti Thomæ Opuscula*, aliorum Opusculis immixta. Codicem ministravit Humanissimus Dominicus Maria Berardellus, Bibliothecæ præfectus. Ipsum ambo ad examen vocavimus, ac diligenter contulimus: licuitque deprehendere, Codicis ejusdem vocem corrigi nonnulla, quæ in Editione irreperunt, menda posse: eademque demum ad imperitiam Librarii sine dubio pertinere.

Deformi *Atropomorphitarum* vocabulo Codex caret. Prima manu scriptum erat, *Antropophetarum*, alias *Antropomorphitarum*: at superinducto calamo vox prior exarata legitur hoc modo, *Antropophetarum*. Nemo non videt, in Codice qui excribatur, compendio quodam verum nomen *Anthropomorphitarum* scriptum fuisse: notamque compendiarum non intelligentes, voces deformes exarasse Librarios. Genuinum nomen Codicis nostri Librario notum erat: unde scripsit, alias *Antropomorphitarum*.

*Passalonitæ*, qui in Editionibus occurrunt, in Codice vocantur *Passalorinche* sine dubio, *Passalorynchite*. Editiones habent, *Ranchos, nasus*: habet Codex, *Rynchos (Rynchos) nasus*; uti recte post Augustinum scripserat Aquinas. At vero in hoc Articulo quarto alia sunt Librarii menda: scilicet *Therintibi pro Cerintbo*, & *Credonis pro Cerdons*. Aliquæ editiones præstant *Cendonem*.

Pro voce *Aristianistarum*, seu *Priscianistarum* legimus in Codice nomen *Pisilianistarum*: quod utique nomen est *Priscillianistarum*. Sequitur autem enormius in eodem Codice, quam in Editionibus, mendum in Hæreticis, qui scribuntur *Tevaratobita*, idest *quarta decima anni*. Certum sit, compertumque, ejusmodi spha[m]mata ad imperitis Librarios pertinere.

*Solentiani*, idest *Seleuciani* prætermisi sunt in Codice, in quo sic legimus: *Primum (error) quidem eorum est, qui baptismum in aqua non recipiunt*. Pro mendosa voce *Arrodinitarum* legitur alia mendosa *Artodinarum*. Primæ litteræ genuinum indicant nomen *Artotyritarum*.

Editiones bis habent *Præputiatis* hæreticos, *Cataphrygibus* junctos. Codex primo loco *Præputiatis* offert: loco altero *Pepulianos*, idest *Pepuzianos*; quæ germana vox est. Alia sunt in Codice spha[m]mata ibidem: *Aquinorum pro Aquariis*, & *Oppistarum pro Opbitis*. Errant denique Editiones in voce *Eraconitarum*: sed habet Codex *Eraconitas*, idest *Heraconitas*. Uti vero in Editionibus, ita in Codice legitur *error Arrii*, qui ad *Arrium* pertinet. Jamvero demonstratum puto, menda ejusmodi ex calamo peritissimi Thomæ excidisse nunquam: eademque aut imperitis, aut oscitantibus Librariis, ac etiam Typothetis imputari debere. De imperitia Thomæ suspicari, imperitissimum & insanissimum foret.

## INDEX

QUÆSTIONUM, ET ARTICULORUM  
quæ in hoc volumine continentur.

## SUPPLEMENTI

3 utrum animæ separatæ contritentur de peccatis.

## TERTIÆ PARTIS

## SUMMÆ THEOLOGICÆ

## QUÆSTIO PRIMA.

De partibus penitentiæ in speciali, & primo de contritione.

- 1 Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptis cum proposito confitendi.
- 2 utrum sit actus virtutis.
- 3 utrum attritio possit fieri contritio.

## QUÆSTIO II.

De obiectis contritionis.

- 1 utrum homo debeat conteri de peccatis, & non solum de culpa.
- 2 utrum contritio esse debeat de originali.
- 3 utrum de omni actuali commisso.
- 4 utrum de omni peccato actuali committendo.
- 5 utrum de peccato alieno.
- 6 utrum de singulis peccatis mortalibus.

## QUÆSTIO III.

De quantitate contritionis.

- 1 utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura.
- 2 utrum possit esse nimis magnus dolor.
- 3 utrum possit esse major dolor de uno peccato quam de alio.

## QUÆSTIO IV.

De tempore contritionis.

- 1 utrum tota ista vita sit tempus contritionis.
  - 2 utrum expediat continue conteri de peccato.
- S. Thomæ Oper. Tom. VI.

## QUÆSTIO V.

De effectu contritionis.

- 1 utrum remissio peccatorum sit effectus contritionis.
- 2 utrum contritio possit totaliter auferre reatum peccati.
- 3 utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

## QUÆSTIO VI.

De confessione, & ejus necessitate.

- 1 utrum confessio sit necessaria ad salutem.
- 2 utrum sit de jure naturali.
- 3 utrum omnes teneantur ad confessionem.
- 4 utrum quis possit confiteri peccatum, quod non habet.
- 5 utrum teneamur statim confiteri peccatum.
- 6 utrum possit cum aliquo dispensari, ne homini confiteatur.

## QUÆSTIO VII.

De confessionis quidditate.

- 1 utrum Augustinus convenienter confessionem definiat, quod confessio est, per quam morbus latens eum spe veniæ aperitur.
- 2 utrum confessio sit actus virtutis.
- 3 utrum sit actus virtutis penitentiæ.



pothetis tribui debere. Argumentum sequitur peremptorium ex collatione Codicis Mss. in quo vel indicata spha[m]mata non extant; vel si menda sint, eo modo scripta inveniuntur, ut veram indicent lectionem, ac Librarii culpam sine dubio prodant. Verussum chartaceum parvum Codicem Mss. servat Veneta nostra Sanctorum Joannis, & Pauli Bibliotheca, in quo nonnulla continentur *Sancti Thomæ Opuscula*, aliorum Opusculis immixta. Codicem ministravit Humanissimus Dominicus Maria Berardellus, Bibliothecæ præfectus. Ipsum ambo ad examen vocavimus, ac diligenter contulimus: licuitque deprehendere, Codicis ejusdem vocem corrigi nonnulla, quæ in Editione irreperunt, menda posse: eademque demum ad imperitiam Librarii sine dubio pertinere.

Deformi *Atropomorphitarum* vocabulo Codex caret. Prima manu scriptum erat, *Antropophetarum*, alias *Antropomorphitarum*: at superinducto calamo vox prior exarata legitur hoc modo, *Antropophetarum*. Nemo non videt, in Codice qui exscribatur, compendio quodam verum nomen *Anthropomorphitarum* scriptum fuisse: notamque compendiarum non intelligentes, voces deformes exarasse Librarios. Genuinum nomen Codicis nostri Librario notum erat: unde scripsit, alias *Antropomorphitarum*.

*Passalonitæ*, qui in Editionibus occurrunt, in Codice vocantur *Passalorinche*: sine dubio, *Passalorynchite*. Editiones habent, *Ranchos, nasus*: habet Codex, *Rynchos (Rynchos) nasus*; uti recte post Augustinum scripserat Aquinas. At vero in hoc Articulo quarto alia sunt Librarii menda: scilicet *Therintibi pro Cerintbo*, & *Credonis pro Cerdons*. Aliquæ editiones præstant *Cendonem*.

Pro voce *Aristianistarum*, seu *Priscianistarum* legimus in Codice nomen *Pisilianistarum*: quod utique nomen est *Priscillianistarum*. Sequitur autem enormius in eodem Codice, quam in Editionibus, mendum in Hæreticis, qui scribuntur *Tevratobobita*, idest *quarta decima anni*. Certum fit, compertumque, ejusmodi spha[m]mata ad imperitis Librarios pertinere.

*Solentiani*, idest *Seleuciani* prætermissi sunt in Codice, in quo sic legimus: *Primum (error) quidem eorum est, qui baptismum in aqua non recipiunt*. Pro mendosa voce *Arrodinitarum* legitur alia mendosa *Artodinarum*. Primæ litteræ genuinum indicant nomen *Artotyritarum*.

Editiones bis habent *Præputiatis* hæreticos, *Cataphrygibus* junctos. Codex primo loco *Præputiatis* offert: loco altero *Pepulianos*, idest *Pepuzianos*; quæ germana vox est. Alia sunt in Codice spha[m]mata ibidem: *Aquinorum* pro *Aquariis*, & *Oppistarum* pro *Opbitis*. Errant denique Editiones in voce *Eraconitarum*: sed habet Codex *Eraconitas*, idest *Heraconitas*. Uti vero in Editionibus, ita in Codice legitur *error Arrii*, qui ad *Arrium* pertinet. Jamvero demonstratum puto, menda ejusmodi ex calamo peritissimi Thomæ excidisse nunquam: eademque aut imperitis, aut oscitantibus Librariis, ac etiam Typothetis imputari debere. De imperitia Thomæ suspicari, imperitissimum & insanissimum foret.

## INDEX

QUÆSTIONUM, ET ARTICULORUM  
quæ in hoc volumine continentur.

## SUPPLEMENTI

3 utrum animæ separatæ contritentur de peccatis.

## TERTIÆ PARTIS

## SUMMÆ THEOLOGICÆ

## QUÆSTIO PRIMA.

De partibus penitentiæ in speciali, &amp; primo de contritione.

- 1 Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptis cum proposito confitendi.
- 2 utrum sit actus virtutis.
- 3 utrum attritio possit fieri contritio.

## QUÆSTIO II.

De objectis contritionis.

- 1 utrum homo debeat conteri de peccatis, & non solum de culpa.
- 2 utrum contritio esse debeat de originali.
- 3 utrum de omni actuali commisso.
- 4 utrum de omni peccato actuali committendo.
- 5 utrum de peccato alieno.
- 6 utrum de singulis peccatis mortalibus.

## QUÆSTIO III.

De quantitate contritionis.

- 1 utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura.
- 2 utrum possit esse nimis magnus dolor.
- 3 utrum possit esse major dolor de uno peccato quam de alio.

## QUÆSTIO IV.

De tempore contritionis.

- 1 utrum tota ista vita sit tempus contritionis.
  - 2 utrum expediat continue conteri de peccato.
- S. Thomæ Oper. Tom. VI.

## QUÆSTIO V.

De effectu contritionis.

- 1 utrum remissio peccatorum sit effectus contritionis.
- 2 utrum contritio possit totaliter auferre reatum peccati.
- 3 utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

## QUÆSTIO VI.

De confessione, &amp; ejus necessitate.

- 1 utrum confessio sit necessaria ad salutem.
- 2 utrum sit de jure naturali.
- 3 utrum omnes teneantur ad confessionem.
- 4 utrum quis possit confiteri peccatum, quod non habet.
- 5 utrum teneamur statim confiteri peccatum.
- 6 utrum possit cum aliquo dispensari, ne homini confiteatur.

## QUÆSTIO VII.

De confessionis quidditate.

- 1 utrum Augustinus convenienter confessionem definiat, quod confessio est, per quam morbus latens eum spe veniæ aperitur.
- 2 utrum confessio sit actus virtutis.
- 3 utrum sit actus virtutis penitentiæ.



## QUÆSTIO VIII.

*De ministro confessionis.*

- 1 utrum sit necessarium confiteri sacerdoti.
- 2 utrum liceat in aliquo casu alteri confiteri quam sacerdoti.
- 3 utrum aliquis non sacerdos possit audire in confessione peccata venialia extra casum necessitatis.
- 4 utrum sit necessarium confiteri proprio sacerdoti.
- 5 utrum possit aliquis alteri sacerdoti confiteri quam proprio, ex privilegio, vel mandato superioris.
- 6 utrum moriens possit absolvi à quolibet sacerdote.
- 7 utrum poena temporalis taxetur secundum quantitatem culpæ.

## QUÆSTIO IX.

*De qualitate confessionis.*

- 1 utrum confessio possit esse informis.
- 2 utrum oporteat confessionem integram esse.
- 3 utrum quis possit per alium, vel per scriptum confiteri.
- 4 utrum illæ sexdecim conditiones quæ assignantur à magistris, requirantur in confessione.

## QUÆSTIO X.

*De effectu confessionis.*

- 1 utrum confessio liberet à morte peccati.
- 2 utrum liberet aliquo modo à poena.
- 3 utrum aperiat paradysum.
- 4 utrum tribuat spem salutis.
- 5 utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

## QUÆSTIO XI.

*De sigillo confessionis.*

- 1 utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quæ sunt sub sigillo confessionis.
- 2 utrum sigillum confessionis se extendat ad alia, quam quæ habita sunt in confessione.
- 3 utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat.

- 4 utrum sacerdos possit revelare confessionem de licentia consentientis.
- 5 utrum teneatur celare ea quæ etiam aliter novit.

## QUÆSTIO XII.

*De satisfactione, & ejus quidditate.*

- 1 utrum satisfactio sit virtus, vel actus virtutis.
- 2 utrum sit actus justitiæ.
- 3 utrum definitio satisfactionis convenienter assignetur ab Augustino.

## QUÆSTIO XIII.

*De satisfactionis possibilitate.*

- 1 utrum homo possit satisfacere Deo.
- 2 utrum unus pro alio possit satisfacere.

## QUÆSTIO XIV.

*De qualitate satisfactionis.*

- 1 utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere.
- 2 utrum possit satisfacere existens extra caritatem de peccatis aliis sibi prius dimissis.
- 3 utrum homini, postquam habuerit caritatem, satisfactio precedens incipiat valere.
- 4 utrum opera satisfactoria extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria.
- 5 utrum valeant ad mitigationem poenæ infernalis.

## QUÆSTIO XV.

*De his, per quæ fit satisfactio.*

- 1 utrum oporteat fieri satisfactionem per opera poenalia.
- 2 utrum flagella quibus punimur à Deo in hac vita, sint satisfactoria.
- 3 utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria.

## QUÆSTIO XVI.

*De suscipientibus hoc sacramentum.*

- 1 utrum poenitentia possit esse in innocentibus.
- 2 utrum in Sanctis qui sunt in gloria.
- 3 utrum in Angelis bonis, vel malis.

QUÆST.

## QUÆSTIO XVII.

*De potestate clavium.*

- 1 utrum claves debeant esse in Ecclesia.
- 2 utrum clavis sit potestas ligandi, ac solvendi.
- 3 utrum sint duæ, vel una tantum.

## QUÆSTIO XVIII.

*De effectu clavium.*

- 1 utrum potestas clavium se extendat ad culpæ remissionem.
- 2 utrum se extendat ad remissionem poenæ.
- 3 utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare.
- 4 utrum sacerdos possit ligare, & solvere secundum proprium arbitrium.

## QUÆSTIO XIX.

*De ministris clavium.*

- 1 utrum sacerdos legalis claves habeat.
- 2 utrum Christus claves habuerit.
- 3 utrum soli sacerdotes claves habeant.
- 4 utrum sancti viri non sacerdotes claves habeant, vel usum.
- 5 utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem.
- 6 utrum schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi, degradati habeant usum clavium.

## QUÆSTIO XX.

*De his in quos usus clavium exerceri potest.*

- 1 utrum sacerdos possit uti clave, quam habet, in quolibet hominem.
- 2 utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere.
- 3 utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

## QUÆSTIO XXI.

*De excommunicatione.*

- 1 utrum convenienter definiatur excommunicatio.

S. Thom. Oper. Tom. VI.

- 2 utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare.

- 3 utrum aliquis sit excommunicandus pro aliquo damno temporalis.
- 4 utrum excommunicatio injuste lata aliquem habeat effectum.

## QUÆSTIO XXII.

*De his qui possunt excommunicare, & excommunicari.*

- 1 utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.
- 2 utrum non sacerdos possit excommunicare.
- 3 utrum excommunicatus, vel suspensus possit excommunicare.
- 4 utrum aliquis seipsum, vel æqualem, vel superiorem possit excommunicare.
- 5 utrum aliqua communitas possit excommunicari.
- 6 utrum semel excommunicatus possit iterum excommunicari.

## QUÆSTIO XXIII.

*De participatione cum excommunicatis.*

- 1 utrum liceat excommunicato communicare in puris corporalibus.
- 2 utrum participans excommunicato sit excommunicatus.
- 3 utrum participare excommunicato in casibus non concessis sit semper peccatum mortale.

## QUÆSTIO XXIV.

*De absolute ab excommunicatione.*

- 1 utrum quilibet sacerdos possit suum subditum absolvere ab excommunicatione.
- 2 utrum aliquis invictus possit absolvi.
- 3 utrum possit absolvi ab una excommunicatione, & non ab alia.



## QUÆSTO XXV.

*De indulgentiâ.*

- 1 utrum per indulgentias possit aliquid remitti de poena satisfactoria.
- 2 utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum sonant.
- 3 utrum sit indulgentia facienda pro temporali subsidio.

## QUÆSTIO XXVI.

*De his qui possunt indulgentias facere.*

- 1 utrum sacerdos parochialis possit indulgentias facere.
- 2 utrum diaconus, vel non sacerdos possit indulgentias facere.
- 3 utrum Episcopus possit indulgentias facere.
- 4 utrum existens in peccato mortali possit indulgentias facere.

## QUÆSTIO XXVII.

*De his quibus valent indulgentiæ.*

- 1 utrum indulgentiæ valeant existentibus in peccato mortali.
- 2 utrum valeant religiosis.
- 3 utrum valeant illis qui non faciunt id pro quo dantur.
- 4 utrum valeant illis qui dant.

## QUÆSTIO XXVIII.

*De solemnibus ritibus poenitentiae.*

- 1 utrum aliqua poenitentia possit publicari, vel solemnizari.
- 2 utrum solemnibus ritibus poenitentia possit iterari.
- 3 utrum publica poenitentia sit imponenda.

## QUÆSTIO XXIX.

*De sacramento extremae unctio-*

- 1 utrum extrema unctio sit sacramentum.
- 2 utrum sit unum sacramentum.
- 3 utrum hoc sacramentum sit à Christo institutum.
- 4 utrum oleum olivæ sit conveniens materia huius sacramenti.

5 utrum oporteat oleum esse consecratum.

6 utrum materia huius sacramenti debeat per Episcopum consecrari.

7 utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.

8 utrum forma huius sacramenti debeat profertur per orationem deprecativam.

9 utrum prædicta oratio sit competens forma huius sacramenti.

## QUÆSTIO XXX.

*De effectu huius sacramenti.*

1 utrum extrema unctio valeat ad remissionem omnium peccatorum.

2 utrum sanitas corporalis sit effectus huius sacramenti.

3 utrum hoc sacramentum imprimat characterem.

## QUÆSTIO XXXI.

*De ministro huius sacramenti.*

1 utrum laicus possit conferre hoc sacramentum.

2 utrum diaconus.

3 utrum solus Episcopus.

## QUÆSTIO XXXII.

*Quibus hoc sacramentum conferri debet & in qua parte.*

1 utrum hoc sacramentum debeat conferri sanis.

2 utrum in qualibet infirmitate.

3 utrum furiosis, & amentibus.

4 utrum pueris.

5 utrum totum corpus debeat inungi.

6 utrum convenienter determinentur partes in quibus inungitur.

7 utrum mutilati in prædictis partibus tantum inungi debeant.

## QUÆSTIO XXXIII.

*De iteratione huius sacramenti.*

1 utrum hoc sacramentum debeat iterari.

2 utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

## QUÆSTIO XXXIV.

*De sacramento ordinis.*

1 utrum ordo in Ecclesia esse debeat.

2 utrum convenienter definiatur.

3 utrum sit sacramentum.

4 utrum eius forma convenienter exprimitur.

5 utrum hoc sacramentum materiam habeat.

## QUÆSTIO XXXV.

*De effectu huius sacramenti.*

1 utrum in sacramento ordinis gratia gratum faciens conferatur.

2 utrum imprimatur character.

3 utrum sacramentum ordinis supponat characterem baptismalem.

4 utrum præsupponat characterem confirmationis.

5 utrum character unius ordinis præsupponat characterem alterius.

## QUÆSTIO XXXVI.

*De qualitate suscipientium.*

1 utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitæ.

2 utrum requiratur scientia totius Scripturæ.

3 utrum ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur.

4 utrum promovens ad ordines indignum peccet.

5 utrum in peccato existens possit sine peccato uti ordine suscepto.

## QUÆSTIO XXXVII.

*De distinctione ordinum.*

1 utrum ordo debeat in plures distingui.

2 quot sint ordines.

3 utrum debeant distingui per sacros, & non sacros.

4 utrum actus ordinum convenienter assignentur.

5 quando ordinum characteres imprimantur.

## QUÆSTIO XXXVIII.

*De conferentibus hoc sacramentum.*

1 utrum solus Episcopus possit hoc sacramentum conferre.

2 utrum hæreticus, vel quicumque ab Ecclesia præcisus possit hoc sacramentum conferre.

## QUÆSTIO XXXIX.

*De impedimentis huius sacramenti.*

1 utrum sexus foemineus impediatur huius sacramenti susceptionem.

2 utrum carentia usus rationis.

3 utrum servitus.

4 utrum homicidium.

5 utrum illegitima natiuitas.

6 utrum defectus membrorum.

## QUÆSTIO XL.

*De his quæ annexæ sunt sacramento ordinis.*

1 utrum ordinati debeant habere coronam rasuram.

2 utrum corona sit ordo.

3 utrum per acceptionem coronæ abrenuntiet aliquis bonis corporalibus.

4 utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse potestas episcopalis.

5 utrum episcopatus sit ordo.

6 utrum supra Episcopos sit alia superior potestas.

7 utrum vestes ministrorum sint convenienter instituta.

## QUÆSTIO XLI.

*De sacramento matrimonii.*

1 utrum matrimonium sit de iure naturali.

2 utrum eadæ sub præcepto.

3 utrum eius actus sit licitus.

4 utrum possit esse meritorius.

## QUÆSTIO XLII.

*De matrimonio in quantum est sacramentum.*

1 utrum sit sacramentum.

2 utrum debuisset institui ante peccatum.

3 utrum conferat gratiam.

4 utrum carnalis copula sit de integritate matrimonii.



## QUÆSTIO XLIII.

*De matrimonio quantum ad sponsalia.*

- 1 quid sint sponsalia.
- 2 qui possint contrahere sponsalia.
- 3 utrum sponsalia dirimi possint.

## QUÆSTIO XLIV.

*De matrimonii definitione.*

- 1 utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.
- 2 utrum convenienter nominetur.
- 3 utrum convenienter definiatur.

## QUÆSTIO XLV.

*De consensu matrimonii.*

- 1 utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.
- 2 utrum oporteat consensum exprimere per verba.
- 3 utrum consensus per verba de futuro faciat matrimonium.
- 4 utrum consensus etiam per verba expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.
- 5 utrum consensus in occulto factus per verba de presenti faciat matrimonium.

## QUÆSTIO XLVI.

*De consensu, cui advenit iuramentum, vel copula carnalis.*

- 1 utrum iuramentum consensui per verba de futuro expresso adjunctum faciat matrimonium.
- 2 utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

## QUÆSTIO XLVII.

*De consensu coactio.*

- 1 utrum aliquis consensus possit esse coactus.
- 2 utrum aliqua coactio cadat in constantem virum.
- 3 utrum consensus coactus tollat matrimonium.
- 4 utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis.
- 5 utrum consensus conditionatus faciat matrimonium.

- 6 utrum aliquis possit cogi à patre ad faciendum matrimonium.

## QUÆSTIO XLVIII.

*De objecto consensus.*

- 1 utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.
- 2 utrum consensus propter aliquam causam inhonestam faciat matrimonium.

## QUÆSTIO XLIX.

*De bonis matrimonii.*

- 1 utrum debeat habere aliqua bona quibus excusetur.
- 2 utrum sufficienter bona illa assignentur.
- 3 utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona.
- 4 utrum actus matrimonii per prædicta bona à peccato excusetur.
- 5 utrum sine eis aliquando excusari possit.
- 6 utrum quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

## QUÆSTIO L.

*De impedimentis matrimonii in generali.*

- 1 utrum in matrimonio possint esse aliqua impedimenta.

## QUÆSTIO LI.

*De impedimento erroris.*

- 1 utrum error de sui natura matrimonium impediat.
- 2 utrum omnis error.

## QUÆSTIO LII.

*De impedimento conditionis servitutis.*

- 1 utrum conditio servitutis impediat matrimonium.
- 2 utrum servus sine consensu domini sui possit matrimonium contrahere.
- 3 utrum aliquis possit se servum facere, postquam uxoratus est, sine consensu uxoris.
- 4 utrum nati debeant sequi conditionem patris, vel matris.

QUÆS.

## QUÆSTIO LIII.

*De impedimento voti, & ordinis.*

- 1 utrum votum simplex dirimat matrimonium.
- 2 utrum votum solemne.
- 3 utrum sacer ordo impediat matrimonium.
- 4 utrum post matrimonium possit aliquis ordines suscipere.

## QUÆSTIO LIV.

*De impedimento consanguinitatis.*

- 1 utrum consanguinitas convenienter definiatur.
- 2 utrum convenienter distinguatur per gradus, & lineas.
- 3 utrum de jure naturali matrimonium convenienter impediat per aliquos gradus.
- 4 utrum gradus matrimonium impediens possint per Ecclesiam taxari.

## QUÆSTIO LV.

*De impedimento affinitatis.*

- 1 utrum affinitas ex matrimonio causetur.
- 2 utrum maneat post mortem viri, vel uxoris.
- 3 utrum causetur ex illicito concubitu.
- 4 utrum ex sponsalibus.
- 5 utrum affinitas sit causa affinitatis.
- 6 utrum affinitas impediat matrimonium.
- 7 utrum habeat per seipsam gradus.
- 8 utrum gradus affinitatis extendantur, sicut gradus consanguinitatis.
- 9 utrum matrimonium, quod est inter consanguineos, & affines, sit semper per divortium dirimendum.
- 10 utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis.
- 11 utrum in tali casu sit procedendum per testes.

## QUÆSTIO LVI.

*De impedimento cognationis spiritualis.*

- 1 utrum cognatio spiritualis impediat matrimonium.
- 2 ex qua causa contrahatur.

- 3 utrum transeat à viro in uxorem.
- 4 utrum transeat ad filios carnales patris spiritualis.

## QUÆSTIO LVII.

*De cognatione legali, qua est per adoptionem.*

- 1 quid sit adoptio.
- 2 utrum ex ea aliquid vinculum contrahatur matrimonium impediens.
- 3 inter quas personas contrahatur.

## QUÆSTIO LVIII.

*De impedimento frigiditatis, maleficii, furie, & amentia.*

- 1 utrum frigiditas matrimonium impediat.
- 2 utrum maleficium.
- 3 utrum furia, vel amentia.
- 4 utrum incestus.
- 5 utrum defectus ætatis.

## QUÆSTIO LIX.

*De disparitate cultus, qua matrimonium impedit.*

- 1 utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.
- 2 utrum inter infideles possit esse matrimonium.
- 3 utrum alter conjugum ad fidem conversus possit commorari cum infideli nolente converti.
- 4 utrum fidelis possit infidelem relinquere.
- 5 utrum eo dimisso possit aliam ducere.
- 6 utrum propter alia peccata possit homo relinquere uxorem, sicut propter infidelitatem.

## QUÆSTIO LX.

*De uxoricidio.*

- 1 utrum in aliquo casu liceat occidere uxorem.
- 2 utrum uxoricidium impediat matrimonium.

QUÆS.



## QUÆSTIO LXI.

*De impedimento matrimonii, quod est votum solemne.*

- 1 utrum alter conjugum, altero invito, possit post carnalem copulam religionem intrare.
- 2 utrum ante copulam carnalem possit intrare.
- 3 utrum altero intrante, alter possit alteri nubere.

## QUÆSTIO LXII.

*De impedimento, quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio.*

- 1 utrum liceat viro uxorem dimittere causa fornicationis.
- 2 utrum ad hoc teneatur.
- 3 utrum proprio iudicio eam dimittere possit.
- 4 utrum vir, & uxor sint æqualis conditionis.
- 5 utrum post divortium debeant remanere inuicem.
- 6 utrum post divortium possint reconciliari.

## QUÆSTIO LXIII.

*De secundæ nuptiis.*

- 1 utrum secundæ nuptiæ sint licitæ.
- 2 utrum sint sacramentales.

## QUÆSTIO LXIV.

*De annexis matrimonio, & debiti redditione.*

- 1 utrum alter conjugum teneatur alteri conjugum debitum reddere.
- 2 utrum aliquando debeat reddere non poscenti.
- 3 utrum vir, & uxor in hoc sint æquales.
- 4 utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditi debiti impediatur.
- 5 utrum impediatur debiti petitionem.
- 6 utrum petens tempore sacro peccet mortaliter.
- 7 utrum reddere teneatur tempore festivo.

## QUÆSTIO LXV.

*De bigamia.*

- 1 utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ.
- 2 utrum aliquando fuerit licitum.
- 3 utrum habere concubinam sit contra legem naturæ.
- 4 utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.
- 5 utrum aliquando fuerit licitum habere concubinam.

## QUÆSTIO LXVI.

*De bigamia, & irregularitate ex ea contrahata.*

- 1 utrum illi bigamiæ, quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuerit sit annexa irregularitas.
- 2 utrum qui duas uxores habuerit simul, vel successive, irregularitatem contrahat.
- 3 utrum qui non accepit virginem, contrahat irregularitatem.
- 4 utrum bigamia per baptismum solvatur.
- 5 utrum cum bigamo liceat dispensare.

## QUÆSTIO LXVII.

*De libello repudiij.*

- 1 utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ.
- 2 utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem.
- 3 utrum sub lege Moysei fuerit licitum.
- 4 utrum liceat uxorem repudiare, & alteram accipere.
- 5 utrum liceat uxorem repudiatam iterum ducere.
- 6 utrum causa repudiij fuerit odium uxoris.
- 7 utrum omnes cause repudiij debuerint scribi in libello.

## QUÆSTIO LXVIII.

*De filiis illegitimè natis.*

- 1 utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.
- 2 utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare.
- 3 utrum possint legitimi.

QUÆS.

## QUÆSTIO LXIX.

*De his que spectant ad resurrectionem, & primo de loco animarum post mortem.*

- 1 utrum animabus defunctorum assignentur receptacula.
- 2 utrum statim post mortem deducantur ad cælum, vel ad infernum.
- 3 utrum existentes in paradiso, vel in inferno egredi valeant.
- 4 utrum idem sit sinus Abrahæ, & limbus.
- 5 utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum.
- 6 utrum limbus puerorum sit idem quod limbus patrum.
- 7 utrum debeant tot receptacula distingu.

## QUÆSTIO LXX.

*De qualitate anime exeuntis à corpore, & poena ei iniuncta ab igne corporeo.*

- 1 utrum in anima separata remaneant potentie sensitivæ.
- 2 utrum in ea remaneant actus dictarum potentiarum.
- 3 utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

## QUÆSTIO LXXI.

*De suffragiis mortuorum.*

- 1 utrum suffragia facta per unum profint alteri.
  - 2 utrum mortui juvari possint ex operibus vivorum.
  - 3 utrum suffragia facta per peccatores mortuis profint.
  - 4 utrum facientibus profint.
  - 5 utrum profint existentibus in inferno.
  - 6 utrum profint existentibus in purgatorio.
  - 7 utrum pueris existentibus in limbo.
  - 8 utrum aliquo modo existentibus in patria.
  - 9 utrum oratio, Missa, & elemosyna profint.
  - 10 utrum indulgentiæ mortuis profint.
  - 11 utrum cultus exequiarum eis profint.
  - 12 utrum suffragia magis profint eis pro quibus fiunt, quam aliis.
- S. Thom. Oper. Tom. VI.*

- 13 utrum facta pro multis tantum valeant ac si facta essent pro uno.
- 14 utrum tantum illis pro quibus non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt.

## QUÆSTIO LXXII.

*De oratione respectu Sanctorum qui sunt in patria.*

- 1 utrum orationes nostræ cognoscantur à Sanctis.
- 1 utrum Sanctos interpellare debeamus.
- 3 utrum semper exaudiantur, effulsis pro nobis orationibus.

## QUÆSTIO LXXIII.

*De signis que iudicium præcedent.*

- 1 utrum iudicium præcedent aliqua signa.
- 2 utrum secundum veritatem Sol, & Luna obscurari debeant.
- 3 utrum virtutes cælorum movebuntur.

## QUÆSTIO LXXIV.

*De igne ultime conflagrationis.*

- 1 utrum aliqua mundi purgatio sit futura.
- 2 utrum per ignem futura sit.
- 3 utrum ille ignis sit idem specie cum igne elementari.
- 4 utrum sit superiores calos purgaturus.
- 5 utrum elementa sit consumpturus.
- 6 utrum omnia elementa sit purgaturus.
- 7 utrum præcedat iudicium, vel sequatur.
- 8 utrum per illum ignem consumendi sint homines.
- 9 utrum ille ignis reprobos involvet.

## QUÆSTIO LXXV.

*De resurrectione.*

- 1 utrum resurrectio corporum sit futura.
- 2 utrum sit omnium generaliter.
- 3 utrum sit naturalis, vel miraculosa.

## QUÆSTIO LXXVI.

*De causa resurrectionis.*

- 1 utrum resurrectio Christi sit causa nostre resurrectionis.
- 2 utrum vox tubæ.
- 3 utrum Angeli.

QUÆS.



QUÆSTIO LXXVII.

- De tempore, & modo resurrectionis.*  
 1 utrum tempus resurrectionis debeat differri usque in finem sæculi.  
 2 utrum tempus illud sit occultum.  
 3 utrum fiet noctis tempore.  
 4 utrum resurrectio sit futura subito, an successive.

QUÆSTIO LXXVIII.

- De termino resurrectionis.*  
 1 utrum mors sit terminus à quo resurrectionis in omnibus.  
 2 utrum cineres, vel pulveres.  
 3 utrum illi cineres habeant naturalem inclinationem ad animam.

QUÆSTIO LXXIX.

- De conditionibus resurgentium, & primo de eorum identitate.*  
 1 utrum corpus resurgat idem numero.  
 2 utrum idem numero homo.  
 3 utrum oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus prius erant, reverti.

QUÆSTIO LXXX.

- De integritate corporum resurgentium.*  
 1 utrum omnia membra corporis in ipso resurgant.  
 2 utrum capilli, & ungues.  
 3 utrum humores.  
 4 utrum illud quod fuit de veritate humane nature.  
 5 utrum quicquid fuit materialiter in corpore.

QUÆSTIO LXXXI.

- De qualitate resurgentium.*  
 1 utrum omnes resurgent in eadem ætate.  
 2 utrum in æquali statura.  
 3 utrum in eodem sexu.  
 4 utrum in vita animali.

QUÆSTIO LXXXII.

- De conditionibus beatorum resurgentium.*  
 1 utrum sancti resurgant quoad corpora impassibiles.

- 2 utrum æqualis impassibilitas erit in omnibus.  
 3 utrum illa impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.  
 4 utrum sint in eis omnes sensus in actu.

QUÆSTIO LXXXIII.

- De subtilitate corporum beatorum.*  
 1 utrum subtilitas sit proprietas corporum beatorum.  
 2 utrum ratione hujus subtilitatis possit corpus gloriosum esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.  
 3 utrum per miraculum duo corpora possint esse in eodem loco simul.  
 4 utrum duo corpora gloriosa possint esse simul in eodem loco.  
 5 utrum corpus gloriosum æqualem sibi requirat locum.  
 6 utrum corpus gloriosum sit palpabile.

QUÆSTIO LXXXIV.

- De agilitate corporum beatorum.*  
 1 utrum corpora gloriosa sint futura agilia.  
 2 utrum movebuntur.  
 3 utrum movebuntur in instanti.

QUÆSTIO LXXXV.

- De claritate corporum beatorum.*  
 1 utrum claritas inerit corporibus gloriosis.  
 2 utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso.  
 3 utrum corpus gloriosum videri poterit à corpore non glorioso.

QUÆSTIO LXXXVI.

- De conditionibus corporum damnatorum resurgentium.*  
 1 utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.  
 2 utrum eorum corpora erunt incorruptibilia.  
 3 utrum erunt impassibilia.

QUÆST.

QUÆSTIO LXXXVII.

- De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum, & demeritorum.*  
 1 utrum cognoscat quilibet homo in judicio peccata sua.  
 2 utrum quilibet possit legere conscientiam alterius.  
 3 utrum omnia merita, & demerita uno intuitu quis videre poterit.

QUÆSTIO LXXXVIII.

- De judicio generali, tempore, & loco, in quo fiet.*  
 1 utrum generale judicium sit futurum.  
 2 utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem.  
 3 utrum fiet tempore ignoto.  
 4 utrum fiet in valle Josaphat.

QUÆSTIO LXXXIX.

- De judicantibus, & judicandis in judicio generali.*  
 1 utrum aliqui homines judicaturi sint cum Christo.  
 2 utrum voluntarie paupertati respondeat judicialia potestas.  
 3 utrum Angeli sint judicaturi.  
 4 utrum demones exequentur sententiam judicis.  
 5 utrum omnes homines appareant in judicio.  
 6 utrum boni sint judicandi.  
 7 utrum mali.  
 8 utrum Angeli.

QUÆSTIO XC.

- De forma judicis venientis ad judicium.*  
 1 utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus.  
 2 utrum in forma humanitatis gloriosa apparebit.  
 3 utrum Divinitas possit à malis sine gaudio videri.

QUÆSTIO XCI.

- De qualitate mundi post judicium.*  
 1 utrum innovatio mundi sit futura.

- 2 utrum motus corporum caelestium cessabit.  
 3 utrum corpora caelestia tunc magis fulgebunt.  
 4 utrum elementa majorem claritatem recipient.  
 5 utrum animalia, & plantæ remaneant.

QUÆSTIO XCII.

- De visione divine essentia per comparationem ab beatorum.*  
 1 utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.  
 2 utrum Sancti videbunt Deum oculo corporali.  
 3 utrum videndo Deum videant omnia quæ Deus videt.

QUÆSTIO XCIII.

- De Sanctorum beatitudine, & eorum mansionibus.*  
 1 utrum beatitudo Sanctorum augeatur post judicium.  
 2 utrum gradus beatitudinis appellentur mansiones.  
 3 utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus caritatis.

QUÆSTIO XCIV.

- De modo quo Sancti se habebunt erga damnatos.*  
 1 utrum Sancti poenas damnatorum videant.  
 2 utrum eis compatiantur.  
 3 utrum de eorum poenis latentur.

QUÆSTIO XCV.

- De dotibus beatorum.*  
 1 utrum beatis sint assignandæ aliquæ dotes.  
 2 utrum dos à beatitudine differat.  
 3 utrum Christo infini dotes.  
 4 utrum Angelis.  
 5 utrum dotes convenienter assignentur.

QUÆST.



## QUÆSTIO XCVI.

*De aureolis.*

- 1 utrum aureola differat à præmio essentiali.
- 2 utrum differat à fructu.
- 3 utrum fructus soli virtuti continentia debeatur.
- 4 utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentia.
- 5 utrum aureola Virginibus debeatur.
- 6 utrum Martyribus.
- 7 utrum Doctoribus.
- 8 utrum Christo.
- 9 utrum Angelis.
- 10 utrum corpori humano.
- 11 utrum convenienter tres aureolæ assignentur.
- 12 utrum aureola Virginum sit potissima.
- 13 utrum unus alio eandem aureolam excellentius habeat.

## QUÆSTIO XCVII.

*De pena damnatorum.*

- 1 utrum damnati sola poena ignis affligantur in inferno.
- 2 utrum vermis, quo affligentur, sit corporalis.
- 3 utrum fetus, qui erit in damnatis, sit corporalis.
- 4 utrum tenebræ eorum sint corporales.
- 5 utrum ignis, quo affligantur, sit corporalis.

- 6 utrum sit ejusdem speciei cum igne nostro.
- 7 utrum ignis ille sit sub terra.

## QUÆSTIO XCVIII.

*De voluntate, & intellectu damnatorum.*

- 1 utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.
- 2 utrum aliquando poenitent eorum quæ fecerunt.
- 3 utrum magis vellent esse quam non esse.
- 4 utrum vellent non damnatos esse damnatos.
- 5 utrum ipsi habeant Deum odio.
- 6 utrum ipsi demereri possint.
- 7 utrum possint uti scientia hic acquisita.
- 8 utrum cogitent aliquando de Deo.
- 9 utrum videant gloriam beatorum.

## QUÆSTIO XCIX.

*De misericordia, & iustitia Dei respectu damnatorum.*

- 1 utrum peccatoribus ex divina iustitia inferatur poena æterna.
- 2 utrum per Dei misericordiam poena hominum, & dæmonum terminetur.
- 3 utrum saltem poena hominum.
- 4 utrum saltem Christianorum.
- 5 utrum illorum qui opera misericordie fecerunt.



SUPPLEMENTUM  
TERTIÆ PARTIS  
SUMMÆ THEOLOGICÆ  
DIVI  
THOMÆ  
AQUINATIS  
DOCTORIS ANGELICI  
Ex ejusdem Auctoris scripto in Quartum Sentent.  
COLLECTUM.

## QUÆSTIO I.

*De partibus poenitentia in speciali: & primo de contritione.**in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de singulis partibus poenitentia: & primo de contritione; secundo de confessione; tertio de satisfactione. De contritione autem conside-

randa sunt quinque. Primo, quid sit. Secundo, de quo esse debeat. Tertio, quanta esse debeat. Quarto de duratione ipsius. Quinto, de effectu ipsius.

Circa primum quaruntur tria.

Primo, utrum convenienter definiatur.

Secundo, utrum contritio sit actus virtutis.

Tertio, utrum attritio possit fieri contritio.

Quarto, utrum attritio possit fieri contritio.

Quinto, utrum attritio possit fieri contritio.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
FINIS  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



## QUÆSTIO XCVI.

*De aureolis.*

- 1 utrum aureola differat à præmio essentiali.
- 2 utrum differat à fructu.
- 3 utrum fructus soli virtuti continentia debeatur.
- 4 utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentia.
- 5 utrum aureola Virginibus debeatur.
- 6 utrum Martyribus.
- 7 utrum Doctoribus.
- 8 utrum Christo.
- 9 utrum Angelis.
- 10 utrum corpori humano.
- 11 utrum convenienter tres aureolæ assignentur.
- 12 utrum aureola Virginum sit potissima.
- 13 utrum unus alio eandem aureolam excellentius habeat.

## QUÆSTIO XCVII.

*De pena damnatorum.*

- 1 utrum damnati sola poena ignis affligantur in inferno.
- 2 utrum vermis, quo affligentur, sit corporalis.
- 3 utrum fetus, qui erit in damnatis, sit corporalis.
- 4 utrum tenebræ eorum sint corporales.
- 5 utrum ignis, quo affligentur, sit corporalis.

- 6 utrum sit ejusdem speciei cum igne nostro.
- 7 utrum ignis ille sit sub terra.

## QUÆSTIO XCVIII.

*De voluntate, & intellectu damnatorum.*

- 1 utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.
- 2 utrum aliquando poenitent eorum quæ fecerunt.
- 3 utrum magis vellent esse quam non esse.
- 4 utrum vellent non damnatos esse damnatos.
- 5 utrum ipsi habeant Deum odio.
- 6 utrum ipsi demereri possint.
- 7 utrum possint uti scientia hic acquisita.
- 8 utrum cogitent aliquando de Deo.
- 9 utrum videant gloriam beatorum.

## QUÆSTIO XCIX.

*De misericordia, & iustitia Dei respectu damnatorum.*

- 1 utrum peccatoribus ex divina iustitia inferatur poena æterna.
- 2 utrum per Dei misericordiam poena hominum, & dæmonum terminetur.
- 3 utrum saltem poena hominum.
- 4 utrum saltem Christianorum.
- 5 utrum illorum qui opera misericordiae fecerunt.



SUPPLEMENTUM  
TERTIÆ PARTIS  
SUMMÆ THEOLOGICÆ  
DIVI  
THOMÆ  
AQUINATIS  
DOCTORIS ANGELICI  
Ex ejusdem Auctoris scripto in Quartum Sentent.  
COLLECTUM.

## QUÆSTIO I.

*De partibus poenitentia in speciali: & primo de contritione.**in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de singulis partibus poenitentia: & primo de contritione; secundo de confessione; tertio de satisfactione. De contritione autem conside-

randa sunt quinque. Primo, quid sit. Secundo, de quo esse debeat. Tertio, quanta esse debeat. Quarto de duratione ipsius. Quinto, de effectu ipsius.

Circa primum quaruntur tria.

Primo, utrum convenienter definiatur.

Secundo, utrum contritio sit actus virtutis.

Tertio, utrum attritio possit fieri contritio.



ARTICULUS I.

Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus, &c.

S. Th. IV. dist. xviii. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contritio non sit dolor pro peccatis assumptus, cum proposito conscientis, & satisfaciendi, ut quidam definiunt. Quia, sicut Augustinus dicit in Lib. XIV. de civitate Dei (cap. vi.) dolor est de his que nobis nolentibus accidunt. Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo contritio non est dolor pro peccatis.

2. Præterea. Contritio nobis à Deo datur. Sed quod datur, non assumitur. Ergo contritio non est dolor assumptus.

3. Præterea. Satisfactio, & confessio sunt necessaria ad hoc quod poena remittatur, quæ in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota poena in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat propositum confitendi, & satisfaciendi.

Sed contra est ipsa definitio.

Respondetur dicendum, quod, ut dicitur Ecclesi. x. 15. initium amoris peccati est superbia, per quam homo sensui suo inhærens, à mandatis divinis recedit. Et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem à proprio sensu discedere faciat. Ille autem qui in suo sensu perseverat, rigidus, & durus per similitudinem vocatur; sicut durum in materialibus dicitur quod non cedit tactui: unde & frangi dicitur aliquis quando à suo sensu divellitur. Sed inter fractionem, & comminutionem, sive contritionem in rebus materialibus, unde hæc nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in IV. Meteor. (cap. vii. & lxx.) quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur, sed comminuntur, vel conteruntur, quando ad partes minutas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem, & soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per similitudinem in qua quidem contritione plura possunt considerari, scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium, & effectus. Et secundum hoc de contritione inveniuntur diversæ definitiones tradite. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur prædicta definitio: & quia actus contritionis est actus virtutis, & est pars penitentiae sacramenti; ideo manifestatur in præ-

dicta definitione, in quantum est actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet dolor; & obiectum in hoc quod dicitur pro peccatis; & effectus, quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur assumptus: sed in quantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicitur, cum proposito conscientis &c. Alia etiam definitio invenitur, quæ definit contritionem, secundum quod est actus virtutis tantum; sed additur ad prædictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet penitentiam. Dicit enim, quod contritio est dolor voluntarius pro peccato, quatenus in se quod dicitur se commisit. In hoc enim quod additur penitentia, ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Ildorici (Lib. II. de sum. bon. cap. xxi.) quæ talis est: Contritio, & compunctio est humilitas mentis cum lacrimis, veniens de recordatione peccati, & timore iudicii. Et hæc quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit, humilitas mentis: quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus; ita per hoc quod à suo sensu contritus recedit, humiliatur: tangit etiam modum exteriorum in hoc quod dicit, cum lacrimis: & principium contritionis in hoc quod dicit, veniens de recordatione peccati, &c. Alia sumitur ex verbis Augustini (implic. sup. Psalm. xlvi. ante med.) quæ tangit effectus contritionis, quæ est: Contritio est dolor remittens peccatum. Alia sumitur ex verbis Gregorii (hom. xxi. in Ezech. à med. & Lib. XXXIII. Moral. cap. xi.) quæ talis est: Contritio est humilitas spiritus, annihilans peccatum, inter spem, & timorem. Et hæc tangit rationem nominis in hoc quod dicit, quod contritio est humilitas spiritus; & effectum eius in hoc quod dicit, annihilans peccatum; & originem in hoc quod dicit, inter spem, & timorem: nec solum ponit causam principalem, quæ est timor, sed etiam concausam, quæ est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt; tamen quando de eis conteruntur, voluntaria non sunt: & ideo nobis nolentibus accidunt; non quidem secundum voluntatem, quam tunc habuimus, cum ea volebamus; sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus quod nunquam fuisset.

Ad secundum dicendum, quod contritio est à Deo solo quantum ad formam, qua informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, & à Deo, qui cooperatur in omnibus operibus, & naturæ, & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit tota poena per contritionem dimitti; tamen

men adhuc necessaria est confessio, & satisfactio: tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; cum etiam quia confessio, & satisfactio sunt in precepto. Unde transgressor constitueretur, si non confiteretur, & non satisfaceret.

ARTICULUS II.

Utrum contritio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contritio non sit actus virtutis, quia etiam non laudamus, nec vituperamus, ut dicitur II. Ethic. (cap. v.) Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. Præterea. Sicut contritio dicitur à terendo, ita & attritio. Sed attritio non est actus virtutis ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed contra. Nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

Respondetur dicendum, quod contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem. Sed hic non queritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim ad actum propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere; ita illius voluntatis annihilatio, & comminatio quiddam de se importat bonum ex genere: quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis; & propter hoc est actus virtutis illius, scilicet cuius est peccatum præteritum detestari, & destruere, scilicet penitentia, ut patet ex his que in decima quarta distinctione dicta sunt (Lib. IV. Sent. & III. Part. quæst. lxxxiv.)

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato. Unus in parte sensitiva, qui passio est; & hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus eius. Sicut enim penitentia virtus exteriori poenam corpori infligit ad recompendendam offensam qua in Deum commissa est officio membrorum; ita etiam & ipsi concupiscibili poenam inferre doloris prædicti, quia etiam ipsi ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, in quantum est pars sacramenti: quia sacramenta non solum in interioribus actibus,

S. Th. Op. Tem. VI.

sed etiam in exterioribus, & in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicuius mali, secundum quod affectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut in III. Sentent. distinct. xxvi. (quæst. 1. art. 5.) dictum est. Et sic contritio est dolor per essentiam, & est actus virtutis penitentia.

Ad secundum dicendum, quod attritio (a) dicitur accessum ad perfectam contritionem: unde in corporalibus dicuntur attrita quæ aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes trita sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccata commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

ARTICULUS III.

Utrum attritio possit fieri contritio.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod attritio possit fieri contritio. Differunt enim contritio ab attritione, sicut formata ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Præterea. Materia recipit perfectionem, remota privatione. Sed dolor fit habet ad gratiam, sicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente, quæ est privatio gratiæ, remota culpa, recipit perfectionem informationis à gratia: & sic idem quod prius.

Sed contra. Quorum principia sunt diversa omnino, eorum uquam non potest fieri id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor (b) filialis. Ergo attritio non potest fieri contritio.

Respondetur dicendum, quod supra hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, esse non potest: quia quamvis habitis fides informis fit formata; tamen nunquam actus fidei informis fit actus fidei formata: quia actus ille informis transit, & non manet, veniente caritate. Attritio autem, & contritio non dicuntur habiti, sed actum tantum; habiti autem virtutum insularum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum caritatem consequantur, ut in tertio Libro dictum est (dist. xxvii. quæst. 11. art. ult. quæst. 3.) Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, à quo actus contritionis potest eliciteri. Et sic nullo modo attritio potest fieri contritio. Et hoc alia opinio dicit.

A.

Ad

(a) Ita cum msi. melioribus editi passim, Al. non dicit. (b) Ita passim, Duo msi. initialis.



Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide, & contritione, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod remota privatione à materia, quæ manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet caritati adveniente: & ideo formari non potest.

Vel dicendum, quod materia (a) essentialiter non habet originem à forma, sicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non est consentiens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de acta est impossibile, si- cut impossibile est quod aliquid idem numero cipiatur à principio, à quo prius non oriebatur, quia res semel tantum in esse procedit.

## QUÆSTIO II.

*De objecto contritionis,*

*in sex articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de objecto contritionis.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo, utrum debeat homo conteri de penis.

Secundo, utrum de peccato originali.

Tertio, utrum de omni actuali commisso.

Quarto, utrum de peccato actuali committendo.

Quinto, utrum de peccato alieno.

Sexto, utrum de singulis peccatis mortali- bus.

### ARTICULUS I.

*Utrum homo debeat conteri de penis, & non solum de culpa.*

*3. Thom. ubi sup. art. 2. quæst. 1. & seq.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo debeat conteri de penis, & non solum de culpa. Augustinus enim in Libro de penitentia dicit: (hom. ult. Inter quinquaginta cap. 2. à princ.) *Nimis vitam eternam desiderat, nisi cum hujus vite mortalitate penitet. Sed mortalitas vite quædam pena est. Ergo penitens etiam de penis debet conteri.*

2. Præterea. Dicit Magister (IV. dist. xvi.) ex verbis Augustini (alius Auctoris in Lib. de vera & falsa penitent. cap. xiv. ante med.) quod penitens debet dolere ex hoc quod virtute se privavit. Sed privatio virtutis quædam pena est. Ergo contritio est dolor etiam de penis.

(a) Ita editi omnes cum plurimis mss. Duo mss. materia essentia non habet, Sec.

Sed contra. Nullus tenet illud de quo dolet. Sed penitens secundum suum nomen penam tenet. Ergo non dolet de pena: & sic contritio, quæ est dolor penitentialis, non est de pena.

Respondetur dicendum, quod contritio importat, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) allicus duri, & integri comminationem. Hæc autem integritas, & duritia invenitur in malo culpæ: quia voluntas, quæ est ipsius causa in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec præcepto legis cedit: & ideo hujus mali displicentia contritio per similitudinem dicitur. Hæc autem similitudo non potest adaptari ad malum penæ: quia pena simpliciter dicit diminutionem. Et ideo de mali penæ potest esse dolor, sed non contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod penitentia secundum Augustinum debet esse de hac mortali vita, non ratione ipsius mortalitatis, nisi penitentia large dicatur omnis dolor, sed ratione peccatorum, ad quæ ex infinitate hujus vite deducitur.

Ad secundum dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus: sicut enim aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat; ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutus est.

### ARTICULUS II.

*Utrum contritio debeat esse de peccato originali.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contritio esse debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus, in quantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis: quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est, & à Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut & actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Præterea. Per peccatum originale homo fuit à Deo averfus, quia poena ejus erat caren- tia divinæ visionis. Sed quilibet debet displicere se fuisse à Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis; & sic debet de eo conteri.

Sed contra. Medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgenitur.

Respondetur dicendum, quod contritio est

dolor, ut dictum est (quæst. præc. art. 1. & 2.) respiciens, & quodammodo comminatus voluntatis duritiem. Et ideo solum de illis peccatis potest esse quæ ex duritia nostræ voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale nostra voluntate non est inducendum, sed ex vitiate naturæ originem contractum, ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo, sed displicentia tantum, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiæ actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali, neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpæ, sed quandoque importat penam. Debet autem de peccato esse contritio, in quantum importat utramque deformitatem ex actu voluntatis provenientem; & hoc non est in peccato originali; & ideo de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad secundum: quia averfus voluntatis est illa cui debetur contritio.

### ARTICULUS III.

*Utrum de omni actuali peccato debeamus conteri.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso à nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quædam peccata per tristitiam committuntur, sicut accidia, & invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quæ est contritio, sed gaudium.

2. Præterea. Contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quædam peccata sunt, quæ in cognitione non habentur, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Præterea. Per voluntariam contritionem delentur illa que per voluntatem committuntur. Sed ignorantiam voluntarium tollit, ut patet per Philosophum III. Ethic. (cap. 1.) Ergo de his que per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Præterea. De illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quædam peccata non tolluntur per contritionem, sicut venialia, quæ adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis præteritis debet esse contritio.

Sed contra. Penitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed penitentia non est aliquorum, quorum non sit contritio, quæ est prima pars ejus. Ergo & de omnibus peccatis debet esse contritio.

Præterea. Nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est (quæst.

præc. art. 1.) Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Respondetur dicendum, quod omni actuali culpa ex hoc contingit quod voluntas legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel præter eam agendo. Et quia durum est quod habet potentiam ad non facile patiatur, ideo in omni actuali peccato duritia quædam est voluntatis. Et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminenter tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet (in corp. & art. præc. ad 1.) contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequens imperium divine legis, non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale: & hoc est illud super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum vitium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius voluntatis. Voluntas enim vult se velle aliquid. Et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum, sive tristitiam, quæ invenitur in peccato invidia, & hujusmodi, sive dolor ille sit in sensu, sive in ipsa voluntate. Et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter à memoria exciderit; & tunc non potest aliquis inquirere illud; aut ita quod partim à memoria exciderit, & partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, & tunc requiro in memoria ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquid peccatum potest esse oblitum dupliciter: aut ita quod in generali memoria maneat, sed non in speciali; & tunc debet cogitare homo ad inveniens peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri. Si autem invenire non possit, iusta adhibita diligentia, sufficit de eo conteri, secundum quod in noticia tenetur, & debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quæ ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino à memoria exciderit, tunc est impotentia faciendi excusatur à debito, & sufficit generalis contritio de omnino in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper, qui non potest solvere quod debet, excusatur; & tamen tenetur, cum primo poterit.

Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino voluntatem tollet male agendi, excusatur, & non esset peccatum; sed quando que non totaliter tollit voluntatem, & tunc à toto non excusatur, sed à tanto; & ideo de pec-



peccato per ignorantiam commissio debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale sed non post contritionem de veniali: & ideo de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo & penitentia, sicut supra dictum est (IV. dist. xvi. quest. 11. art. 2. quest. 2. & III. Part. quest. lxxxvii. art. 1.)

## ARTICULUS IV.

*Utrum de peccatis futuris quis debeat conteri.*

*S. Thom. IV. dist. xvi. quest. 1. art. 2. quest. 4. & quest. 11. art. 2. quest. 2.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii. Sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad præterita: quia electio, quæ est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11. & 111.) Ergo contritio magis est de peccatis futuris quam de præteritis.

2. Præterea peccatum aggravatur ex consequenti effectu: unde Hieronymus dicit (id hab. implic. Basil. in Lib. de vera virginit. parum ante med.) quod poena Arii nondum est determinata: quia adhuc est possibile aliquos per ejus hæresim corrumpere, quibus corrumpentibus ejus poena augetur: & similiter est de illo qui judicatur homicida, si lethaliter percusserit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex præterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro: & sic contritio respicit futurum.

Sed contra. Contritio est pars penitentia. Sed penitentia semper respicit præterita. Ergo & contritio: & sic non est de peccato futuro.

Respondeo dicendum, quod in omnibus motoribus, & mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, & præter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris, sicut patet in motu planetarum, qui præter motum proprium sequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor est ipsa prudentia, quæ dicitur auriga virtutum. Et ideo quilibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentia. Et ideo cum penitentia sit quedam virtus moralis, quia est pars justitie, cum actu proprio consequitur prudentie motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum. Et ideo actus ejus proprius, & principa-

lis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum præteritum; sed ex consequenti respicit peccatum futurum; secundum quod habet aliquid de actu prudentie adjunctum; & tamen in illud futurum secundum rationem proprie speciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteriatur, dolet de peccato præterito, & cavet futurum. Sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quæ est pars penitentia contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum: quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus præteritis, & necessariis; sed tamen ipso actu cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est. Et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse præteritum.

Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu præcessit vel in causa: & ideo quando commissum est, totam suam quantitatem habuit; & ex effectu consequente non accrescit ei aliquid quoad culpæ rationem, quamvis accrescat quoad poenam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutus. Et sic loquitur Hieronymus (Basil.) Unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis præteritis.

## ARTICULUS V.

*Utrum homo debeat conteri de peccato alieno.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim peccat aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia pegitur in Palm. xxi. 14. 13. *Ab alienis parce seron tuo.* Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Præterea. Homo ex caritate debet diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui & de malis suis dolet, & bona desiderat. Ergo cum teneatur proximo desiderare bona gratia, sicut & nobis, videtur quod debeamus de culpis ejus dolere, sicut & de nostris. Sed contritio nihil est aliud quam dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra. Contritio est actus penitentia virtutis. Sed nullus penitet nisi de his que ipse fecit. Ergo nullus conteriatur de peccatis alienis.

Respondeo dicendum, quod illud idem con-

teritur quod prius durum, & integrum fuit. Unde oportet quod contritio pro peccato sit in eodem in quo peccati duritia præcessit. Et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci Propheta precatur, in quantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit; sicut scriptum est Psal. xvi. 27. *Cum perortio pervertis.*

Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato præterito est contritio, ut patet ex dictis (in corp. & art. 2. huj. questionis.)

## ARTICULUS VI.

*Utrum de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non oportet quod sit contritio de singulis peccatis.

2. Præterea. Contritio debet esse de peccatis, secundum quod avertunt à Deo: quia conversio ad creaturam sine aversione à Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Præterea. Plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actualia, & originalia. Sed unus Baptismus delet omnia actualia, & originalia. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra. Diverforam morborum diverse sunt medicina: quia non sanat oculum, quod sanat calcareum, ut dicit Hieronymus (super illud Marc. ix. *Hoc genus demoniarum.*) Sed contritio est medicina singularis contra unum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

Præterea. Contritio explicatur per confessionem. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo & de singulis conteri.

Respondeo dicendum, quod contritio potest considerari dupliciter, scilicet quantum ad sui principium, & quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato, & dolet, est non dolore contritionis, sed dolore attritionis. Terminus autem contritionis est quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod

de singulis peccatis, quæ quis in memoria habet, conteratur; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus: tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum præcedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia mortalia dicantur in aversione; tamen differunt in causa, & modo aversionis, & quantitate elongationis à Deo: & hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata: & propterea unus sufficit contra omnia peccata. Sed in contritione cuius merito Christi requiritur actus noster: & ideo oportet quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem ad contritionem.

Vel dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio; sed penitentia quantum ad contritionem, & alias sui partes est spiritualis quedam linatio per modum cuiusdam alterationis. Patet autem in generatione coporalis alicuius, quæ est cum corruptione, quod una generatio remouetur omnia accidentia contraria rei generata; quæ erant accidentia rei corruptæ; sed in alteratione remouetur tantum unum accidens accidenti contrarium; ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus finaliter delet omnia peccata, novam vitam inducendo; sed penitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur: & ideo oportet de singulis conteri, & confiteri.

## QUÆSTIO III.

*De quantitate contritionis,*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de quantitate contritionis.

Citea quod queruntur tria.

Primo, utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura.

Secundo, utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor.

Tertio, utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio.



## ARTICULUS I.

Utrum contritio sit maior dolor qui esse possit in natura.

S. Thom. ubi supra. art. 3. quæst. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod contritio non sit maior dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus læsionis. Sed aliquæ læsiones magis sentiuntur quam læsio peccati, sicut læsio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

2. Præterea. Ex effectu sumimus iudicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymæ. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales de peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel aliquo huiusmodi; videtur quod contritio non sit dolor maximus.

3. Præterea. Quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum: quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniæ, & de multis huiusmodi. Ergo dolor eius est minimus.

4. Præterea. Dolor contritionis displicentia est quadam. Sed multa sunt quæ magis displicent contrito quam peccata sua præterita: non enim vellet penam inferni sustinere potius quam peccare; nec iterum sustinuisse omnes penas temporales, aut etiam sustinere alias pauci invententur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra. Secundum Augustinum (Lib. XIV. de civit. Dei cap. v. 11. & 12.) omnis dolor in amore fundatur. Sed amor caritatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo & dolor contritionis est maximus.

Præterea. Dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse maior dolor. Sed culpa est magis malum quam pena. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 2. ad 1.) in contritione est duplex dolor. Unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quæ nihil aliud est quam displicentia præteriti peccati: & talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores. Quia quantum aliquid placet, tantum contrarium eius displicet: finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur: & ideo peccatum, quod à fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturæ, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel

ex electione, secundum quod homo penitentem in se ipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat: & nullo modo oportet quod sit maximus dolor: quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virtutum. Et ideo quantum operatio superiorum virtutum est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur eorum motum. Et ideo maior dolor est in sensitiva parte ex læsione sensibili, quam sit ille qui in ipsam redundat ex ratione: similiter maior, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato, non est maior dolor aliis doloribus qui in ipsa sunt: & similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus: tum quia non obediit affectus inferiori superiori ad nutum, ut tanta, & talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior: tum etiam quia passiones à ratione sumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam; quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu læsionis, ita dolor interior est de cognitione alicuius nocivi. Et ideo quamvis læsio peccati secundum exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiore rationis.

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivæ partis, & eis mediantibus ad affectiones appetitivæ superioris. Et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo citius defluunt lacrymæ corporales quam de dolore spirituali contritionis.

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod penitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget, secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. 9.) sicut qui delectatur in ad discendo aliquam scientiam, melius addiscit & similiter qui gaudet de displicentia, vehementiorem displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultantem.

Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiæ de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiæ ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, in quantum est ei indigna: & ex eo qui peccat, in quantum est ei nociva. Et qui homo debet magis Deum quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam, in quantum est offensiva Dei, quam in quantum est nociva sibi.

Est

## ARTICULUS II.

Utrum possit esse nimis magnus contritiois dolor.

Est autem nociva sibi principaliter, in quantum separatur ipsum à Deo: & ex hac parte ipsa separatio à Deo, quæ pena quædam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, in quantum hoc nocivum inducit: quia quod propter alterum oditur, minus oditur: sed minus quam culpa, in quantum est offensiva in Deum. Inter omnes autem penas malitiæ attenditur quidam ordo secundum quantitatem nocivum. Et ideo cum hoc sit maximum nocivum, quo maximum bonum privatur, erit inter penas maxima separatio à Deo. Est etiam illa quantitas malitiæ accidentalitatis, quam oportet in displicentia attendere, secundum rationem præsentis, & præteriti: quia quod præteritum est, iam non est: unde habet minus de ratione malitiæ, & bonitatis. Et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in præterito, vel in futuro, quam horreat de præterito. Unde nec aliqua passio anime directo respondet præterito, sicut dolor responderet præterito malo, & timor futuro. Ex propter hoc de duobus malis præteritis illud magis abhorret animus, cuius maior effectus in præterito remanet, vel in futuro timetur, etiam si in præterito minus fuerit. Et quia effectus præcedentis culpæ non ita percipitur quandoque sicut effectus præteritæ penæ, tum quia culpa perfectius sanatur quam quædam pena, tum quia defectus coporalis magis est manifestus quam spiritualis; ideo etiam homo bene dispositus quandoque magis in se percipit horrorem præcedentis penæ, quam præcedentis culpæ, quamvis magis esset paratus pati eandem penam, quam committere eandem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpæ, & penæ, quod quædam penæ habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio à Deo; quædam etiam addunt perpetuitatem, sicut pena inferni. Ergo pena illa quæ offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut etiam culpa; sed illa quæ perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separatur ratio offensæ, & consideretur tantum ratio penæ, minus habent de malitiæ quam culpa, in quantum est offensiva Dei: & propter hoc minus debent displicere.

Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio: non tamen de eis retrahendus est: quia affectus suos homo non de facili mensurare potest: & quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocivum sensibili, quod magis est nobis notum.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritiois dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatio quam ille qui proprium subiectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem, vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus (Implic. in Lib. Meditatio. vel. fin.) Utinam sic impinguerent viscera anime meæ, ut medulla corporis mei esset sicentur: & Augustinus dicit (alio. Auctor. Lib. de contrit. cordis cap. ad fin.) se esse dignum oculis cacare pro tanto. Ergo dolor contritionis non potest esse nimis.

Præterea. Dolor contritionis ex amore caritatis procedit. Sed amor caritatis non potest esse nimis. Ergo nec dolor contritionis.

Sed contra. Omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam, & defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet penitentia, cum sit pars iustitiæ. Ergo potest esse superfluous dolor de peccatis.

Respondeo dicendum, quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentia, quo peccatum displicet, in quantum est offensiva Dei, non potest esse nimis; sicut nec amor caritatis, quo intento talis displicentia intenditur, potest esse nimis. Sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimis sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimis. In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subiecti, & bonæ habitudinis sufficientis ad ea quæ agenda incumbunt: & propter hoc dicitur Rom. xii. 1. Rationabile sit obsequium vestrum.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria, & concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum æterna, sed etiam temporalis morte dignus est; non tamen volebat sibi oculos cacare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitivæ partis.



## ARTICULUS III. 12

Utrum debeat esse maior dolor de uno peccato quam de alio.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non debeat esse maior dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim (epist. xxxv. cap. 7. in med.) collaudat Paulam de hoc quod minima peccata sicut magna plangebatur. Ergo non est magis dolendum de uno quam de alio.

**2.** Præterea. Motus contritionis est subitus. Sed non potest esse unus motus subitus inrensor simul, & remissior. Ergo contritio non debet esse maior de uno quam de alio peccato.

**3.** Præterea. De peccato præcipue est contritio, secundum quod à Deo avertit. Sed in avertione omnia tollunt gratiam, qua animam Deo coniungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus æqualis debet esse contritio.

Sed contra. Deuteronom. xxxv. 2. dicitur: (a) *Secundum mensuram peccati tui & plagam tuam mides.* Sed in contritione peccatis plagæ commensurantur: quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

Præterea. De hoc debet homo contriti quod debuit vitare. Sed homo debet magis vitare unum peccatum quam aliud: quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incurreret. Ergo & similiter debet de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Respondetur dicendum, quod de contritione dupliciter possunt loqui. Uno modo secundum quod sigillatim singulis peccatis respondet: & sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis: quia ratio doloris est magis in uno quam in alio, scilicet offensa Dei ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur: similiter etiam cum majori culpa maior poena debeatur, etiam dolor sensitivæ partis secundum quod pro peccato electione assumitur, quasi poena peccati, debet esse maior de majori peccato: secundum autem quod ex impressione superioris appetitus nascitur in inferiori, attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis inferioris ad recipiendam impressionem à superiori, & non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio, secundum quod est simul de omnibus peccatis, sicut in actu iustificationis: & hæc qui-

(a) *Valgata pro ratiura peccati.*

dem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit: & sic quantumvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso: vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum: & sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulam non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret æqualiter: sed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac si essent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent: sed ipsa multo amplius de maioribus doluisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo: quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit: tamen invenitur ibi eo modo, sicut dictum est (in corp.) & etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contritio dolendum occurrit, scilicet offensam Dei. Qui enim aliquid totum diligit, potentia diligit partes etiam eius, quamvis non actu: & hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quoddam plus, quoddam minus diligit: sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus, & minus, secundum eorum ordinem in bono communi. Et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendit, de diversis implicite dolet diversimode, secundum quod plus, vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo avertat, & gratiam tollat: tamen quoddam plus elongat quam aliud, in quantum habet maiorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinæ bonitatis, quam aliud.

## QUÆSTIO IV.

De tempore contritionis.

in tres articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de tempore contritionis.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo, utrum tota vita hæc sit contritionis tempus.

Secundo, utrum expediat continue de peccato dolere.

Tertio, utrum post hanc vitam animæ de peccatis conterantur.

QUÆST.

## ARTICULUS I. 13

Utrum tota hæc vita sit contritionis tempus.

S. Th. IV. dist. xxxv. q. 1. art. 4. quæst. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non tota hæc vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita & pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato: quia, sicut dicit Ambrosius (Lib. II. de prænit. cap. vii. à med.) non habet quod erubescat cui peccatum diuissimum est. Ergo videtur quod nec contritio, quæ est dolor de peccato.

**2.** Præterea. I. Joan. iv. 18. dicitur, quod perfecta caritas foras mittit timorem, quia timor poenam habet. Sed dolor etiam poenam habet. Ergo in statu perfectæ caritatis non potest dolor contritionis manere.

**3.** Præterea. De præterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo præterito, nisi secundum quod aliquid de peccato præterito in præteriti manet. Sed quandoque pevenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de peccato præterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

**4.** Præterea. Rom. viii. 18. dicitur, quod diligentes Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccata, ut dicit Glossa (August. Lib. de corrept. & grat. cap. ix. à med.) Ergo non oportet post remissionem peccati quod de ipso doleant.

**5.** Præterea. Contritio est pars penitentiæ contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet de peccato semper contreri.

Sed contra. Augustinus in Lib. de penitent. ( seu alius Auctor de vera & falsa poenit. cap. xlii.) dicit, quod ubi dolor finitur, desinit penitentia: ubi desinit penitentia, nihil relinquunt de venia. Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper de peccato dolere.

Præterea. Eccli. vi. 5. dicitur: (a) *De proprio peccato noli esse sine metu.* Ergo homo semper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

Respondetur dicendum, quod in contritione ut dictum est (quæst. iii. art. 1.) est duplex dolor: unus rationis, qui est detestatio peccati à se commissi; alius sensitivæ partis, qui ex ipso consequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus est totius vite præteritis status. Quamdiu enim est aliquis

S. Th. Op. Tom. VI.

(a) Ita cum veteri exemplo à Theologis adhibito, & Vulgata editi passim. Nicolaus, aliique: De propitiatu peccatorum, &c.

in statu vite, detestatur incommoda, quibus à preventionem ad terminum vite retardatur, vel impeditur. Unde cum per peccatum præteritum vite nostræ cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest; oportet quod semper in vite huius tempore status contritionis maneat, quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem: qui ut poena à voluntate assumitur: quia enim homo poenam æternam peccando meruit, & contra æternam Deum peccavit, debet poena æterna in temporalium mutata, saltem dolor in toto hominis æterno, id est in statu huius vite manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore (tract. vi. Sum. Sent. cap. x3. à med.) quod *Deus abholens hominem à culpa, & poena æterna, ligat eum vinculo perpetuæ detestations peccati.*

Ad primum ergo dicendum, quod erubescencia respicit peccatum, solum in quantum habet turpitudinem: & ideo postquam peccatum quantumdam culpam remissum est, non manet pudori locus: manet autem dolor, qui non solum de culpa est, in quantum habet turpitudinem, sed etiam in quantum habet nocuummentum annexum.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, quem caritas foras mittit, oppositionem habet ad caritatem ratione servituti, quia poenam respicit: sed dolor contritionis ex caritate causatur, ut dictum est (quæst. iii. art. 2.) & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per penitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam, & immunitatem à reatu poenæ, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiam: & ideo semper ex præterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum, quod sicut non debet homo facere mala, ut veniant bona: ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occasionaliter proveniunt bona divinitus à gratia, vel providentia agente: quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta: sed divina providentia ea cavavit, & de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum poenam taxatam, quæ pro peccatis injungi debet: & ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere. Hæc autem poena præcipue proportionatur culpæ ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpæ ex parte aversionis, ex qua habet quandam infinitatem: unde & contritio semper debet manere: nec est inconveniens, si remoto posteriori, manet prius.

B 2

AR-



## ARTICULUS II. 14

*Utrum expedit continue de peccato dolere.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non expedit continue de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet Philipp. 1v. ubi super illud, *Gaudete in Domino semper*, dicit Glossa (ord.) quod „necessarium est gaudere.“ Sed non est possibile gaudere simul, & dolere. Ergo non expedit continue de peccato dolere.

2. Præterea, Illud quod est de se malum, & fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut pater de unctione, & sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est: unde dicitur Eccl. xxx. 24. *Tristitiam longe expelle a te: & subditur causa: Multos enim in occidit tristitia. Et non est utilitas in illa:* hoc etiam Philosophus dicit in VII. Ethicorum (cap. xlii. & xlv.) & in X. (cap. v.) Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

3. Præterea, Bernardus dicit (serm. xi. in Caut. cap. 114.) *Dolor bonus est, si continuis non sit, mel enim absinthio est admiscendum.* Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

Sed contra est quod Augustinus dicit (alius Auctor Lib. de vera & falsa penit. cap. xlii. in fin.) *Semper doleat penitens, & de dolore gaudet.*

Præterea, Actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare, quantum possibile est. Sed huiusmodi est dolor de peccato: quod patet Matth. v. 3. *Beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare, quantum possibile est.

Respondendo dicendum, quod hæc est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum, & diminutum, ut in II. Ethic. probatur (cap. vi. & vii.) Unde cum contritio, quantum ad id quod est displicentia quædam in appetitu rationis, sit actus penitentis virtutis, nunquam potest ibi esse superfluum, sicut nec quantum ad intentionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impeditur aliter magis necessarium pro tempore illo. Unde (a) quanto magis homo continue in actibus huius displicentis esse potest, tanto melius est: dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum, & diminutum, & quantum ad intentionem, &

(a) Ita ex cit. cod. posim, Al. quantumcumque homo continue.

quantum ad durationem: Et ideo sicut passio doloris, quem voluntas assumit, debet esse moderate intensâ, ita debet moderate durare, ne, si nimis duret, homo in desperationem, & pusillanimitatem, & huiusmodi vitia labatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium sæculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad secundum dicendum, quod illud Eccl. de tristitia sæculi loquitur: & Philosophus loquitur de tristitia quæ est passio, quæ moderate utendum est, secundum quod expedit ad finem ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

## ARTICULUS III. 15

*Utrum etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur. Amor enim caritatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in animabus caritas, & quantum ad actum, & quantum ad habitum: quia caritas nunquam excidit, ut dicitur I. Corinth. xlii. 8. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quæ essentialiter est contritio.

1. Præterea, Magis est dolendum de culpa quam de pena. Sed animæ in purgatorio dolent de pena sensibili, & de dilatione gloriæ. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

2. Præterea, Pœna purgatorii satisfactoria est de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra, Contritio est pars penitentis sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Præterea, Contritio potest esse tanta quod delat & culpam, & penam. Si ergo animæ in purgatorio conterere possent, posset vi contritionis earum reatus pœnæ eis dimitti, & ita à pœna sensibili liberari: quod est falsum.

Respondendo dicendum, quod in contritione tria consideranda sunt. Primum est contritionis genus, quod est dolor; secundum est contritionis forma, quæ est actus virtutis gratia informatus; tertium est contritionis efficacia, quæ est actus meritorius, & sacramentalis, & quodammodo satisfactorius. Animæ igitur post hanc vitam, quæ in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent

dolore propter gaudii plenitudinem. Illæ vero quæ sunt in inferno, carent contritione: quia est dolorem habent, deficit tamen in eis gratia dolorem informantis. Sed illæ quæ in purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria prædicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit: & ideo quamvis caritatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum, quod animæ in purgatorio dolent de peccatis; sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa quam animæ in purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio pœnæ debite solutio.

## QUÆSTIO V.

*De effectu contritionis.*

*in tres articulos divisæ.*

**D**Einde considerandum est de effectu contritionis.

Circa quod tria queruntur. Primo, utrum peccati remissio sit contritionis effectus.

Secundo, utrum contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ.

Tertio, utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

## ARTICULUS I.

*Utrum remissio peccati sit contritionis effectus.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis non solumus aliquoties causa, quia actus nollet est. Ergo contritio non est causa remissionis.

2. Præterea, Contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur peccati remissionem: quia virtus, & culpa non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpæ.

3. Præterea, Nihil impedit à perceptione Eucharistiæ nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad Eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpæ.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super

illud Psalm. 1. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus, etc.* Contritio cordis est sacrificium, in quo peccata solvuntur.

Præterea, Virtus, & vitium eisdem causis corumpuntur, & generantur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore caritatis ordinato culpatum solvitur: & sic peccatum contritio delet.

Respondendo dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari, vel in quantum est pars sacramenti, vel in quantum est actus virtutis: & utroque modo est causa remissionis peccati: sed diversimode: quia in quantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut & de aliis sacramentis in 1. dist. IV. Sent. (quæst. 1. art. 4.) patet: in quantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati: eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem; dispositio autem reducit ad causam materialem, si accipitur dispositio quæ disponit materiam ad recipiendum: focus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducit ad genus causæ efficientis.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse hominis; & similiter etiam causa sacramentalis: quia formæ sacramentorum verba sunt à nobis prolata, quæ habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, quæ peccata remittuntur.

Ad secundum dicendum, quod peccati remissio uno modo precedit virtutem, & gratia infusionem, & alio modo sequitur: & secundum hoc quod sequitur, actus à virtute elicivus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio Eucharistiæ pertinet ad ministros Ecclesiæ: & ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiæ non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa.

## ARTICULUS II. 17

*Utrum contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum pœnæ. Quia satisfactio, & confessio ordinantur ad liberationem à reatu pœnæ. Sed nullus ita perfecte contritioe quin oporteat eum confiteri, & satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod debeat reatum totum.

2. Præ-



Præterea. In penitentiâ debet esse quædam recompenſatio pœnæ ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam pœnæ recompenſationem ut per quæ peccat. qui. per hoc & requiritur. (Sup. xi. 17.) videtur quod nunquam poſſit pœna talis peccati per contritionem abſolvi.

Præterea. Dolor contritionis eſt finitus. Sed pro aliquo peccato, ſcilicet mortali, debetur pœna infinita. Ergo nullo modo poteſt eſſe tanta contritio quod totam pœnam delectat.

Sed contra eſt quod Deus plus affectum cordis acceptat quam exteriorem actum. Sed per exteriores adus abſolvitur homo à pœna, & culpa. Ergo & ſimiliter per cordis affectum, qui eſt contritio.

Præterea. Exemplum huius de latrone habetur, cui dictum eſt (Luca xxi. 43.) *Hodie mecum eris in paradiso*, propter unicum penitentiæ actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem ſemper tollatur, ſupra diſt. xiv. (Lib. IV. quaest. 11. art. 1. quaest. 2. & III. P. quaest. lxxxvi. art. 4.) quaestum eſt, ubi hoc ipſum de penitentiâ quaerebatur.

Reſpondeo dicendum, quod intentio contritionis poteſt attendi dupliciter. Uno modo ex parte caritatis, quæ diſplicitiam cauſat: & ſic contingit tantum intendi caritatem in actu quod contritio inde ſequens merebitur non ſolum culpæ amotionem, ſed etiam abſolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris ſenſibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia illa etiam pœna quædam eſt, tantum poteſt intendi quod ſufficiat ad deletionem culpæ, & pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non poteſt eſſe certus quod contritio ſua ſit ſufficiens ad deletionem pœnæ, & culpæ: & ideo tenetur conſiteri, & ſatisficere; & maxime cum contritio vera non fuerit, niſi propoſitum contemdi habuſſet annexum; quod debet ad effectum reduci etiam propter præceptum, quod eſt de confeſione datum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut gaudium interioris redundat etiam ad exteriores corporis partes; ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur: unde diſcit Proverb. xvi. 22. *Spiritus miſeretur ſua*.

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis ſit finitus quantum ad intentionem, ſicut etiam & pœna peccato mortali debita finita eſt; habet tamen infinitam virtutem ex caritate, qua informatur: & ſecundum hoc poteſt valere ad deletionem culpæ, & pœnæ.

## ARTICULUS III. 18

Utrum parva contritio ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod contritio parva non ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio eſt medicina peccati. Sed corporalis medicina, quæ sanat corporalem morbum minorem, non ſufficiat ad ſanandum majorem. Ergo minima contritio non ſufficiat ad delendum maxima peccata.

Præterea. Supra dictum eſt (quaest. 111. art. 3.) quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, niſi ſit ſecundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra. Quilibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia ſimul ſtat eum ea non poteſt. Sed quilibet contritio eſt gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque ſit parva, delet omnem culpam.

Reſpondeo dicendum, quod contritio, ut ſepe dictum eſt (quaest. 11. art. 2. ad 1. & quaest. 111. & 114. art. 1.) habet duplicem dolorem.

Unum rationis, qui eſt diſplicitia peccati commiſſi: & hic poteſt eſſe parvus, adeo quod non ſufficiat ad rationem contritionis; ut ſi minus diſpliceret ei peccatum quam debeat diſpicere ſeparato à ſine; ſicut etiam amor poteſt eſſe ita remiſſus quod non ſufficiat ad rationem caritatis. Alium dolorem habet in ſenſu: & parvus huius non impedit rationem contritionis: quia non ſe habet eſſentialiter ad contritionem, ſed quaſi ex accidenti ei adjuſtur; & iterum non eſt in potentia noſtra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus ſit dolor; dummodo ad contritionis rationem ſufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicina ſpiritalis habet efficaciam infinitam ex virtute infinita, quæ in eis operatur. Et ideo illa medicina, quæ ſufficiat ad curationem peccati parvi, ſufficiat etiam ad curationem magni; ſicut patet de baptiſmo, quo & magna, & parva ſolvuntur: & ſimile eſt de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ſequitur ex neceſſitate quod unus homo plus doleat de majori peccato quam de minori, ſecundum quod magis repugnat amor, qui dolorem cauſat; ſed ſi unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipſe habet pro minori, ſufficeret ad remiſſionem culpæ.

QUÆST.

## QUÆSTIO VI.

De confeſſione, quoad ejus neceſſitatem.

in ſex articulos diſiſa.

Deinde conſiderandum eſt de confeſſione, de qua ſex ſunt conſideranda. Primo de confeſſionis neceſſitate. Secundo de ejus quidditate. Tertio de ipſius ministro. Quarto de qualitate ejus. Quinto de ejus effectu. Sexto de ejus ſigillo.

Circa primum quaeruntur ſex.

Primo, utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.

Secundo, utrum confeſſio ſit de jure naturali.

Tertio, utrum omnes ad confeſſionem teneantur.

Quarto, utrum licite aliquis poſſit conſiteri peccatum quod non habet.

Quinto, utrum ſtatim quis conſiteri teneatur.

Sexto, utrum poſſit cum aliquo diſpenſari nō homini conſiteri.

## ARTICULUS I. 19

Utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non ſit neceſſaria ad ſalutem. Sacramentum enim penitentiæ propter remiſſionem culpæ ordinatum eſt. Sed culpa per gratiæ inſuſionem ſufficienter remittitur. Ergo ad penitentiæ de peccato agenda non eſt neceſſaria confeſſio.

Præterea. Peccatum quod ex alio contractum eſt, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commiſit, oportet ex ſeipſo tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur penitentiâ. Ergo confeſſio non eſt de neceſſitate penitentiæ.

Præterea. Aliquibus eſt peccatum remiſſum ſine hoc quod confeſi legantur, ſicut patet de Petro, & Magdalena, & de Paulo. Sed non eſt minoris efficacie gratia remiſſum peccatum nunc, quam tunc fuerit. Ergo nec nunc de neceſſitate ſalutis eſt quod homo conſiteretur.

Præterea. Confeſſio ad hoc exigitur in judicio, ut ſecundum quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo poteſt pœnam ſibi ipſi infligere majorem quam etiam ab alio ſibi infligatur. Ergo videtur quod confeſſio non ſit de neceſſitate ſalutis.

Sed contra. Boetius in Libro I. de conſol. (proſa 14. in princ.) dicit: *Si opem medicantis*

*expectat, oportet quod morbum detegat.* Sed de neceſſitate ſalutis eſt quod homo de peccatis medicinam ſcipſi conſiteretur. Ergo & de neceſſitate ſalutis eſt quod morbum per confeſſionem detegat.

Præterea. In judicio ſeculari non eſt idem iudex, vel actor, & reus. Sed iudicium ſpirituale eſt ordinatum. Ergo peccator, qui eſt reus, non debet eſſe ſuſcipius iudex, ſed ab alio iudicari debet: & ita oportet quod conſiteretur.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio Chriſti, ſine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur peccatorum ſuſceptionem, quæ ex ipſa efficaciam habent. Et ideo ad culpæ remiſſionem & actualis, & originalis requiritur ſacramentum Eccleſiæ, vel actu ſuſceptum, vel ſaltem voto, quando articulus neceſſitatis, non contemptus, ſacramentum excludit: & per confeſſionem illa ſacramenta quæ ordinantur contra culpam, cum qua ſalus eſſe non poteſt, ſunt de neceſſitate ſalutis: & ideo ſicut baptiſmus, quo deletur originale peccatum, eſt de neceſſitate ſalutis; ita & penitentiæ ſacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptiſmum petit, ſe miniſtris Eccleſiæ ſubjicit, ad quos pertinet diſpenſatio ſacramenti; ita etiam per hoc quod conſiteretur peccatum ſuum, ſe miniſtro Eccleſiæ ſubjicit; ut per ſacramentum penitentiæ ab eo diſpenſatum remiſſionem conſequatur: qui congruum remedium adhibere non poteſt, niſi peccatum cognoscatur; quod ſit per confeſſionem peccantis. Et ideo confeſſio eſt de neceſſitate ſalutis ejus, qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia inſuſio ſufficiat ad culpæ remiſſionem; ſed poſt culpam remiſſam adhuc eſt peccator debitor pœnæ temporalis; ſed ad gratiæ inſuſionem conſequendam ordinata ſunt gratiæ ſacramenta, ante quorum ſuſceptionem vel actu, vel propoſito aliquis gratiam non conſequitur, ſicut in baptiſmo patet: & ſimile eſt de confeſſione: & ulterius per confeſſionis erubereſcentiam, & vim clavium, quibus ſe conſitentis ſubjicit, & ſatisfactionem injunctam, quam ſacerdos moderatur ſecundum qualitatem criminum ſibi per confeſſionem innotefcentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confeſſio ad pœnæ remiſſionem, non habet quod ſit de neceſſitate ſalutis: quia pœna iſta eſt temporalis, ad quam poſt culpæ remiſſionem aliquis remanet ligatus; unde ſine hoc quod in præſenti vita expiaretur, eſſet via ſalutis; ſed habet quod ſit de neceſſitate ſalutis ex hoc quod ad remiſſionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum quod



Præterea. In penitentiâ debet esse quædam recompenſatio pœnæ ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam pœnæ recompenſationem ut per quæ peccat. qui. per hoc & requiritur. (Sup. xi. 17.) videtur quod nunquam poſſit pœna talis peccati per contritionem abſolvi.

Præterea. Dolor contritionis eſt finitus. Sed pro aliquo peccato, ſcilicet mortali, debetur pœna infinita. Ergo nullo modo poteſt eſſe tanta contritio quod totam pœnam delectat.

Sed contra eſt quod Deus plus affectum cordis acceptat quam exteriorem actum. Sed per exteriores adus abſolvitur homo à pœna, & culpa. Ergo & ſimiliter per cordis affectum, qui eſt contritio.

Præterea. Exemplum huius de latrone habetur, cui dictum eſt (Luca xxi. 43.) *Hodie mecum eris in paradiso*, propter unicum penitentiæ actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem ſemper tollatur, ſupra diſt. xiv. (Lib. IV. quaſt. 11. art. 1. quaſt. 2. & III. P. quaſt. lxxxvi. art. 4.) quaſtum eſt, ubi hoc ipſum de penitentiâ quaerebatur.

Reſpondeo dicendum, quod intentio contritionis poteſt attendi dupliciter. Uno modo ex parte caritatis, quæ diſplicitiam cauſat: & ſic contingit tantum intendi caritatem in actu quod contritio inde ſequens merebitur non ſolum culpæ amotionem, ſed etiam abſolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris ſenſibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia illa etiam pœna quædam eſt, tantum poteſt intendi quod ſufficiat ad deletionem culpæ, & pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non poteſt eſſe certus quod contritio ſua ſit ſufficiens ad deletionem pœnæ, & culpæ: & ideo tenetur conſiteri, & ſatisficere; & maxime cum contritio vera non fuerit, niſi propoſitum contentendi habuſſet annexum; quod debet ad effectum reduci etiam propter præceptum, quod eſt de confeſſione datum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut gaudium interioris redundat etiam ad exteriores corporis partes; ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur: unde diſcit Proverb. xvi. 22. *Spiritus miſeretur ſua*.

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis ſit finitus quantum ad intentionem, ſicut etiam & pœna peccato mortali debita finita eſt; habet tamen infinitam virtutem ex caritate, qua informatur: & ſecundum hoc poteſt valere ad deletionem culpæ, & pœnæ.

## ARTICULUS III. 18

Utrum parva contritio ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod contritio parva non ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio eſt medicina peccati. Sed corporalis medicina, quæ sanat corporalem morbum minorem, non ſufficiat ad ſanandum majorem. Ergo minima contritio non ſufficiat ad delendum maxima peccata.

Præterea. Supra dictum eſt (quaſt. 11. art. 3.) quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, niſi ſit ſecundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra. Quilibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia ſimul ſtat eum ea non poteſt. Sed quilibet contritio eſt gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque ſit parva, delet omnem culpam.

Reſpondeo dicendum, quod contritio, ut ſepe dictum eſt (quaſt. 11. art. 2. ad 1. & quaſt. 11. & 1v. art. 1.) habet duplicem dolorem.

Unum rationis, qui eſt diſplicitia peccati commiſſi: & hic poteſt eſſe parvus, adeo quod non ſufficiat ad rationem contritionis; ut ſi minus diſpliceret eſt peccatum quam debeat diſpicere ſeparato à ſine; ſicut etiam amor poteſt eſſe ita remiſſus quod non ſufficiat ad rationem caritatis. Alium dolorem habet in ſenſu: & parvus huius non impedit rationem contritionis: quia non ſe habet eſſentialiter ad contritionem, ſed quaſi ex accidenti ei adjuſtatur; & iterum non eſt in potentia noſtra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus ſit dolor; dummodo ad contritionis rationem ſufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicina ſpiritalis habet efficaciam infinitam ex virtute infinita, quæ in eis operatur. Et ideo illa medicina, quæ ſufficiat ad curationem peccati parvi, ſufficiat etiam ad curationem magni; ſicut patet de baptiſmo, quo & magna, & parva ſolvuntur: & ſimile eſt de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ſequitur ex neceſſitate quod unus homo plus doleat de majori peccato quam de minori, ſecundum quod magis repugnat amori, qui dolorem cauſat; ſed ſi unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipſe habet pro minori, ſufficeret ad remiſſionem culpæ.

QUÆST.

## QUÆSTIO VI.

De confeſſione, quoad ejus neceſſitatem.

in ſex articulos diſiſa.

Deinde conſiderandum eſt de confeſſione, de qua ſex ſunt conſideranda. Primo de confeſſionis neceſſitate. Secundo de ejus quidditate. Tertio de ipſius ministro. Quarto de qualitate ejus. Quinto de ejus effectu. Sexto de ejus ſigillo.

Circa primum quaeruntur ſex.

Primo, utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.

Secundo, utrum confeſſio ſit de jure naturali.

Tertio, utrum omnes ad confeſſionem teneantur.

Quarto, utrum licite aliquis poſſit conſiteri peccatum quod non habet.

Quinto, utrum ſtatim quis conſiteri teneatur.

Sexto, utrum poſſit cum aliquo diſpenſari nō homini conſiteri.

## ARTICULUS I. 19

Utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non ſit neceſſaria ad ſalutem. Sacramentum enim penitentiæ propter remiſſionem culpæ ordinatum eſt. Sed culpa per gratiæ inſuſionem ſufficienter remittitur. Ergo ad penitentiæ de peccato agenda non eſt neceſſaria confeſſio.

Præterea. Peccatum quod ex alio contractum eſt, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commiſit, oportet ex ſeipſo tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur penitentiâ. Ergo confeſſio non eſt de neceſſitate penitentiæ.

Præterea. Aliquibus eſt peccatum remiſſum ſine hoc quod confeſi legantur, ſicut patet de Petro, & Magdalena, & de Paulo. Sed non eſt minoris efficacis gratia remiſſum peccatum nunc, quam tunc fuerit. Ergo nec nunc de neceſſitate ſalutis eſt quod homo conſiteretur.

Præterea. Confeſſio ad hoc exigitur in judicio, ut ſecundum quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo poteſt pœnam ſibi ipſi infligere majorem quam etiam ab alio ſibi infligatur. Ergo videtur quod confeſſio non ſit de neceſſitate ſalutis.

Sed contra. Boetius in Libro I. de conſol. (proſa 1v. in princ.) dicit: *ſi opem medicantis*

*expectat, oportet quod morbum detegat.* Sed de neceſſitate ſalutis eſt quod homo de peccatis medicinam ſcipſi. Ergo & de neceſſitate ſalutis eſt quod morbum per confeſſionem detegat.

Præterea. In judicio ſeculari non eſt idem iudex, vel actor, & reus. Sed iudicium ſpirituale eſt ordinatum. Ergo peccator, qui eſt reus, non debet eſſe ſuſcipius iudex, ſed ab alio iudicari debet: & ita oportet quod conſiteretur.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio Chriſti, ſine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur peccatorum ſuſceptionem, quæ ex ipſa efficaciam habent. Et ideo ad culpæ remiſſionem & actualis, & originalis requiritur ſacramentum Eccleſiæ, vel actu ſuſceptum, vel ſaltem voto, quando articulus neceſſitatis, non contemptus, ſacramentum excludit: & per confeſſionem illa ſacramenta quæ ordinantur contra culpam, cum qua ſalus eſſe non poteſt, ſunt de neceſſitate ſalutis: & ideo ſicut baptiſmus, quo deletur originale peccatum, eſt de neceſſitate ſalutis; ita & penitentiæ ſacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptiſmum petit, ſe miniſtris Eccleſiæ ſubjicit, ad quos pertinet diſpenſatio ſacramenti; ita etiam per hoc quod conſiteretur peccatum ſuum, ſe miniſtro Eccleſiæ ſubjicit; ut per ſacramentum penitentiæ ab eo diſpenſatum remiſſionem conſequatur: qui congruum remedium adhibere non poteſt, niſi peccatum cognoscatur; quod ſit per confeſſionem peccantis. Et ideo confeſſio eſt de neceſſitate ſalutis ejus, qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia inſuſio ſufficiat ad culpæ remiſſionem; ſed poſt culpam remiſſam adhuc eſt peccator debitor pœnæ temporalis; ſed ad gratiæ inſuſionem conſequendam ordinata ſunt gratiæ ſacramenta, ante quorum ſuſceptionem vel actu, vel propoſito aliquis gratiam non conſequitur, ſicut in baptiſmo patet: & ſimile eſt de confeſſione: & ulterius per confeſſionis erubeſcentiam, & vim clavium, quibus ſe conſitentis ſubjicit, & ſatisfactionem injunctam, quam ſacerdos moderatur ſecundum qualitatem criminum ſibi per confeſſionem innotefcentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confeſſio ad pœnæ remiſſionem, non habet quod ſit de neceſſitate ſalutis: quia pœna iſta eſt temporalis, ad quam poſt culpæ remiſſionem aliquis remanet ligatus; unde ſine hoc quod in præſenti vita expiaretur, eſſet via ſalutis; ſed habet quod ſit de neceſſitate ſalutis ex hoc quod ad remiſſionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum quod



quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit: eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte oportet averfionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio ab alio incipiat: quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in III. Eth. (cap. 111. à med.) Er ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicium habeat.

Ad tertium dicendum, quod etiam non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri: multa enim facta sunt quae non sunt scripta.

Et praeterea. Christus habet potestatem excellentiam in sacramentis: unde sine his quae ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramentum conferre.

Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandum poenam peccati ex quantitate poenae quae in satisfactioe imponitur, sed sufficit, in quantum est pars sacramenti virtutem sacramentalem habens: & ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur: & ideo necessaria est confessio.

#### ARTICULUS II. 20

*Utrum confessio sit de jure naturali.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod confessio sit de jure naturali. Adam enim, & Cain non tenebantur nisi ad praecipua legis naturae. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de jure naturali.

2. Praeterea. Praecepta illa quae manent in veteri lege, & nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur Iudae 21. 11. 26. *Narra, si quis habet, ut iustificetur.* Ergo est de jure naturali.

3. Praeterea. Job non erat subiectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur: quod patet per hoc quod dicitur Job. xxxi. 33. *Si abscondi ut homo peccatum meum.* Ergo est de jure naturali.

Sed contra. Isidorus dicit (Lib. V. Etymolog. cap. 14.) quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Praeterea. Confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiae non sunt de jure naturali institutae. Ergo nec confessio.

Respondeo dicendum, quod sacramenta sunt quadam fidei protestationes: unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis: unde & sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina. Et quia jus naturale est quod non omnino genuit: sed innata quaedam vii insensit, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturalem; quod quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cullibet rei illud est naturale, quod ei à suo creatore imponitur; tamen proprie dicuntur naturalia quae ex principis naturae causantur. Supra autem naturam sunt quae ipse Deus sibi reservat, sive naturae ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio, quae necessitatem sacramentalem habet, non de jure naturali est, sed de divino.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur ex hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit: confessio enim quae fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali: nunc autem loquimur de confessione quae fit homini.

Vel dicendum, quod confiteci peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in iudicio constitutus a iudice interrogatur: tunc enim non debet peccator mentiri: de quo Adam, & Cain vituperantur. Sed confessio quae fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam à Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quod precepta legis naturae manent eodem modo in lege Moysi, & in nova lege. Sed confessio quamvis aliquantel esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturae: in lege enim naturae sufficiebat cognitio peccati interior apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum professari, sicut per oblationem hostiae pro peccato, ex quo & homini innotescere poterat eum peccasse; non autem oportebat ut speciale peccatum à se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconitione peccati quam facit deprehensus peccatum negando, aut excusando, ut ex Glossa (ord. Greg. Lib. XXII. Moral. cap. 12.) ibidem haberi potest.

#### ARTICULUS III. 21

*Utrum omnes ad confessionem teneantur.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur. Quia, sicut dicit Hieronymus (super illud I. 11. 11. Peccatum suum &c.) penitentia est secunda tabula post naufragium. Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo nec eis competit penitentia; & sic nec confessio, quae est penitentiae pars.

1. Praeterea. Confessio facienda est iudici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem iudicem supra se. Ergo nec teneantur ad confessionem.

2. Praeterea. Aliquis est qui non habet peccata, nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed contra est quia confessio contra satisfactionem, & contritionem dividitur. Sed omnes teneantur ad contritionem, & satisfactionem. Ergo & omnes teneantur ad confessionem.

Praeterea. Hoc patet ex Decret. de penit. & remiss. (cap. 21.) ubi dicitur, quod omnes utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneantur peccata confiteri.

Respondeo dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina: & secundum hoc non omnes teneantur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurant per baptismum. Alio modo ex praecipuo juris positivi: & sic teneantur omnes in institutione Ecclesiae edita in Conc. generali (scilicet Lateran. IV. gener. XII. can. 21.) sub Innocentio III. tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia omnes peccaverunt, & egent gratia Dei, (Rom. 111. 23.) tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accederent: tum etiam ut Ecclesiarum rectoribus sui subditis innotescant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac mortali vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale; non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam penitentia ordinatur: & ideo manet penitentiae locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, & per consequens confessionis.

Ad secundum dicendum, quod nullus est qui non habet iudicem Christum, cui per suum Vicarium confiteri debet: qui quamvis eo inferior sit in quantum praetatus est; tamen est eo superior, in quantum peccator est ipse, & ille Christi minister.

*St. Th. Op. Tom. 14*

Ad tertium dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur.

Vel potest dici secundum quosdam, quod ex Decretali praedicta (in 2. arg. Sed contra) non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia: quod patet ex hoc quod dicit, quod debent omnia peccata confiteri: quia de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest: & secundum hoc ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad praecipuum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti representet, & se ostendat absque conscientia mortalis esse; & hoc ei pro confessione reputatur.

#### ARTICULUS IV. 22

*Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet. Quia, ut dicit Gregorius (Lib. XII. Regist. epist. xxxi. ad interrog. x. ante med.) bonarum mentium est sibi culpam agnoscere, ubi culpa non est. Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

1. Praeterea. Aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator; & in hoc est commendandus. Sed quod corde quis aestimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest confiteri se habere gravius peccatum quam habeat.

2. Praeterea. Aliquis aliquando dubitat de peccato aliquo, utrum sit mortale, vel veniale: & talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum quod non habet.

3. Praeterea. Satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo etiam potest confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra. Quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione ne mentiri debet; cum omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Praeterea. In iudicio exteriori non debet aliquid crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro penitentiae est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod in conscientia sua non habet.

Respondeo dicendum, quod per confessionem debet penitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud sacerdoti de se loquitur



loquitur quam in sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum; non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat: & ideo non est idonea confessio, sed ad hoc quod sit idonea, requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter. Uno modo, ut intelligatur quantum ad substantiam actus; & sic non est verum: non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat, quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus; & sic verum est quod Gregorius dicit: quia iustus in actu qui de se bonus est, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit: & sic dicitur Job 1x. 28. *Verbar. omnia opera mea.* Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum: quia iustus, qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus, qui sit peior ex genere; sed quia timet ne in his que bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato; an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente: quia qui aliquid committit, vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discernit si se committens: & similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed dubitative loqui, & iudicium sacerdotis expectare, cuius est discernere inter lepram, & lepram.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo satisfaciit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium; sicut cum quis confitetur peccatum quod non credidit se fecisse, si autem dicit peccatum quod non fecit, dum credit se fecisse, non mentitur: & ideo non peccat, si eo modo dicat, sicut est in corde suo, sicut dicitur in Psalmo 117. 11. *Confitebor tibi Domine in veritate.*

#### ARTICULUS V. 23

*Utrum statim tenetur quis confiteri.*

*S. Th. IV. dist. xvii. quæst. 111. art. 1. quæst. 4.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod statim tenetur quis confiteri. Dicit enim Hugo de Sancto Victore (simplic. Lib. I. de anim. cap. x. & Lib. II. de sacram. part.

xiv. cap. xviii. cir. med.) *Si necessitas non est, qua precludatur, contemptus non excusatur.* Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri, cum potest.

2. Præterea. Quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum spirituales quam ad evadendum morbum corporales. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non possit esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cuius copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. Præterea. Illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim.

Sed contra. In Decret. (cap. *Omnia utriusque sexus* de penit. & remis.) simul datur tempus determinatum de confessione, & de Eucharistia perceptione. Sed aliquis non peccat, si non percipiat Eucharistiam ante tempus à jure determinatum. Ergo nec peccat, si ante tempus illud non confiteatur.

Præterea. Quicumque illud omittit ad quod ex præcepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confiteatur, quando habet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum tenetur, peccat mortaliter, & eadem ratione alio tempore, & sic deinceps, & ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una penitentia dilatione: quod videtur inconveniens.

Respondetur dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur, scilicet quando peccata memorie occurrunt, præcipue cum in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere; sicut cum tenetur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur, aut si desit, saltem contriti tenetur, & habere propositum confitendi, copia sacerdotis oblata. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter. Uno modo per actiensem, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere, nisi confessus: tunc enim confiteri tenetur: sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale nisi confessus accedere debet, copia sacerdotis oblata, & necessitate non urgente; & inde venit obligatio, qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum: quia instituit ut semel in anno scilicet in Paschate, omnes sacra Communione accipientes & ideo ante tempus illud omnes confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se: & sic videtur esse eadem ratio de confessione, & de baptismo dif-

ferendo: quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter, nisi statim baptizetur: nec est aliquid tempus determinatum, ultra quod si baptismum differat, peccatum mortale incurrit; sed potest contingere quod in dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit; & hoc pensandum est ex causa dilationis: quia, sicut dicit Philosophus in VIII. Physic. (simplic. tex. 15.) voluntas non retardat facere aliquid opus volitum nisi propter aliquam causam rationabilem. Unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid huiusmodi; si baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale, alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quæ non est majoris necessitatis quam baptismus. Et quia ea que sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere; ideo si periculum mortis imminet, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendum tunc, vel baptismum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul præceptum edidit de confessione facienda, & de extrema unzione suscipienda. (Jacobi v.) Et ideo videtur probabilis illorum opinio qui dicunt, quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt, quod tenetur contritus ad statim confitendum, debita opportunitate oblata, secundum rectam rationem. Nec obstat quod Decretalis terminum præfigat ut semel in anno confiteatur: quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per Decretalem illam non excusatur à culpa dilationis quantum ad forum conscientie, sed excusatur à pena quantum ad forum Ecclesie, ut non privetur debita sepultura, si morte preventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum: quia præcepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum: non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt: quia tunc si non daret aliquis elemosynam de superfluo, quodcumque pauper monstraretur; peccaret mortaliter, quod falsum est: sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit. Et ideo non oportet quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiam si major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesie, quod non tenetur ad statim, sed ex natura præcepti affirmativi: unde ante Ecclesie statum etiam minus tenebatur. Quidam vero dicunt, quod seculares non tenentur an-

*S. Th. Op. Tom. VI.*

te quadragesimalis tempus confiteri, quod est eis penitentia tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est ei penitentia tempus. Sed hoc nihil est: quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quæ ex voto se obligaverunt; cuiusmodi non est confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis ut statim medicus queratur, nisi quando necessitas curationis incumbit: & similiter est de morbo spirituali.

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienæ invito domino contrariatur præcepto negativo, quod obligat semper, & ad tempus: & ideo tenetur semper ad statim reddendum. Secus est autem de impletione præcepti affirmativi: quod obligat semper, sed non ad tempus: unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

#### ARTICULUS VI. 24

*Utrum possit cum aliquo dispensari ne confiteatur.*

*S. Th. IV. Sentent. dist. xviii. quæst. 111. art. 2. quæst. 3.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini peccata. Præcepta enim quæ sunt de jure positivo, subjacent dispensationi prælatorum Ecclesie. Sed confessio est huiusmodi, ut ex dictis patet (art. 3. huj. q. 1.) Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Præterea. Illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur à Deo instituta, sed ab homine. Jac. v. 16. *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Habet autem Papa potestatem dispensandi in his quæ per Apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare ne confiteatur.

Sed contra. Penitentia, cuius pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut baptismus. Cum ergo in baptismo nullas dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Respondetur dicendum, quod ministri Ecclesie instituantur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesie præsupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis præsupponitur ad opus nature. Et quia Ecclesia fundatur in fide & in sacramentis: ideo ad ministros Ecclesie, novos articulos fidei edere, aut editos remove, aut nova sacramenta institueri, aut instituta remove non pertinet; sed hoc est potestatis excellentiæ, que

C 2



quæ soli debetur Christo, qui est Ecclesiæ fundamentum. Et ideo sicut Papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur; ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti; sed potest dispensare in confessione, secundum quod obligat ex præcepto Ecclesiæ, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab Ecclesiâ institutum sit.

Ad primam ergo dicendum, quod præcepta divini juris non minus obligant quam præcepta juris naturalis: unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundam dicendum, quod præceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit à Jacobo promulgatum; sed à Deo institutionem habuit, quamvis expressa ipsius institutio non legatur; tamen quædam præfiguratio ipsius invenitur in hoc quod Joanni confitebantur peccata sua, qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur; & in hoc quod Dominus sacerdotibus leprosis transmissit: qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium signabatur.

### QUÆSTIO VII.

De confessionis quidditate,

in tres articulos divisa.

**D**einde considerandum est de quidditate confessionis: & circa hoc quaruntur tria.

Primo, utrum Augustinus convenienter definiat confessionem.

Secundo, utrum confessio sit actus virtutis.

Tertio, utrum confessio sit actus penitentiae virtutis.

### ARTICULUS I.

Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem.

S. Thom. ubi sup. art. 2. quæst. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens (colligitur ex comm. in Psal. LXXI. à mcd.) *Confessio est per quam morbus latens spe venie aperitur*. Morbus enim contra quem confessio ordinatur, peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere *morbus latentem esse*, cujus confessio est medicina.

1. Præterea. Principium penitentiae est timor. Sed confessio est pars penitentiae. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere *spem*, sed magis *timorem*.

3. Præterea. Illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Præterea. Inveniuntur alie quædam definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit (hom. XI. in Evang. parum à princ.) *quod confessio est peccatorum detestatio, & ruptio subterit*. Quidam vero dicunt, quod *confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio*. Quidam autem dicunt sic: *Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescencia, & per claves Ecclesiæ satisfactoria, obligans ad perscrutandam penitentiam injunctam*. Ergo videtur quod præsignata definitio, cum non omnia contineat que in his continentur, insufficientis sit.

Respondeo dicendum, quod in actu confessionis plura consideranda occurrunt. Primo ipsa substantia actus, sive genus ejus, quod est manifestatio quædam. Secundo de quo fiat, scilicet de peccato. Tertio cui fiat, scilicet sacerdoti. Quarto causa ejus, scilicet spes venie. Quinto effectus ejus, scilicet absolutio à parte poenæ, & obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur & substantia actus in *aperire*; & de quo fit confessio, cum dicitur *morbus latens*; & causa in *spe venie*; & in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti pateat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam iudex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut iudex: & quantum ad hoc per confessionem aperitur.

Vel dicendum, quod quamvis actus exterior in aperto sit, actus tamen interior, qui principium est actus exterioris, in occulto est: & ideo oportet quod per confessionem aperitur.

Ad secundum dicendum, quod confessio præsupponit caritatem, qua quis vivus efficitur, ut in littera dicitur (IV. dist. XLII.) *Contritio autem est, in qua datur caritas; timor autem servilis, qui est sine spe, est prævis ad caritatem; sed habens caritatem magis movetur ex spe quam ex timore*. Et ideo causa confessionis ponitur potius spes quam timor.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in qualibet confessione aperitur sacerdoti, & clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum, quod non oportet

in

in qualibet definitione omnia tangere que ad rem definitam concurrunt. Et ideo inveniuntur quædam definitiones, sive assignationes datæ penes unam causam, quædam penes aliam.

### ARTICULUS II.

Utrum confessio sit actus virtutis.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali: quia ad *virtutes apii sumus à natura*, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cir. princ. Lib.) Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Præterea. Actus virtutis magis convenire potest innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati, de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Præterea. Gratia que est in sacramentis, aliquo modo differt à gratia que est in virtutibus, & donis. Sed confessio est pars sacramenti. Ergo non est actus virtutis.

Sed contra. Præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed confessio cadit sub præcepto. Ergo est actus virtutis.

Præterea. Non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia *calum aperit*, ut in littera (IV. dist. XLII.) Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid dicatur actus virtutis, ut prius dictum est (simplic. art. præc. ad 3. & IV. dist. XV. p. 111. art. 1. quæst. 2. & 1. 2. quæst. XVII. art. 6. & 7. & 1. 2. quæst. LXXX. & quæst. LXXXV. art. 3. & quæst. CXX. art. 3.) sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet que ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia que ad virtutem requiruntur, importet confessio; tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet aliquis: sic enim simul in unum os, & cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non tenet, non est confessio, sed fictio. Hæc autem conditio ad virtutem pertinet ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet. Et ideo confessio est bonus ex genere, & est actus virtutis; sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem modo debito faciendam, ut oportet, & cujus oportet, & quando, in generali inclinatio naturalis: & secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando, & quomodo, & quid confiteri oportet, & cui, hoc

est ex institutione juris divini in confessione, de qua loquimur. Et sic patet quod jus naturale inclinatur ad confessionem, mediante jure divino; quod circumstantiæ determinantur; sicut etiam in omnibus est que sunt de jure positivo.

Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cuius obiectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente. Et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum, & gratia virtutum sit alia, & alia; non tamen sunt contrarie, sed disparate: & ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis, secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, & sit sacramentum, vel pars sacramenti, secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

### ARTICULUS III.

Utrum confessio sit actus penitentiae virtutis.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus penitentiae virtutis. Quia actus illius virtutis est que est causa ejus. Sed causa confessionis est spes venie, ut ex definitione inducta (art. 1. huj. quæst.) apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, & non penitentiae.

2. Præterea. Verecundia est pars temperantiae. Sed confessio ex erubescencia operatur, ut ex præsignata definitione (art. 1. huj. quæst.) apparet. Ergo est actus temperantiae, & non penitentiae.

3. Præterea. Actus penitentiae innititur divine misericordie. Sed confessio magis innititur sapientiæ propter veritatem, que in ipsa esse debet. Ergo non est actus penitentiae.

4. Præterea. Ad penitentiam movet articulus de iudicio propter timorem, qui penitentiae origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita æterna, que est propter spem venie. Ergo non est actus penitentiae.

5. Præterea. Ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confessio. Ergo confessio est actus virtutis que dicitur veritas, & non penitentia.

Sed contra. Penitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confessio. Ergo est actus penitentiae.

Respondeo dicendum, quod hoc in virtutibus considerandum est, quod quando su-

præ



pra obiectum virtutis additur specialis ratio boni, & difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres, & donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in II. Ethic. (cap. vii. ante med.) & in IV. (cap. i.) Et similiter est in confessione veri, quæ quamvis ad veritatis virtutem pertinet absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit. Et ideo dicit Philosophus in IV. Ethicor. (cap. vii. ante med.) quod confessio quæ fit in iudicis, non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad iustitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latitæ. Et ita etiam confessio peccatorum, ad remissionem eorum consequendam, non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem penitentis imperativè autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum, quod erubescencia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum; sed magis quasi causa ad liberandum à poena, in quantum ipsa erubescencia poena quadam est; sicut etiam claves Ecclesie concessæ confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes penitentis tribus attribuitur personarum adaptari possunt; ut contritio misericordis, vel bonitati respondeat, propter dolorem de malo; confessio sapientis, propter veritatis manifestationem; satisfactio potentis, propter satisfaciendi laborem. Et quia confessio est prima pars penitentis, efficaciam illis partibus præbens, ideo eodem modo iudicatur de tota penitentia, sicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore, ut dictum est (art. i. hujus quæst. ad 2.) ideo magis inniditur articulo de vita æterna, quam respicit spes, quam articulo de iudicio, quod respicit timor; quamvis penitentia ratione contritionis & conversio se habeat.

Ad quintum patet solutio ex dictis (in corp.)

## QUÆSTIO VIII.

De ministro confessionis.

in septem articulis divisa.

**D**elinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa quod quærentur septem.

Primo, utrum necessarium sit confiteri sacerdoti.

Secundo, utrum in aliquo casu liceat alii quam sacerdotibus confiteri.

Tertio, utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.

Quarto, utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti.

Quinto, utrum possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio, vel mandato superioris.

Sexto, utrum poenitens in extremo vitæ suæ possit absolvi à quolibet sacerdote.

Septimo, utrum poena temporalis taxari debeat secundum quantitatem culpæ.

## ARTICULUS I.

Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti.

S. Thom. ubi supra. art. 3. quæst. 1. §. 1. & 2.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione. Sed divina institutio nobis proponitur Jacobi v. 16. *Confitemini alteratrium peccata vestra*, ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Præterea, poenitentia est necessarius sacramentum, sicut & baptismus. Sed in baptismo propter necessitatem sacramenti est minister quilibet homo. Ergo & in poenitentia. Sed ministro poenitentis faciendæ est confessio. Ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. Præterea, confessio est ad hoc necessaria ut taxetur poenitenti satisfactio modus. Sed aliquando non sacerdos discretus potest poenitenti dare satisfactio modum quam multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

4. Præterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores pecorum suorum vultum cognoscant. Sed quandoque rector, vel prælati non est sacerdos. Ergo confessio non semper faciendæ est sacerdoti.

5. Sed contra. Absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non fit nisi à sacerdoti.

## ARTICULUS II.

Utrum in aliquo casu liceat alii quam sacerdotibus confiteri.

hominibus, quibus claves commissæ sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Præterea, confessio præfiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solum discipulis præcepit ut solverent Lazarum, ut patet Joan. xi. Ergo sacerdotibus faciendæ est confessio.

Respondendo dicendum, quod gratia, quæ in confessione datur, à capite in membra descendit. Et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum: quod solus sacerdos est, qui consecrare Eucharistiam potest. Et ideo cum in sacramento poenitentis gratia conferatur, solus sacerdos minister est huiusmodi sacramenti; & ideo et solus faciendæ est sacramentalis confessio, quæ ministro Ecclesie fieri debet.

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex præsuppositione diviæ institutionis: & quia divinitus institutio præcesserat de confessione sacerdotibus faciendæ, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in Apostolis dedit, ut patet Joan. xx. ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis quam poenitentia quoad confessionem, & absolutionem: quia quandoque baptismus præmitti non potest sine periculo salutis æternæ, ut patet in pueris, qui non habent usum rationis; sed non est ita de confessione, & absolutione, quæ tantum ad adultos pertinent; in quibus contritio cum proposito confitendi, & desiderio absolutionis sufficit ad liberandum à morte æterna. Et ideo non est simile de baptismo, & confessione.

Ad tertium dicendum, quod in satisfactioe non solum attendenda est quantitas poenæ, sed etiam virtus ejus, secundum quod est pars sacramenti: & sic requiritur sacramentorum dispensatorem; quamvis etiam ab alio quam à sacerdote quantitas poenæ taxari possit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere vultum peccatoris, ad duo potest necessarium esse. Primo ad hoc quod coordinetur gregi Christi: & sic cognoscere vultum peccatoris pertinet ad curam, & sollicitudinem pastoralem, quæ incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes. Secundo ad hoc quod provideatur ei competens medicamentum salutis: & sic cognoscere vultum peccatoris pertinet ad eum cuius est medicamentum salutis (scilicet sacramentum Eucharistie) & alia præbere (scilicet ad sacerdotem), sic ad eam cognitionem peccatoris confessio ordinatur.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod in nullo casu liceat alii quam sacerdotibus confiteri. Quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supraposita definitione (quæst. præc. art. 1.) habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet qui est sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti poenitentis proprius sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio faciendæ.

2. Præterea, confessio in quolibet iudicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso non à suo iudice lata, nulla est: & ideo non faciendæ est confessio nisi iudici. Sed iudex in foro conscientie non est nisi sacerdos qui habet potestatem ligandi, & solvendi. Ergo non est alii confessio faciendæ.

3. Præterea, in baptismo quilibet potest baptizare: quia si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet à sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterum tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est quod in littera determinatur. (IV. dist. xviii.)

Respondendo dicendum, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita & poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur: & ita etiam minister poenitentis, cui confessio est faciendæ ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento poenitentis non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio, & satisfactio in iudicio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio, & confessio. Satisfactio autem jam incipit esse à ministro, in quantum eam injungit, & à poenitente, in quantum eam implet: & ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet confiteri, & confiteri cui potest: qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacer-



cerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quasi deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit iudex episcopi qui sibi confitetur absolute tamen ratione necessitatis accipit iudicium super eum, secundum quod confitens ex defectu sacerdotis se et subdit.

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesie oportet quod reconcilietur. Ecclesie autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesie ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesie ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vite sanctificatur secundum formam Ecclesie, a quocumque datur, & ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in poenitentia Ecclesie sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministerium, quia non est tibi aliud quod elementum corporale exterius adhibitur, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideo quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum, quod concepti confitendi secundum mandatum Dei, sicut potuit, implevit, non tamen adhuc Ecclesie reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesie admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flammis baptizatus est ad Eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, eum copiam habere poterit; & precipue quia, ut dictum est (in resp. ad 1.) sacramentum poenitentiae perfectum non fuit; unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorum effectum consequatur, & ut mandatum de poenitentia sacramento recedendo impletur.

ARTICULUS III.

Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod extra casum necessitatis non possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate. Ergo non committitur laico.

Præterea. Contra venialium ordinatur extrema unctio, sicut & poenitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet Jacobo 5. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est quod dicit Beda (supra illud lac. v. Confitemini alteri tuum) in littera (IV. dist. xv. 1.)

Respondeo dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramento Ecclesie separatur. Et ideo non indiget nova gratie collatione ad eius dimissionem, neque indiget reconciliari Ecclesie. Et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. Et quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, & est ex caritate procedens, talibus natum est veniale remitti, sicut, per unctionem pectoris, & per asperisionem aquæ benedictæ.

Et per hoc patet solutio ad primum: quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui; sed sufficit tibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquid aliud sacramentum.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit (8. hab. cap. Ex auctoritate xvi. quest. 1.) Apostolicus mandavit, & petrius officio a nobis constituitur est quod sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus licet predicare, baptizare, communione dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere. Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

Præterea. Sicut sacerdos est minister huius sacramenti, ita & Eucharistie. Sed qui liber sacerdos potest Eucharistiam conferre. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum poenitentiae ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

Præterea. Illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed electio discreti sacerdotis est nobis commissa, ut patet per Augustinum (alium auctorem) in littera (IV. dist. xv. 1.) dicit enim (lib. de vera & falsa poenit. cap. 2. & med.) Qui vult confiteri peccata, ut in eo veniat gratiam, querat sacerdotem qui sciat solvere, & ligare. Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Præ

Præterea. Quidam sunt, sicut Papa, & prelati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

Præterea. Illud quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat, ut Bernardus dicit (in tract. de precepto & dispens. cap. 11. & med.) Sed confessio, quæ pro caritate instituta est, contra caritatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta si peccator scelerat sacerdotem suum hæreticum, aut sollicitorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis confitetur ei, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

Præterea. In eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur a via salutis. Sed magna arctatio videtur, si oporteat ut homini confiteri de necessitate; & per hoc multi possent a confessione retrahi vel timore, vel verecundia, vel alio quo alio huiusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra est Decretum Innocentii III. (in Conc. Lateran. IV. gener. XII. can. xxx.) qui instituit, quod omnes utriusque sexus sancti in anno proprio sacerdoti confiteantur.

Præterea. Sicut Episcopus se habet ad docendum suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni Episcopo in diececi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta Canonum (cap. Nullus Peinus ix. quest. 2. & cap. Si quis Episcoporum xvi. quest. v.) Ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

Respondeo dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in baptismo, & huiusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendum utilitatem sacramenti in eo qui est suæ voluntatis arbiter constitutus, quasi revovens prohibens, scilicet fictionem. Sed in poenitentia actus accedens ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio, & satisfactio sunt partes poenitentie, quæ sunt actus poenitentis; actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator huius sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non

S. Th. Op. Tom. 17.

competit alicui in alium, nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate huius sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et ideo sicur ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre; ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri: cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochie cura est commissa; de quibus aliqui dicebant, quod ex hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, & poenitentias injungere; quod falsum est.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum Eucharistie non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est (in corpor. artic.) Et ideo ratio non sequitur. Et tamen non licet Eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio percipitur.

Ad tertium dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut ex nostro arbitrio faciendi, sed de licentia superioris, si forte proprius sacerdos effectus minus idoneus ad apponendum peccatis salutare remedium.

Ad quartum dicendum, quod quia prelati incumbit sacramenta dispensare, quæ non nisi mundi tractare debent; ideo concessum est eis a iure, (cap. Ne pro dilatione, de poenit. & remiss.) quod possint sibi eligere proprios sacerdotes confesores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores, sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum medicus, sed inquantum infirmus.

Ad quintum dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet poenitentis periculum sibi, vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi: quod si licentiam habere non possit, idem est iudicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis: unde magis debet eligere laicum, qui confiteatur. Nec in hoc transgreditur aliquis preceptum Ecclesie: quia precepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem precipientis, quæ est finis precepti; hic autem est caritas secundum Apostolum (I. Tim. 1.) Nec aliqua injuria fit etiam sacerdoti, qui privilegium meretur amittere, quia concessa sibi abutitur potestate.

D

Ad



Ad sextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non aratur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad præbendam licentiam alteri confitendi: quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciunt, multis damnationis laqueum iniiciunt, & per consequens sibi ipsi.

## ARTICULUS V. 32

*Utrum aliquis possit alteri quam proprio sacerdoti confiteri, ex privilegio, vel mandato superioris.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio, vel mandato superioris. Quia non potest aliquod privilegium indulgeri in præjudicium alterius. Sed hoc esset in præjudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat. Ergo non potest per privilegium, seu licentiam, seu mandatum superioris obtineri.

2. Præter illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum, vel privilegium alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores Ecclesiarum ut diligenter cultum peccati sui agnoscant (Proverb. xxviii. 23.) quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium, vel mandatum ordinari.

3. Præterea. Illo qui audit confessionem alicujus, est proprius iudex ejus; alias non posset eum ligare, & solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii sacerdotes, vel iudices, quia tunc teneretur pluribus obedire; quod esset impossibile, si contractio præsterent, vel impossibilia. Ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. Præterea. Injuria sacramento facit qui sacramentum iterat super eandem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alicui sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat: quia non est absolutus ab obedientia, qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod alicui quam proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra. Ea quæ sunt ordinis, possunt haberi similem ordinem committi ab eo qui ea facere potest. Sed superior, ut Episcopus, potest confessionem audire illius qui est de parochia alicujus presbyteri: quia etiam aliquando aliqua sibi reservat, cum sit ille principa-

lis rector. Ergo etiam potest committere alteri sacerdoti quod ipsum audiat.

Præterea. Quicquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest suo parochiano dare licentiam quod alteri confiteatur. Ergo multo fortius ejus superior hoc potest.

Præterea. Potestatem quam habet sacerdos in populo, habet ab Episcopo. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo & eadem ratione alius, cui Episcopus potestatem concedet.

Respondet dicendum, quod sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat: uno modo propter defectum jurisdictionis; alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, & degradati, & hujusmodi. Quicumque autem jurisdictionem habet, potest ea quæ sunt jurisdictionis committere. Et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit propter jurisdictionis defectum, potest ei per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat, & absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per Episcopum, sive per Papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat per eum qui impedimentum remove-  
re potest.

Ad primum ergo dicendum, quod præjudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissiva alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis, & honorem Dei. Et ideo si superioribus prælati expedire videatur ad salutem plebis, & honorem Dei promovendum, quod aliis quæ sunt jurisdictionis committant, in nullo fit præjudicium inferioribus prælati, nisi illis qui querunt quæ sua sunt, non quæ Jhu Christi (Philipp. 11. 21.) & qui regi præstant, non ut cum pascant, sed ut ab eo pascantur.

Ad secundum dicendum, quod rector Ecclesie debet vultum peccati sui cognoscere dupliciter. Uno modo per sollicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum: & in hac cognitione non oportet quod credat subdito, sed certitudinem facti, in quantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem: & quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat: quia hoc est ad subvertendum conscientiam ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini & pro se, & contra se, non autem in foro exterioris iudicii. Et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti, se alteri ab-

## ARTICULUS VI. 33

*Utrum poenitens possit in fine vite à quolibet sacerdote absolvi.*

S. Th. IV. dist. xx. quest. unic. art. 1. quest. 2.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod in fine vite poenitens non possit à quolibet sacerdote absolvi. Quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictionis, ut dictum est (art. præc.) Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine vite poenitet. Ergo non potest eum absolvere.

2. Præterea. Ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quam à proprio sacerdote suscipit, non debet à proprio sacerdote iterum baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere à quolibet peccato, non debet poenitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere: quod falsum est, quia alias sacerdos non haberet cognitionem de vultu peccati sui.

3. Præterea. In articulo mortis sicut licet alieno sacerdote baptizare, ita etiam non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absolvi in foro poenitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed contra. Necessitas spiritalis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest absolvere rebus uti, etiam invitis dominis ad subveniendum corporali necessitati. Ergo & in articulo mortis ad subveniendum spiritali necessitati, potest quis à non suo sacerdote absolvi.

Præterea. Ad idem sunt auctoritates positæ in littera (IV. dist. xx.)

Respondet dicendum, quod quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, & quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvi, hoc est quia per ordinationem Ecclesie habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet; ideo quando necessitas articulus imminet, per Ecclesie ordinationem non impeditur quia absolvi possit; & quo habet claves etiam sacramentaliter, & tantum consequitur ex absolutione alterius, sicut si à proprio sacerdote absolveretur. Nec solum à peccatis tunc potest à quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, à quocumque sit lata: quia hæc absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quæ per legem ordinationis Ecclesie coercetur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus vultu.

absolvere valenti fuisse confessum. Et sic patet quod talis cognitio per privilegium alteri indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo æqualiter super eandem plebem constituerentur; si autem inæqualiter, non est inconveniens. Et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt & sacerdos parochialis, & Episcopus, & Papa; & quilibet eorum potest ea quæ sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui & principalior est, dupliciter potest committere. Aut ita quod eum vice sui constituat; sicut Papa, & Episcopus suos poenitentiaris constituunt: & tunc talis est principalior quam inferior prælati, sicut poenitentiaris Papæ quam Episcopi, & poenitentiaris Episcopi quam sacerdos parochialis; & magis tenetur ei confitens obedire. Alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat: & quia coadjutor ordinatur ad eum cui adjutor datur, ideo coadjutor est minus principalis: & ideo poenitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quæ non habet. Et ideo si aliquis poenitentiaris Episcopi, vel alteri ab Episcopo commisionem habenti confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata & quoad Ecclesiam, & quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat; sed propter statum Ecclesie (cap. Omnia astrictio de poenit. & remis.) de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut & ille qui habet solum venialia. Talis enim solum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se à peccato mortali immunem esse; & sacerdos ei in foro conscientie credere debet, & tenetur.

Si tamen iterum confitenti tenetur, non frustra primo confessus fuisset: quia quanto pluribus sacerdotibus confiteatur quis, tanto ei plus de poena remittitur tum ex erubescencia confessionis, quæ in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties possit aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur. Nec reiteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo in quo satisfactio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materis consecrationem; quorum neutrum est in poenitentia. Unde bonum est quod ille qui auctoritate Episcopi confessionem audiat, inducat confitentem ad hoc quod confiteatur proprio sacerdoti; quod si noluerit, nihilominus eum absolvi debet, sicut si non poenitens fuerit in fine vite alicujus obsequium clari-  
- - -



luntate: quia ea quæ jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum quod non oportet cum reducere ad proprium sacerdotem, ut iterum à peccatis absolvat in articulo mortis absolutus est, sed ut immaretur ei quod sit absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad iudicem vadat, qui alias absolvere potuisset, abolitionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet ex ipsa sanctificatione materiam efficaciam: & ideo à quocumque confertur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis penitentiam consistit in sanctificatione naturalis: & ideo ille qui laico conficitur, quamvis implet quod ex parte sua est de sacramentali confessione; tamen sacramentalem abolitionem non consequitur: & ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem pœnæ, quæ sit per confessionis meritum, (a) & pœnam; sed non consequitur diminutionem illam pœnæ quæ est ex vi clavium: & ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur: & magis sic confessus decedens puniatur post hanc vitam, quam si sacerdoti fuisset confessus.

## ARTICULUS VII. 34

Utrum pœna temporalis taxetur secundum quantitatem culpæ.

S. Th. IV. dist. XX. quæst. 1. art. 2. quæst. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod pœna temporalis, cujus reatus post penitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpæ. Taxatur enim secundum quantitatem delictationis quæ fuit in peccato, ut patet Apoc. xviii. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum daret illi tormentum, & luctum.* Sed quandoque ubi est maior delictatio, ibi est minor culpa: quia peccata carnalia, quæ plus habent delictationis quam spiritualia, minus habent de culpa, secundum Gregorium (implicit. Lib. XXXIII. Moral. cap. 11. circ. med.) Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

2. Præterea. Eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata mortalia in nova lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debatur pro peccatis pœna septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent pro

(a) Ita passim. Al. penitentiam.

uno peccato mortali. Cum ergo in novo testamento imponatur pœna septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas pœnæ non respiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea. Majus est peccatum homicidium in laico quam fornicationis in sacerdote: quia circumstantia quæ sumitur ex specie peccati magis aggravat, quam quæ sumitur ex conditione persone. Sed laico pro homicidio imponitur septennis penitentia, & sacerdoti pro fornicatione penitentia decem annorum, secundum Can. (cap. si quis homicidium, dist. L. cap. Prebyter, dist. LXXXI.) Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

4. Præterea. Maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur: quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur penitentia quadraginta dierum, vel parum amplius, pro fornicatione autem simpliciter injungitur penitentia septennis, secundum Can. (cap. si per negligentiam, de consecrat. dist. 11. & cap. Prebyter, dist. LXXXI.) Ergo quantitas pœnæ non respondet quantitati culpæ.

Sed contra. Ita. xxvii. 8. *In mensura contra mensuram, cum abjecta fueris, iudicabis eam.* Ergo quantitas iudicii punitionis peccati est secundum quantitatem culpæ.

Præterea. Homo reduciatur ad æqualitatem iustitiæ per penitentiam infirmam. Sed hoc non esset, si quantitas culpæ, & pœnæ non sibi responderent. Ergo unum alteri respondet.

Respondeo dicendum, quod pœna post dimensionem culpæ exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, & ad remedium præstandum. Potest ergo taxatio pœnæ considerari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum: & sic quantitas pœnæ radicaliter respondet quantitati culpæ, antequam de ea aliquid dimittatur; secundum tamen quod per primum eorum quæ pœnam nata sunt remittere, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum, vel solvendum restat: quia quanto per contritionem plus de pœna dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum: & sic quandoque pro minori peccato injungitur major penitentia: vel quia peccato unius difficilior potest resisti quam peccato alterius; sicut juveni imponitur pro fornicatione major pœna quam seni, quamvis minus peccet: vel quia in uno peccatum est periculosius; sicut in sacerdote quam in alio, vel quia multitudo magis prona est ad illud

pecc-

## QUÆSTIO IX.

De qualitate confessionis, in quantum articulo divisi.

Deinde considerandum est de qualitate confessionis.

Circa quod quaruntur quatuor.

Primo, utrum confessio possit esse informis.

Secundo, utrum oporteat confessionem esse integram.

Tertio, utrum possit aliquis per alium, vel per scriptum confiteri.

Quarto, utrum illa conditiones quæ à Magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

## ARTICULUS I. 35

Utrum confessio possit esse informis.

S. Th. in IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. & scilicet.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non possit esse informis. Dicitur enim Eccl. xviii. 26. *A mortuo, quasi mihi, perit confessio.* Sed ille qui non habet caritatem, est mortuus, quia ipsa est anime vita. Ergo absque caritate non potest esse confessio.

2. Præterea. Confessio dividitur contra contritionem, & satisfactionem. Sed contritio, & satisfactio nunquam possunt extra caritatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Præterea. In confessione oportet quod os cordi concordet: quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor oris conformem: quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra. Quilibet tenetur ad confessionem mortalem. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata: quia cum nullus sciat se caritatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit caritate formata.

Respondeo dicendum, quod confessio est actus virtutis, & est pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie: & sic confessio non valet sine caritate, quæ est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiæ, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit: & secundum hoc confessio potest esse etiam in eo qui non est contritus: quia potest peccata sua pan-



luntate: quia ea quæ jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum quod non oportet cum reducere ad proprium sacerdotem, ut iterum à peccatis absolvatur: sed ut in articulo mortis absolutus est, sed ut immaretur ei quod sit absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad iudicem vadat, qui alias absolvi potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet ex ipsa sanctificatione materiam efficaciam: & ideo à quocumque confertur aliquid, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis penitentia consistit in sanctificatione naturalis: & ideo ille qui laico conficitur, quamvis implet quod ex parte sua est de sacramentali confessione; tamen sacramentalem absolutionem non consequitur: & ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem pœnæ, quæ sit per confessionis meritum, (a) & pœnam; sed non consequitur diminutionem illam pœnæ quæ est ex vi clavium: & ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur: & magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si sacerdoti fuisset confessus.

## ARTICULUS VII. 34

Utrum pœna temporalis taxetur secundum quantitatem culpæ.

S. Th. IV. dist. XX. quæst. 1. art. 2. quæst. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod pœna temporalis, cujus reatus post penitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpæ. Taxatur enim secundum quantitatem delictationis quæ fuit in peccato, ut patet Apoc. xviii. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum daret illi tormentum, & luctum.* Sed quandoque ubi est maior delictatio, ibi est minor culpa: quia peccata carnalia, quæ plus habent delictationis quam spiritualia, minus habent de culpa, secundum Gregorium (implicit. Lib. XXXIII. Moral. cap. 11. circ. med.) Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

2. Præterea. Eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata mortalia in nova lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debatur pro peccatis pœna septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent pro

(a) Ita passim. Al. penitentiam.

uno peccato mortali. Cum ergo in novo testamento imponatur pœna septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas pœnæ non respiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea. Majus est peccatum homicidium in laico quam fornicationis in sacerdote: quia circumstantia quæ sumitur ex specie peccati magis aggravat, quam quæ sumitur ex conditione persone. Sed laico pro homicidio imponitur septennis penitentia, & sacerdoti pro fornicatione penitentia decem annorum, secundum Can. (cap. si quis homicidium, dist. L. cap. Prebyter, dist. LXXXI.) Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

4. Præterea. Maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur: quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur penitentia quadraginta dierum, vel parum amplius, pro fornicatione autem simpliciter injungitur penitentia septennis, secundum Can. (cap. si per negligentiam, de consecrat. dist. 11. & cap. Prebyter, dist. LXXXI.) Ergo quantitas pœnæ non respondet quantitati culpæ.

Sed contra. Ita. xxvii. 8. *In mensura contra mensuram, cum abjecta fueris, iudicabis eam.* Ergo quantitas iudicii punitionis peccati est secundum quantitatem culpæ.

Præterea. Homo reducit ad æqualitatem iustitiæ per penitentiam infirmam. Sed hoc non esset, si quantitas culpæ, & pœnæ non sibi responderent. Ergo unum alteri respondet.

Respondeo dicendum, quod pœna post dimensionem culpæ exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, & ad remedium præstandum. Potest ergo taxatio pœnæ considerari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum: & sic quantitas pœnæ radicaliter respondet quantitati culpæ, antequam de ea aliquid dimittatur; secundum tamen quod per primum eorum quæ pœnam nata sunt remittere, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum, vel solvendum restat: quia quanto per contritionem plus de pœna dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum: & sic quandoque pro minori peccato injungitur major penitentia: vel quia peccato unius difficilior potest resisti quam peccato alterius; sicut juveni imponitur pro fornicatione major pœna quam seni, quamvis minus peccet: vel quia in uno peccatum est periculosius; sicut in sacerdote quam in alio, vel quia multitudo magis prona est ad illud

pecc-

## QUÆSTIO IX.

De qualitate confessionis, in quantum articulo diversis.

Deinde considerandum est de qualitate confessionis.

Circa quod quaruntur quatuor.

Primo, utrum confessio possit esse informis.

Secundo, utrum oporteat confessionem esse integram.

Tertio, utrum possit aliquis per alium, vel per scriptum confiteri.

Quarto, utrum illa conditiones quæ à Magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

## ARTICULUS I. 35

Utrum confessio possit esse informis.

S. Th. in IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. & scilicet.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non possit esse informis. Dicitur enim Eccl. xviii. 26. *A mortuo, quasi mihi, perit confessio.* Sed ille qui non habet caritatem, est mortuus, quia ipsa est anime vita. Ergo absque caritate non potest esse confessio.

2. Præterea. Confessio dividitur contra contritionem, & satisfactionem. Sed contritio, & satisfactio nunquam possunt extra caritatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Præterea. In confessione oportet quod os cordi concordet: quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor ori conformem: quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra. Quilibet tenetur ad confessionem mortalem. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata: quia cum nullus sciat se caritatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit caritate formata.

Respondeo dicendum, quod confessio est actus virtutis, & est pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie: & sic confessio non valet sine caritate, quæ est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiæ, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit: & secundum hoc confessio potest esse etiam in eo qui non est contritus: quia potest peccata sua

pan-



pendere sacerdoti, & clavibus Ecclesie se sub-  
ficere: & quamvis tunc non percipiat absolu-  
tionis fructum, tamen recedente scilicet percipere incipit, sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem, qui scilicet accessit, sed tenetur postmodum scilicet suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum quod auctori-  
tas illa intelligenda est quantum ad fructum  
confessionis percipiendum, quem nullus extra  
caritatem existens percipit.

Ad secundum dicendum, quod contritio,  
& satisfactio sunt Deo; sed confessio fit ho-  
mini: & ideo de ratione contritionis, &  
satisfactionis est quod homo fit Deo per  
caritatem unitus, non autem de ratione confes-  
sionis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui pec-  
cata quæ habet, narrat, vere loquitur: & sic  
cor concordat voci, vel verbis quantum ad  
substantiam confessionis, quamvis discordet à  
confessionis fine.

## ARTICULUS II. 36

*Utrum oporteat confessionem esse integram.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod  
non oportet confessionem esse integram,  
ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confi-  
teatur aliquis. Quia erubescencia fit ad di-  
minutionem poenæ. Sed quanto pluribus sacer-  
dotibus quis confitetur, tanto maiorem erube-  
scencia patitur. Ergo fructuosior est confessio,  
si pluribus sacerdotibus dividatur.

2. Præterea. Confessio ad hoc necessaria  
est in poenitentia, ut poena secundum arbitrium  
sacerdotis peccato taxetur. Sed sufficiens poe-  
na potest imponi à diversis sacerdotibus de di-  
versis peccatis. Ergo non oportet uni sacer-  
doti omnia peccata confiteri.

3. Præterea. Potest contingere quod post  
confessionem factam, & satisfactionem perfe-  
ctam recedat quis ulterius peccati mortali-  
s, quod dum confitebatur, in memoria non  
habebat: & tunc copiam proprii sacerdotis,  
cui primo confessus fuerat, habere non poterit.  
Ergo poterit solum peccatum illud alteri  
confiteri; & sic diversa peccata diversis sacer-  
dotibus confitebitur.

4. Præterea. Sacerdoti non debet fieri con-  
fessio de peccatis, nisi propter absolutionem.  
Sed quandoque sacerdos qui confessionem au-  
dit, potest de quibusdam peccatis absolvere,  
non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu  
non oportet quod confessio sit integra.

Sed contra. Hypocritis est impedimentum  
poenitentiae. Sed dividere confessionem ad hy-  
pocritam perinet, ut Augustinus dicit (alios  
Auctor Lib. de vera & falsa poenitentia cap. xv.)

cir. med.) Ergo confessio debet esse integra.  
Præterea. Confessio est poenitentiae pars.  
Sed poenitentia debet esse integra. Ergo & con-  
fessio.

Respondeo dicendum, quod in medicina  
corporali oportet quod medicus non unum  
solum morbum, contra quem medicinam dare  
debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam  
habitudinem ipsius infirmi: eo quod unus  
morbus ex adjunctione alterius aggravatur; &  
medicina que uni morbo competeret, alteri  
nocumentum præstaret. Et similiter est in pec-  
catis: quia unum aggravatur ex adjunctione  
alterius; & illud quod uni peccato esset con-  
veniens medicina, alteri incentivum præsta-  
ret, cum quandoque aliquis contrarius pecca-  
tus infestus sit, ut Gregorius in Pastoralis (parte  
111. cap. 111.) docet. Et ideo de necessitate  
confessionis est quod homo omnia peccata con-  
fiteatur que in memoria habet: quod si non  
faciat, non est confessio, sed confessio simulatio.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi eru-  
bescencia sit multiplicior, quando dividit di-  
versa peccata diversis; tamen omnes simul non  
sunt ita magne erubescencie, sicut illa una qua  
quis omnia sua peccata simul confitetur: quia  
unum peccatum per se consideratum non ita  
monstrat malam dispositionem peccantis, sicut  
quando est cum pluribus aliis consideratum:  
quia in unum peccatum aliquis quandoque ex  
ignorantia, vel infirmitate labitur; sed multitu-  
do peccatorum demonstrat malitiam peccantis,  
vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum, quod poena à  
diversis sacerdotibus imposta non esset suffi-  
ciens: quia quilibet consideraret peccatum  
unum tantum per se, & non gravitatem ipsius,  
quam habet ex adjunctione alterius; & quan-  
doque poena que contra unum peccatum daretur,  
esset promotiva alterius peccati: & præ-  
terea sacerdos confessionem audiens vicem  
Dei gerit; & ideo debet ei fieri hoc modo con-  
fessio sicut fit Deo contritio. Unde sicut non  
est contritio, nisi quis de omnibus peccatis  
que memoria occurrunt, contereatur; ita  
non est confessio, nisi quis de omnibus que  
memoria occurrunt, confiteatur.

Ad tertium dicendum, quod quidam di-  
cunt, quod quando aliquis recordatur eorum  
que prius oblitus erat, debet etiam ea que  
prius confessus fuit, iterum confiteri: & præ-  
cipue si non potest eundem habere, cui ante  
confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut to-  
tius culpæ quantitas uni sacerdoti innotescat.  
Sed hoc non videtur necessarium: quia peccatum  
habet quantitatem & ex seipso, & ex ad-  
junctione alterius. Peccatorum autem de quibus  
confessus est, manifestavit quantitatem quam  
ex seipsis habent. Ad hoc autem quod sacerdos  
utramque

utramque quantitatem hujus peccati cujus fue-  
rit oblitus cognoscat, sufficit quod hoc pec-  
catum confitens dicat explicite, & alia in  
generali, dicendo quod cum alia multa con-  
fiteretur, hujus oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quod etiam si  
sacerdos non de omnibus possit absolvere;  
tamen tenetur poenitens ei omnia confiteri,  
ut quantitatem totius culpæ cognoscat, &  
de illis de quibus non potest absolvere, ad su-  
periores remittat.

## ARTICULUS III. 37

*Utrum quis possit per alium, vel per scriptum confiteri.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod  
possit per alium quis confiteri, vel per  
scriptum. Quia confessio necessaria est ad hoc  
ut conscientia poenitentis sacerdoti pandatur.  
Sed homo potest per alium, vel per scriptum  
suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo  
sufficit per alium, vel per scriptum confiteri.

2. Præterea. Quidam non intelliguntur à  
propriis sacerdotibus propter linguæ diversita-  
tem; & tales non possunt nisi per alios confi-  
teri. Ergo non est de necessitate sacramenti  
quod per seipsum quis confiteatur: & ita vide-  
tur quod si per alium quis confessus fuerit qua-  
litercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Præterea. De necessitate sacramenti est  
quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut  
ex dictis patet (quæst. præ. art. 5.) Sed ali-  
quando proprius sacerdos est absens, cui non  
potest poenitens propria voce loqui; possit  
autem per scriptum ei suam conscientiam mani-  
festare. Ergo videtur quod per scriptum ei  
suam conscientiam transmittere debeat.

Sed contra. Homo ita tenetur ad confes-  
sionem peccatorum, sicut ad confessionem  
fidei. Sed confessio fidei ore est facienda,  
ut patet Rom. x. Ergo & confessio pec-  
catorum.

Præterea. Qui per seipsum peccavit, per  
seipsum debet poenitere. Sed confessio est poe-  
nitentia pars. Ergo poenitens debet confiteri  
propria voce.

Respondeo dicendum, quod confessio non  
solum est actus virtutis, sed etiam pars sacra-  
menti. Quamvis autem ad eam, secundum  
quod est actus virtutis, sufficeret qualitercum-  
que fieri, etsi non esset tanta difficultas in  
uno modo fieri in alio; tamen secundum quod  
est pars sacramenti, habet determinatum ac-  
tum, sicut & alia sacramenta habent determi-

natum materiam: & sicut in baptismo ad sig-  
nificandam interiorem abluitionem assumitur il-  
lud elementum cujus est maximus usus in  
abluendo; ita in actu sacramenti ad manifestan-  
dum ordinarie assumitur ille actus quo maxime  
consequimur manifestare, scilicet proprium  
verbum. Alii enim modi sunt inducti in sup-  
plementum istius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut  
in baptismo non sufficit qualitercumque abluere,  
sed per elementum determinatum; ita nec  
in poenitentia sufficit qualitercumque peccata  
manifestare, sed oportet quod per adum  
determinatum manifestentur.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui  
usum linguæ non habet, sufficit quod per  
scriptum, aut per murum, aut per interpretem  
confiteatur: quia non exigitur ab homine  
plus quam possit; quamvis homo non possit,  
vel debeat baptismum accipere nisi in  
aqua, qua est omnino ab exteriori, & nobis  
ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est  
ab intra, & à nobis: & ideo quando non pos-  
sumus uno modo debemus, secundum quod  
possimus, confiteri.

Ad tertium dicendum, quod in absentia  
proprii sacerdotis potest etiam laico fieri con-  
fessio: & ideo non oportet quod per scriptum  
fiat: quia plus pertinet ad necessitatem con-  
fessionis actus quam ille cui fit confessio (a)

## ARTICULUS IV. 38

*Utrum sexdecim conditiones assignata requirantur ad confessionem.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod  
sexdecim assignatae conditiones que à Magis-  
tris assignantur his verbis contentæ, non re-  
quirantur ad confessionem:

*Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,  
Atque frequens, nuda, discreta, libens  
et recunda,*

*Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,  
Forsis, & accusans, & sit pariter parata.*

Fides enim, & simplicitas, & fortitudo sunt  
per se virtutes. Ergo non debent poni condi-  
tiones confessionis.

2. Præterea. Purum est quod non habet  
permixtionem: & similiter simplex composi-  
tionem, & permixtionem aufert. Ergo super-  
flue alterum ponitur.

3. Præterea. Peccatum semel tantum com-  
missum nullus tenetur confiteri nisi semel.  
Ergo si homo peccatum non iterat, non oportet  
quod sit frequens ejus poenitentia.

4. Præterea. Confessio ad satisfactionem

(a) Ad hanc firmandam sententiam extra omnem aliam positam plura in textu addit Nicolaus ex  
Decretis præferim, ex Concilio Tridentino, & ex præscriptione sententia opposita facta à Clemente VIII.  
anno 1602. que satis est indicata. cum Long.



ordinatur. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo & confessio non semper debet esse secreta.

Præterea. Illud quod non est in potestate nostra, non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confiteente.

Sed contra est Magistrorum assignatio.

Respondeo dicendum, quod dictarum conditionum quædam sunt de necessitate confessionis, quædam de bene esse ipsius. Ea autem quæ sunt de necessitate confessionis, vel compertur ei, secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cuius est actus, aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones, ut in II. Ethic. (cap. 1. v.) dicitur. Prima est ut aliquis sit discretus: & quantum ad hoc confessio dicitur esse discreta, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur. Est autem hæc discretio ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut sit eiciens: quia actus virtutum debent esse voluntarii: & quantum ad hoc dicitur liberari. Tertia conditio est ut prosperet hoc: scilicet debitum finem, operetur: & quantum ad hoc dicitur, quod debet esse pura, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut immobiliter operetur: & quantum ad hoc dicitur, quod debet esse fortis, ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis penitentis. Quæ quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati: & quantum ad hoc confessio debet esse verecunda, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam sæculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso: & quantum ad hoc dicitur esse lacrymans. Tertio in abiectione sui terminatur: & quantum ad hoc debet esse humilis, ut se miserum confiteatur, & infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestativa: quæ quidem manifestatio per quatuor impeditur potest. Primo per falsitatem: & quantum ad hoc dicitur fidelis, id est vera. Secundo per obsecrationem verborum: & contra hoc dicitur nulla, ut non involvat obsecrationem verborum. Tertio per verborum multiplicationem: & propter hoc dicitur simplex, ut scilicet non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto ut non subtrahatur aliquid de his quæ manifestanda sunt: & contra hoc dicitur integra. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit iudicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet quod sit accensum ex parte confiteentis: parata per comparationem ad sacerdotem; secreta quantum ad conditionem fori, in

quo de occultis conscientia agitur. Sed de bene esse confessionis est quod fit frequenter, & quod fit accelerata, ut scilicet statim confiteatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius inveniat, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam alia virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum, quod hæc conditio, pura, intentionis excludit pervertitatem, à qua homo mundatur; sed simplex, alieni admixtionem excludit.

Ad tertium dicendum quod hoc non est de necessitate confessionis, sed de bene esse.

Ad quartum dicendum, quod propter scandalum alicuius, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex pena autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo, vel nullo peccato similia opera satisfactoria sunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligentum est de lacrymis mentis.

## QUÆSTIO X.

De effectu confessionis,

in quinque articulis divisa.

Deinde considerandum est de effectu confessionis.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo, utrum confessio liberet à morte peccati.

Secundo, utrum confessio liberet aliquo modo à pena.

Tertio, utrum confessio aperiat paradysum.

Quarto, utrum confessio tribuat spem salutis.

Quinto, utrum confessio generalis deleat peccata mortalia obliata.

## ARTICULUS I. 39

Utrum confessio liberet à morte peccati.

S. Thom. ubi supra, art. 5. quæst. 10. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non liberet à morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat à morte peccati.

Præterea. Sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem sic veniale quod prius fuit mortale, ut in littera (IV. dist.

dist. xvii.) dicitur. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam muratur.

Sed contra. Confessio est pars penitentis sacramenti. Sed penitentia à culpa liberat. Ergo, & confessio.

Respondeo dicendum, quod penitentia, in quantum est sacramentum, præcipue in confessione perficitur: quia per eam homo ministris Ecclesie se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet: & satisfactio pro iudicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento penitentis gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo; ideo eo modo confessio ex vi absolutionis conjuncta remittit culpam, sicut, & baptismus. Liberat autem baptismus à morte peccati, non solum secundum quod actu suscipitur; sed etiam secundum, quod in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt: & si aliquis impedimentum non præstaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius ei remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione adjuncta absolutionis: quia secundum quod in voto penitentis præcessit, à culpa liberat; postmodum autem in actu confessionis, & absolutionis gratia augetur; & etiam remissio peccatorum daretur, si præcedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, & ipse tunc obicem gratie non præberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur, quod liberat à morte; ita etiam de confessione dici potest.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis annexum: & ideo eo modo liberat à culpa penitentes, sicut desiderium baptismi baptizandos.

Ad secundum dicendum, quod veniale non iunxitur ibi pro culpa, sed pro pena de facili expiabili: unde non sequitur, quod culpa in culpam convertatur, sed penitus annihilatur. Dicitur enim veniale tripliciter: uno modo ex genere, sicut verbum otiosum; alio modo ex causa, id est venia causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate; alio modo ex eventu, sicut accipitur hic: quia per confessionem hoc evenit, quod de culpa præterita homo veniam consequatur.

## ARTICULUS II. 40

Utrum confessio liberet aliquo modo à pena.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo à pena. Quia peccato non debetur nisi pena æterna, vel temporalis. Sed pena æterna per contritionem dimittitur, pena autem temporalis

S. Th. Op. Tom. VI.

per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de pena.

Præterea. Voluntas pro facto reputatur, ut in littera (IV. dist. xvii.) æquivalenter dicitur. Sed ille qui contritus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit sibi, sicut, si fuisset confessus: & ita per confessionem, quam postea facit, nihil ei de pena dimittitur.

Sed contra. Penam habet confessio. Sed per omnia opera penam expiatur pena peccato debita. Ergo, & per confessionem.

Respondeo dicendum, quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi à pena dupliciter. Uno modo ex ipsa vi absolutionis: & sic quidem liberat in voto existens à pena æterna, sicut etiam à culpa: quæ quidem pena est pena condemnans, & ex toto exterminans; à qua homo liberatus adhuc manet obligatus ad penam temporalem, secundum quod pena est medicina purgans, & promovens: & sic hæc pena restat in purgatorio patienda etiam his qui à pena inferni liberati sunt: quæ quidem pena est improporcionata viribus penitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum minuitur, quod proportionata viribus penitentis remanet, ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo dimittit penam ex ipsa natura actus confiteentis, qui habet penam ebulliscentis annexam: & ideo quanto aliquis pluries de ipsis peccatis confitetur, tanto magis penam minuitur.

Et per hoc patet responso ad primum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his que sunt ab alio, sicut est de baptismo: non enim tantum valet voluntas suscipiendi baptismum, sicut ipse susceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his que sunt omnino ab homine: & iterum quantum ad præmium essentiale, non autem quantum ad penam remissionem, & hujusmodi respectu quorum attenditur meritum accidentaliter, & secundario. Et ideo confessus, & absolutus minus in purgatorio punietur quam contritus tantum.

## ARTICULUS III. 41

Utrum confessio aperiat paradysum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod confessio non aperiat paradysum. Quia diversorum sacramentorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradysi effectus est baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

Præterea. In id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens intrare paradysum potest. Ergo confessio non aperit paradysum.

Sed



Sed contra. Confessio facit hominem subijci clavibus Ecclesie. Sed per eas aperitur paradysus. Ergo, & per confessionem.

Respondeo dicendum, quod à paradysi introitu prohibetur aliquis per culpam, & reatum penæ. Et, quia hæc impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. præc.), ideo dicitur paradysus aperire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis baptismus, & penitentia sint diversa sacramenta; tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradysi est apertus.

Ad secundum dicendum, quod ante votum confessionis paradysus clausus erat peccanti mortaliter; quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam; non tamen obitaculum reatus est totaliter amotum ante confessionem, & satisfactionem.

## ARTICULUS IV. 42

*Utrum confessio spem tribuat salutis.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod effectus confessionis poni non debeat, quod tribuat spem salutis. Quia spes ex omnibus meritorius actibus provenit. Ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Præterea. Per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. v. Sed tribulationem homo præcipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactoris quam confessionis.

Sed contra. Per confessionem homo fit humilior, & cautior, sicut in littera Magister dicit (IV. dist. xxxi. in fin.). Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

Respondeo dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et, quia homo per confessionem se subijcit clavibus Ecclesie ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur, quod confessio spem salutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris. Et, quia confessio gratie Redemptoris iniicitur, ideo spem salutis tribuit, non solum ut actus meritorius, sed etiam ut pars sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriæ virtutis, & purgationem à penâ; sed confessio etiam modo prædicto (in corp.)

## ARTICULUS V. 43

*Utrum confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblitâ.*

*IV. Sent. dist. xxxi. quæst. 1. art. 2.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblitâ. Peccatum enim per confessionem deletum non est necesse iterum confiteri. Si ergo peccata oblitâ per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium, quod cum ad noticiam redeant, aliquis ea confiteretur.

2. Præterea. Quicumque non est confitens sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblitâ admittuntur, quicumque non est sibi confitens de aliquo peccato mortali; quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus, quod sit immunitus à peccato mortali: quod est contra Apostolum I. Corinth. xv. 4. *Nihil mihi confitens sum; sed non in hoc iustificatus sum.*

3. Præterea. Nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia, quod aliquis peccatum mortale oblitiscatur, antequam ei dimitatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum, quod sine speciali confessione peccatum ei dimitatur.

4. Præterea. Magis est elongatum à cognitione contentis id quod omnino ignorat, quam illud cuius est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet: quia tunc heretici, qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices per generalem confessionem absolventur: quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblitâ.

Sed contra. Plal. xxxi. 6. dicitur: *Accedite ad eum, & illuminamini, & facies vestra non confundatur.* Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ scit, accedit ad Deum, quantum potest: plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confundetur, ut repulsum patitur, sed veniam consequetur.

Præterea. Ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille, qui confitetur omnia peccata quæ in memoria habet, & aliquorum oblitus est, non est ex hoc fictus, quia ignorantiam ficti patitur, quæ à peccato excusat. Ergo veniam consequitur: & sic peccata quæ oblitâ sunt, relaxantur; cum impium sit dimidium sperare veniam.

Respondeo dicendum, quod confessio operatur, præsupposita contritione, quæ culpam delet.

## QUÆSTIO XI.

*De sigillo confessionis,*

*in quinque articulos divisa.*

**D**Einde queritur de sigillo confessionis: & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quæ sub sigillo confessionis habet.

Secundo, utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa, quæ habita sunt de confessione.

Tercio, utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat.

Quarto, utrum de licentia contentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere.

Quinto, utrum teneatur illud celare, etiam si alter noverit.

## ARTICULUS I. 44

*Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis noverit.*

*IV. Sent. dist. xxxi. quæst. 1. art. 1. & 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis noverit. Quia, sicut dicit Bernardus (in implic. in tract. de præcepto, & dispensat. cap. 1. à med.) quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat. Sed celatio confessionis in aliquo casu contra caritatem militat; sicut, si aliquis in confessione sciat aliquem hæreticum, quem non potest inducere ad hoc, quod delistat à corruptione plebis; & simile est de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Præterea. Illud ad quod quis obligatur ex præcepto Ecclesie tantum, non est necesse observari, mandatum Ecclesie in contrarium factum. Sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesie tantum. Si ergo per Ecclesiam præcipitur, quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. Præterea. Magis debet homo servare secretum suam quam famam alterius: quia caritas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriæ conscientie damnationem; sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo, quod scit in confessione, & jurare cogitur de veritate dicenda; vel cum aliquis Abbas scit per confessionem aliquis

delet. Et sic confessio directe ordinatur ad dimissionem penæ: quod quidem facit ex erubescencia, quam habet, & ex vi clavium, quibus se confitens subijcit. Contingit autem quandoque, quod per contritionem præcedentem peccatum aliquid deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur; sive in speciali; & tamen ante confessionem (a) aliquis illius peccati oblitus est: & tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem penæ ex vi clavium, quibus se confitens subijcit, nullum obitaculum, quantum in ipso est, ponens; sed ex illa parte qua erubescencia confessionis peccati penam minuetur, penam istius, de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quod in confessione sacramentali non solum requiritur absolutio; sed iudicium sacerdotis satisfactoriam imponentis expectatur: & ideo quamvis iste absolutio sit finis; tamen teneatur confiteri, ut suppleatur, quod deficit sacramentali confessioni.

Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est (in corp.) nisi contritione præsupposita: quæ an vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut ne scire potest per certitudinem, an gratie habeat plenitudinem; & ideo nec potest scire per certitudinem, utrum per confessionem generalem se sibi peccatum oblitum dimissum, quamvis possit per conjecturas aliquam existimare.

Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia: quia non fit plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset, nec tantum meretur; & teneatur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est; sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata, quia nescit esse peccata, propter ignorantiam juris divini, non excusatur à fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata, propter ignorantiam particularis circumstantiæ; sicut, si cognovisset alienum, quam credit esse suam. Sed oblitio de actu peccati habet ignorantiam facti: & ideo excusat à peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis, & confessionis impedit.

(a) *Al. deest aliquis.*

*S. Thom. Op. Tom. VI.*



Prioris subiecti sibi peccatum, cuius occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei Prioratum dimittat; unde tenetur ei auferre pastoralis curæ dignitatem; auferendo autem videtur confessionem publicare. Ergo videtur, quod in aliquo casu licet confessionem publicare.

Præterea. Aliquis sacerdos per confessionem aliquis quem audivit, potest accipere confessionem sacramentalem facienda est de iure divino, & non potest aliqua dispensatione, vel iustione humana homo ab obli ab eo; ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi, vel licentari. Unde, si præcipitur sub pena excommunicationis iam late, quod dicat, si aliquid scit de tali peccato, non debet dicere, quia debet excommunicari, quod intentio precipientis est, si sciat ut homo: hoc autem non scit ut homo. Est etiam exprimeret de confessione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret: quia non est subiectus superiori suo, nisi ut homo, & ideo non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium, nisi ut homo, & ideo sine læsione conscientie potest jurare se necesse, quod scit tantum, ut Deus. Similiter etiam potest Prælati sine læsione conscientie dimittere peccatum impunitum, quod scit tantum ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium, nisi eo modo quo ad ipsum defecit. Unde in his que ad ipsam defecit in foro penitentiae, debet in eodem foro, in quantum potest, adhibere remedium; ut Abbas in casu prædicto debet cum admonere, ut Prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere eum à cura Prioratus; ita tamen, quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis redditur quis indignus ad prælationis officium, quam ex peccato; sicut ex defectu scientie, vel assensu, vel alioquin huiusmodi; & ideo, qui contradicit, nec suspensionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod sacerdos non tenetur levare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus penitentia commendationem promittit; alias potest ea dicere et, qui potest prodesse, & non obesse.

Sed hæc opinio videtur erronea, cum sic contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedat; nec est imminutus aliqui propter hoc de essentialibus sacramenti; ita confessio non deficit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, intentionem non proponat.

Et ideo nihilominus sub occulto tenenda est. Nec tamen sigillum confessionis contra caritatem militat: quia caritas non requirit, quod apponatur remedium peccato; quod homo necesse illud autem, quod sub confessione scitur, est quasi necessarium; cum illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in prædictis casibus, quantum potest sine revelatione confessionis; sicut monendo eos qui confitentur, & aliis diligendam apponendo, ne corrumpantur per hæresim, Potest etiam dicere prelati, quod diligentius vigilet super gregem suum; ita tamen ut non dicat aliquid, per quod verbum, vel nunc confitentem prodatur.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de confessione celanda non obligat ipsum sacramentum. Et ideo, sicut præceptum de confessione sacramentali facienda est de iure divino, & non potest aliqua dispensatione, vel iustione humana homo ab obli ab eo; ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi, vel licentari. Unde, si præcipitur sub pena excommunicationis iam late, quod dicat, si aliquid scit de tali peccato, non debet dicere, quia debet excommunicari, quod intentio precipientis est, si sciat ut homo: hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium, nisi ut homo, & ideo sine læsione conscientie potest jurare se necesse, quod scit tantum, ut Deus. Similiter etiam potest Prælati sine læsione conscientie dimittere peccatum impunitum, quod scit tantum ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium, nisi eo modo quo ad ipsum defecit. Unde in his que ad ipsam defecit in foro penitentiae, debet in eodem foro, in quantum potest, adhibere remedium; ut Abbas in casu prædicto debet cum admonere, ut Prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere eum à cura Prioratus; ita tamen, quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis redditur quis indignus ad prælationis officium, quam ex peccato; sicut ex defectu scientie, vel assensu, vel alioquin huiusmodi; & ideo, qui contradicit, nec suspensionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

ARTICULUS II. 45

Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia, quam ad illa que sunt de confessione. S. Thom. Ast. ubi sup. art. 1. & sequentibus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa que sunt de confessione. Quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat, que ad confessionem non pertinent. Ergo, cum illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod etiam

etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

Præterea. Aliquando aliquis dicit alicui aliquid secretum, & ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa, que non sunt de confessione.

Sed contra. Sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea que annexa sunt alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

Respondetur dicendum, quod sigillum confessionis directe non se extendit nisi ad illa de quibus est sacramentalis confessio; sed indirecte id, quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet; sicut illa per que potest peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pravitatem, que ex confusione accideret potest.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod aliquis non debet de facti aliquid recipere hoc modo; si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare, ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

ARTICULUS III. 46

Utrum solus sacerdos habeat sigillum confessionis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non solus sacerdos sigillum confessionis habeat. Quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem, necessitate urgente. Sed interpretes, ut videtur, tenentur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

Præterea. Aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare; cum sibi dicentur sicut Deo. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

Præterea. Aliquando aliquis se sacerdotem fingit, ut conficiendam alterius exploraret per hanc fraudem; & ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelat. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed contra est, quod solus sacerdos minister est huius sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Præterea. Ideo aliquis tenetur ea que in confessione audit, celare, quia, non scit ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est

minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

Respondetur dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti, in quantum est minister huius sacramenti; quod nihil aliud est quam debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen, sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat aliquid de actu sigilli confessionis, & tenetur celare, quamvis; proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. 47

Utrum de licentia contentis possit sacerdos iurare peccatum, quod habet sub sigillo confessionis, aliter tamen habet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod de licentia contentis non possit sacerdos peccatum, quod habet sub sigillo confessionis aliter prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non potest aliquid licentiarum, ut peccatum, quod habet in confessione, aliter prodere. Ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiarum.

Præterea. Illud quod est institutum propter bonum commune Ecclesie, non potest ex arbitrio unius irritari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesie, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiarum.

Præterea. Si potest licentiarum sacerdos, videtur duci passim malis malis sacerdotibus, quia possent præterea sibi licentiam datam, & sic impune peccarent; quod est inconveniens. Et sic videtur quod non possit, a contentente licentiarum.

Præterea. Ille cui iste peccatum revelabit, non habebit peccatum hoc sub sigillo confessionis; & sic potest peccatum publicari, quod iam dictum est; quod est inconveniens. Ergo non potest licentiarum.

Sed contra. Superior potest remittere peccatorem cum licentia ad infirmum sacerdotem, de voluntate ipsius. Ergo voluntate confitentis potest sacerdos peccatum revelare alteri.

Præterea. Qui potest aliquid facere per se potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest peccatum suum, quod fecit, per se aliter revelare. Ergo potest per sacerdotem hoc facere.

Respondetur dicendum, quod duo sunt propter que tenetur sacerdos peccatum occultare; primo, & principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia



essentia sacramenti; in quantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione; alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem confessio facere ut sacerdos illud, quod sciebat ut Deus, sciat etiam ut homo; quod facit, dum licentiar eum ad dicendum: & ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli predicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa non potest licentiar sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere, quod illud sciat ut homo; quod tamen facere potest ille qui confitetur.

Ad secundum dicendum, quod non irritatur illud, quod est institutum propter bonum commune: quia sigillum confessionis non frangitur, cum dicitur, quod alio modo scitur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitio malis sacerdotibus quia imminet eis probatio; si accusantur, quod de licentia confessio revelaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote de voluntate contentis, participat in aliquo actu sacerdotis: & ideo simile est de eo, & de interpretare; nisi forte peccator velit, quod ille absolute sciat, & libere.

#### ARTICULUS V. 48

*Utrum illud quod quis scit per confessionem, & etiam aliquo alio modo, possit alteri revelari.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod illud, quod quis scit per confessionem, & etiam aliquo alio modo, non possit alteri revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum, quod scitur in confessione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum, quod in confessione audivit, qualitercumque alias sciat, sigillum confessionis frangere videbitur.

Præterea, quoniam confessionem aliquis audire, et obligatur ad hoc, quod peccata ipsius non revelet. Sed, si aliquis promitteret alicui tenere privatim, quod ei diceretur, quantumcumque post sciret, deberet privatim tenere. Ergo quod quis in confessione audivit, quantumcumque alias sciat, debet privatim habere.

Præterea, duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum. Sed scientia qua quis scit peccatum ut Deus, est potentior, & dignior scientia qua scit peccatum ut homo. Ergo trahit ad se eam: & ita non poterit revelare, secundum quod scientia qua scit ut Deus, exigit.

Præterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, & ne homines à confessionibus retrahantur. Sed, si aliquis posset dicere illud, quod in confessione audivit, etiam si alter sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed contra. Nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit superior, qui obliget eum præcepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per vitium, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit prælatus suus, non potest eum obligare ad celandum per hoc, quod ei confitetur.

Præterea, secundum hoc posset impediri iustitia Ecclesie, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quæ in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum, de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debuisset. Sed iustitia executio est in præcepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum, quod in confessione audivit, si alias ipsum sciat.

Respondetur dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illud quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, etiam si alias scivit sive ante, sive post. Quidam vero dicunt, quod per confessionem præcluditur sibi via ne possit aliquid dicere de hoc, quod prius scivit, non autem quin possit dicere, si post alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, præiudicium veritati, & iustitie servande facit. Possit enim aliquis ad peccandum esse promptior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram illo peccatum iteraret. Similiter etiam multum iustitie perire poterit, si testimonium ferre aliquis non possit de eo quod vidit post confessionem de hoc factum. Nec obstat, quod quidam dicunt, quod debet protestari, se non tenere privatim hoc: quia hoc non possit protestari, nisi postquam peccatum esset sibi dictum: & tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum, protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est communior, quod illud quod homo alias scit sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo: potest enim dicere: *Sic illud, quia scit illud.* Tenetur tamen celare illud, in quantum scit ut Deus: non enim potest dicere: *Ego audivi hoc in confessione.* Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi immineret necessitas.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse, quod in confessione audivit, non revelet, quod in confessione audivit, nisi

nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum, & visum, non revelat quod vidit, per se loquendo, sed dicat se audivisse; sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse. Et ideo tale sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem ad hoc, quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum: nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de duobus que habent oppositionem; sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, & illa qua scit ut homo, non sunt opposita: & ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari peccatum ex una parte, quod ex alia iustitia relinquatur. Veritas enim non est propter scandalum dimittenda. Et ideo, quando imminet periculum iustitie, & veritatis, non debet dimitti revelatio ejus, quod quis in confessione audivit, si alter sciat, propter scandalum; verumetiam scandalum, quantum in se est, evitare tenetur.

#### QUÆSTIO XII.

*De satisfactione quoad ejus quidditatem,*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de satisfactione, de qua quatuor consideranda sunt. Primo, de ejus quidditate. Secundo, de ipsius possibilitate. Tertio, de ejus qualitate. Quarto, de his per que homo Deo satisfacit.

Circa primum queruntur tria.

Primo, utrum satisfactio sit virtus, vel actus virtutis.

Secundo, utrum sit actus iustitie.

Tertio, utrum definitio satisfactionis que in littera ponitur, convenienter assignetur.

#### ARTICULUS I. 49

*Utrum satisfactio sit virtus, vel actus virtutis.*

*S. Thom. II. diff. xv. quæst. 1. art. 1.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod satisfactio neque sit virtus, neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur: quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debetur attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

Præterea, Omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit satisfactio de aliquo, homine invito; ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa à iudice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

Præterea, secundum Philosophum in VIII. Ethicæ (cap. xii. in fin.) in virtute moris principale est electio. Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed contra. Satisfactio ad penitentiam pertinet. Sed penitentia est virtus. Ergo, & satisfactio est actus virtutis.

Præterea, Nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis: quia contrarium destruitur per suum contrarium. Sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

Respondetur dicendum, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo materialiter: & sic quilibet actus qui materialiter non habet implicitam, vel defectum debite circumstantie, actus virtutis dici potest: quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut et ambulare, loqui, & iustificandi. Alio modo dicitur actus aliquis esse actus virtutis formaliter, quia ipse in suo nomine formam, & rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cuiuslibet virtutis moralis est ratio mediæ. Unde omnis actus qui rationem mediæ importat, actus virtutis formaliter dicitur. Et, quia equalitas mediæ est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfieri nisi secundum proportionem equalitatis ad aliquid) constat, quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quantumvis satisfacere in se sit debitum; tamen in quantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratitæ accipit ex parte operantis; & sic operans facit de necessitate virtutem: ex hoc enim debitum dimittere habet meritum, quod necessitatem importat, quæ voluntati contrariatur: unde, si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tollitur.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui facit, quia illius actus est. Et ideo, cum ille in quem iudex vindictam exercet, se habeat, ut patiens ad satisfactionem, non ut agens, non oportet, quod in eo voluntaria fit satisfactio, sed in iudice faciente.

Ad tertium dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter. Uno modo principale in ipsa accipi potest, in quantum est virtus: & sic ea que ad rationem ejus pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute: & sic electio, & interiores actus



in virtute, in quantum virtus est, principaliores sunt. Alio modo potest accipi principale in virtute, in quantum est talis virtus: & sic principalis in ipsa est illud ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores: quia electio, quæ est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria huius virtutis. Et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principales; & ita etiam est in satisfatione.

## ARTICULUS II. 50

*Utrum satisfactio sit actus iustitiæ.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod satisfactio non sit actus iustitiæ. Quia satisfactio fit ad hoc, quod reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit actus amoris, ad caritatem pertinet. Ergo satisfactio est actus caritatis, & non iustitiæ.

2. Præterea. Causæ peccatorum in nobis sunt passiones animæ, quibus ad malum incitatur. Sed iustitia, secundum Philosophum (Lib. V. Ethic. cap. 11. & 111.) non est circa passiones, sed operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertinet peccatorum causæ excidere, ut in littera dicitur (IV. dist. xv.) videtur quod non sit actus iustitiæ.

3. Præterea. Cavere in futurum non est actus iustitiæ, sed magis prudentiæ, cuius pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipseus est suggestio peccatorum actum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus iustitiæ.

Sed contra. Nulla virtus attendit rationem debiti nisi iustitiæ. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait (in Lib. I. Cur Deus homo, cap. xi. ad fin.) Ergo satisfactio est actus iustitiæ.

Præterea. Nulla virtus habet rerum exteriorum adæquationem perficere nisi iustitiæ. Sed hoc fit per satisfactionem, qua constituitur æqualitas emendæ ad offensam præcedentem. Ergo satisfactio est iustitiæ actus.

Respondetur dicendum, quod secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. 111. & 114.) medium iustitiæ accipitur secundum adæquationem rei ad rem in proportionem aliquam. Unde cum talem adæquationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium *satis* æqualitatem proportionis designat, constat, quod satisfactio formaliter iustitiæ actus est. Sed iustitiæ actus secundum Philosophum (Lib. V. Ethic. cap. 11. & 114.) est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddi ei alteri quod ei debet; vel alterius ad alterum, sicut quando iudex facit iustitiam inter duos. Quando autem est actus iustitiæ sui ad alterum, æqualitas in ipso facien-

te constituitur; quando autem alterius ad alterum, æqualitas constituitur iniustum passio. Et, quia satisfactio æqualitatem in ipso faciente exprimit: ideo dicitur actus iustitiæ, qui est sui alterum, proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere iustitiam vel in actionibus, & passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam iniuria fit alteri vel subtrahendo res, vel per aliquam actionem ledendo. Et, quia usus rerum exteriorum est dare, ideo actus iustitiæ, secundum quod æqualitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicitur hoc, quod est reddere; sed satisfactio manifeste æqualitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro alio ponatur. Et, quia æquatio non est nisi in æqualium, ideo satisfactio in æqualitatem actionum præsupponit, quæ quidem offensam constituit: & ideo habet respectum ad offensam præcedentem. Nulla autem pars iustitiæ respicit offensam præcedentem, nisi iustitia vindicativa, quæ æqualitatem constituit in eo qui iustum patitur, indifferenter; sive sit patiens idem quod agens, (ut quando aliquis sibi ipsi poenam infert;) sive non sit idem quod agens, ut quando iudex alium punit: ad utrumque vindicativa iustitia se habent. Similiter, & poenitentia, quæ æqualitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet poenitentem poenam tenet; ut sic quodammodo poenitentia vindicative iustitiæ species sit. Et per hoc constat quod satisfactio, quæ æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente importat, opus iustitiæ est quantum ad illam partem quæ poenitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet (in corp.) est quædam iniuriæ illatæ recompensatio. Unde, sicut iniuria illata immediate ad inæqualitatem iustitiæ pertingebat, & per consequens ad inæqualitatem amicitie oppositam; ita & satisfactio directe ad æqualitatem iustitiæ perducit, & ad æqualitatem amicitie ex consequenti. Et, quia actus aliquis electivæ ab illo habitu procedit ad cuius finem immediate ordinatur, imperatiæ autem ab illo ad cuius finem ultimo tendit, ideo satisfactio electivæ est à iustitia, sed imperatiæ à caritate.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis iustitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, in quantum sunt operationum causæ. Quare sicut iustitia cohibet iram, ne alteri lesionem iniuste inferat, & concupiscentiam, ne ad alienum thorum accedat; sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quilibet virtus moralis participat actum prædentem, co,

eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipitur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in II. Ethic. (cap. 11. & 114.)

## ARTICULUS III. 51

*Utrum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod definitio satisfactionis in littera (IV. dist. xv.) inconvenienter ponatur ab Augustino (Gennadio Malsiliensi dicente (in Lib. de ecclesiast. dogmat. cap. 114.) quod *satisfactio est peccatorum causas excidere, & eorum suggestioibus aditum non indulgere*. Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2. Præterea. Causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati: & sic idem quod prius.

3. Præterea. Satisfactio, cum sit pars poenitentia, præteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestioibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Præterea. Satisfactio dicitur respectu offensæ præteritæ. Sed de offensæ præcedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Præterea. Anselmus ponit aliam definitionem in Lib. I. Cur Deus homo cap. xi. ad fin.) scilicet: *Satisfactio est honorem debitum Deo impendere*: in qua nulla fit mentio horum quæ Augustinus (Gennadius) hic ponit. Ergo altera eorum videtur esse incompetens.

6. Præterea. Honorem debitum potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

Respondetur dicendum, quod iustitia non ad hoc tantum tendit ut inæqualitatem præcedentem auferat, puniendo culpam præteritam, sed etiam ut in futurum æqualitatem custodiat: quia secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. 111. à princ.) *poenitentia medicina fuerit*. Unde & satisfactio, quæ est iustitiæ actus poenam inferentis, est medicina curans peccata præterita, & præservans à futuris. Et ideo quando homo homini satisfacit, & præterita recompensat, & à futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiti. Uno modo respectu culpe præteritæ, s. *Th. Op. Tom. VI.*

(a) Ita edit. Estav. cum antiquis præter vocem etiam, quæ ab illi omittitur. Nicolajus causis præcedentibus.

quam recompensando curat: & sic dicitur, quod satisfactio est illatæ iniuriæ recompensatio secundum iustitiæ æqualitatem: & in idem redit definitio Anselmi, qui dicit, quod *satisfactio est honorem debitum Deo impendere*, ut consideretur debitum ratione culpe commisse. Alio modo potest definiti, secundum quod præservat à culpa futura: & sic definit eam hic Augustinus (Gennadius). Præservatio autem à morbo corporali fit per ablationem causarum quibus morbus consequi potest: eis enim ablatis, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita: quia liberum arbitrium non cogitur: unde (a) causis etiam presentibus potest vitari, quamvis difficulter, & causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit, scilicet excisionem causarum quantum ad primum, & retentionem liberi arbitrii ad ipsum peccatum quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendæ sunt causæ proximæ peccati actualis, quæ sunt duplices; scilicet interiores, ut libido ex consuetudine, vel actus peccati relicti, & ea quæ dicuntur reliquæ peccati; quedam vero sunt exteriores, ut exteriores occasiones ad peccandum, scilicet locus, mala factas, & huiusmodi. Et tales causæ in hac vita per satisfactionem tolluntur; quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quod quia causa mala, vel privationis eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficientis; bonum autem facilius tollitur quam constituitur: ideo facilius est causas privationis, & mali excidere quam ipsum malum removere, quod non remouetur nisi per constructionem boni, ut patet in cæcitate, & causis ejus.

Et tamen causæ peccati prædictæ non sunt sufficientes causæ, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum; sed sunt occasiones quædam. Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine caritate esse non potest, ut dicitur (quæst. 114. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis poenitentia ex prima sui institutione, sive intentione respiciat præteritum; tamen etiam ex consequenti futurum respicit, in quantum est medicina præservans: & sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus (Gennadius) definit satisfactionem, secundum quod fit Deo; cui secundum rei veritatem nihil liberari potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat. Et ideo in satisfactione tali principalis requiritur emen-



emendatio in futurum, quam recompensatio præteritorum; & propter hoc ex parte illa Augustinus (Genuadius) definit satisfactoriam. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cogitatio potest recompensatio præteritorum, que fit circa eadem conversio modo.

(a) In præterita enim respicientes, causis peccatorum propter peccata detestamur, à peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela à causis incipimus, ut causis subtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diverse assignationes secundum diversa que in ipso inveniuntur; & sic est in proposito; ut ex dictis patet (in corp.).

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum, quod debemus Deo ratione culpe commisse: quia debitum penitentia respicit, ut prius dictum est (art. præc.).

QUÆSTIO XIII.

De satisfactorie possibilitate.

in duos articulos divisa.

**D**einde considerandum est de possibilitate satisfactorie.

Circa quod duo queruntur.

Primo, utrum homo possit Deo satisfacere.

Secundo, utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit Deo satisfacere.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactorie enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2. & 3.). Sed offensæ in Deum commissa est infinita: quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui Principem percutit quam alium quemquam. Quare ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea. Sævus, quia totum quod habet, domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, & quequid boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactorie sit recompensatio offensæ peccatorie, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea. Ille cuius totum quod habet, non sufficit ad unum debitum exolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quequid homo est, & potest, & habet, non

sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis; unde Isa. xl. 16. dicitur quod *libani Libani non sufficiunt ad holocaustum*. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offense commissa.

4. Præterea. Homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amittitur non potest recuperari: propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit (simplic. Lib. I. epist. 1.). Ergo non potest homo recompensationem Deo facere: & sic idem quod prius.

5. Præterea. Peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus, & homo est. Ergo neque pro actuali.

Sed contra. Sicut Hieronymus dicit (Pelagius in exposita fidei ad Damas. ad fin.) *qui dicit Deum aliquid impossibile homini potuisse, anathema sit*. Sed satisfactorie est in præcepto: Luc. 11. 8. *Facite dignos fructus penitentia*. Ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea. Deus est magis nosterior quam aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo & Deo.

Præterea. Satisfactorie est, cum poena culpe æquatur: quia iustitia est idem quod contrapensum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem poenam assumere delectationis que fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Respondeo dicendum, quod homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratione beneficii accepti; alio modo ratione peccati commisi. (b) Et sicut gratiarum actio, vel laus, vel si quid est aliquid huiusmodi, respicit debitum accepti beneficii: ita satisfactorie respicit debitum peccati commisi. In his autem hominibus qui sunt ad parentes, & Deum, etiam secundum Philosophum (Lib. VIII. Eth. sub fin. Lib.) impossibile est æqualem reddere secundum quantitatem; sed sufficit ut homo reddat quod potest: quia amicitia non exigit æqualem, sed quod possibile est: & hoc etiam est æquale aliquantulum, scilicet secundum proportionalitatem: quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum; ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum, & sic aliquo modo forma iustitie conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si *habet* æqualitatem quantitatis importet; contingit autem importet æqualitatem proportionalem, ut dictum est (hic sup.) & hoc sicut sufficit ad rationem iustitie, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut offensa habet quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis; ita etiam satisfactorie accipit

(a) *Al.* In præterito enim respicientes causa. (b) *In exemplo an. 1486 de defor. sequentia usque ad verba.* In his autem.

ARTICULUS II.

Utrum unus pro alio possit poenam satisfactoriam

explere. *quod sup. articulo 1. quæst. 13. dicitur quod unus pro alio satisfacere potest.*

S. Thom. IV. dist. xx. quæst. una art. 2. dicitur quod unus pro alio satisfacere potest.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod poenam satisfactoriam non possit unus pro alio explere. Quia ad satisfactoriam meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri, vel demereri; cum sit scriptum (Malch. 1. 11.) *Redderet in aequivalens secundum operam suam*. Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

Præterea. Satisfactorie contra contumaciam, & consuetudinem dividitur. Sed unus pro alio non potest contumaciam, nec consuetudinem nec satisfacere. Contra vero consuetudinem sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfactorie pro alio, pro se satisfactorie: & ita ab eo qui pro altero satisfactorie, non exigitur alla satisfactorie pro peccatis propriis.

Præterea. Unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfactorie potest, satisfactorie pro alio, pro se satisfactorie: & ita ab eo qui pro altero satisfactorie, non exigitur alla satisfactorie pro peccatis propriis.

4. Præterea. Si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus solvit debitum poenæ, alius statim à debito liberatur. Ergo si moriatur, postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolvatur; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, & illius qui puniatur in purgatorio.

Sed contra. Galat. vi. 2. dicitur: *Alter alterius onera portate*. Ergo videtur quod unus possit onus penitentia imponere pro alio portare.

Præterea. Caritas magis potest quod Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum eius solvere. Ergo multo fortius hoc in divino iudicio fieri potest.

Respondeo dicendum, quod poena satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti, & ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati sic satisfactorie unus non prodest alteri: quia ex jejuniis unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidentia, in quantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiæ, que efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro altero satisfactorie, quam principaliter imponeretur, ut

capit quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis; prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest.

Quidam tamen dicunt, quod sicut infinitatem ex parte averfionis; & sic gratia dimittitur: sed ex parte conversionis finita est; & sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est: quia satisfactorie non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte averfionis.

Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad averfionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum est: quia per fidem Mediatoris gratia data creditur esse. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactorie per modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium: & ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest: quia quamvis Dei sit, prout à Deo est sibi concessum; tamen libere ei traditum est, ut ejus dominus sit: quod servum non tenent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo æquivalens satisfactorie fieri non possit, non autem quod non possit sibi sufficiens fieri. Quamvis enim posse suum totum homo Deo debeat; non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis ut totum quod possit, faciat: quia hoc est ei impossibile secundum statum presentis vite, ut totum posse suum in aliquid unum expendat; cum oporteat cum circa multa esse sollicitum: sed est quadam mensura homini adhibita, que ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; & super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus præteritum recuperare; potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito facere debuisset: quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, est minus habeat de ratione peccati quam actuale; tamen est gravius malum, quia est ipsius humane nature infectio: & ideo per unum hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.



emendatio in futurum, quam recompensatio præteritorum; & propter hoc ex parte illa Augustinus (Genuadius) definit satisfactio- nem. Nihilominus tamen ex cautela futuro- rum cogitatio potest recompensatio præteri- torum, que fit circa eadem conversio modo.

(a) In præterita enim respicientes, causis peccatorum propter peccata detestamur, à pec- catis incipientes detestationis motum; sed in cautela à causis incipimus, ut causis subtrac- tis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est in- convenientis quod de eodem dentur diverse as- signationes secundum diversa que in ipso inve- niuntur; & sic est in proposito; ut ex dictis patet (in corp.).

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum, quod debemus Deo ratione culpe commisse: quia debitum penitentia respicit, ut prius dictum est (art. præc.).

QUÆSTIO XIII.

De satisfactiois possibilitate.

in duos articulos divisa.

**D**einde considerandum est de possibilitate satisfactiois.

Circa quod duo queruntur.

Primo, utrum homo possit Deo satisfacere.

Secundo, utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit Deo satisfacere.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2. & 3.). Sed offensa in Deum commissa est infinita: quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui Principem percutit quam alium quemquam. Quare ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet, domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, & quequid boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio sit recompensatio offensæ præterite, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea, ille cuius totum quod habet, non sufficit ad unum debitum exolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quequid homo est, & potest, & habet, non

sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis; unde illa, xi. 16. dicitur quod *libani non sufficiunt ad holocaustum*. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensus commissi.

4. Præterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amittitur non potest recuperari: propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit (simplic. Lib. I. epist. 1.) Ergo non potest homo recompensationem Deo facere: & sic idem quod prius.

5. Præterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus, & homo est. Ergo neque pro actuali.

Sed contra. Sicut Hieronymus dicit (Pela- gius in exposita fidei ad Damas. ad fin.) *qui dicit Deum aliquid impossibile homini potuisse, anathema sit*. Sed satisfactio est in præcepto: Luc. 11. 8. *Facite dignos fructus penitentia*. Ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea, Deus est magis nosterior quam aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo & Deo.

Præterea, satisfactio est, cum poena culpe æquatur: quia iustitia est idem quod contrapensum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem poenam assumere delectationis que fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Respondeo dicendum, quod homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratio- ne beneficii accepti; alio modo ratione peccati commisi. (b) Et sicut gratiarum actio, vel laus, vel si quid est aliquid huiusmodi, respicit debitum accepti beneficii: ita satisfactio respicit debitum peccati commisi. In his autem hominibus qui sunt ad parentes, & Deum, etiam secundum Philosophum (Lib. VIII. Eth. sub fin. Lib.) impossibile est æqualem red- dere secundum quantitatem; sed sufficit ut homo reddat quod potest: quia amiciis non exigit æquivalentes, sed quod possibile est: & hoc etiam est æquale aliquantulum, scilicet secundum proportionalitatem: quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum; ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum, & sic aliquo modo forma iustitie conservatur. Et simi- liter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si *ipsum* æqualita- tem quantitatis importet; contingit autem *se* importet æqualitatem proportionalem, ut dictum est (hic sup.) & hoc sicut sufficit ad rationem iustitie, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut offensa habet quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis; ita etiam satisfactio acci- picit

(a) *Al.* In præterito enim respicientes causa. (b) *In exemplo an. 1486 de defor. sequentia usque ad verba.* In his autem.

ARTICULUS II.

Utrum unus pro alio possit poenam satisfactoriam

expere.

**S. Thom. IV. dist. xx. quæst. una art. 2. ad 1. q. 1. ad 1. q. 1. ad 1. q. 1.**

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod poenam satisfactoriam non possit unus pro alio expere. Quia ad satisfactionem merito- rum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri, vel demereri; cum sit scriptum (Malch. 1. 11. 12.) *Redderet in aequivalens secundum operum suorum*. Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

Præterea, satisfactio contra contitio- nem, & exultationem dividitur. Sed unus pro alio non potest contiteri; nec confitari. Ergo nec satisfacere.

Præterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfaciendo pro alio, pro se satisficit: & ita ab eo qui pro altero satisfacit, non exigitur alla satisfactio pro peccatis pro- pteris.

2. Præterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus solvit debitum poenæ, alius statim à debito liberatur. Ergo si moriatur, postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolvabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, & illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra. Galat. vi. 2. dicitur: *Alter alterius onera portate*. Ergo videtur quod unus possit onus penitentia imponere pro alio portare.

Præterea, caritas magis potest unum Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum eius solvere. Ergo multo fortius hoc in divino iudicio fieri potest.

Respondeo dicendum, quod poena satis- factoria est ad duo ordinata, scilicet ad solu- tionem debiti, & ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati sic satisfactio unus non prodest alteri: quia ex jejuniis unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum acci- dens, in quantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratia, que efficacissimum remedium est ad vitandum pec- catum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut

capit quandam infinitatem ex infinitate divi- nae majestatis; prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest.

Quidam tamen dicunt, quod sicut infi- nitatem ex parte averfionis; & sic gratis dimittitur: sed ex parte conversionis finita est; & sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est: quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte averfionis.

Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad averfionem pro peccato satisfieri potest virtu- te meriti Christi, quod quodammodo infini- tatur: sed ex parte conversionis finita est; & sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est: quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte averfionis.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est dominus suo- rum actuum per liberum arbitrium: & ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest: quia quamvis Dei sit, prout à Deo est sibi concessum; tamen libere ei tra- ditum est, ut ejus dominus sit: quod servo non competit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo æquivalentes satisfactio fieri non possit, non autem quod non possit sibi sufficiens fieri. Quamvis enim posse suum totum homo Deo debeat; non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis ut totum quod possit, faciat: quia hoc est ei impossibile secundum statum presentis vite, ut totum posse suum in aliquid unum expendat; cum oporteat cum circa multa esse sollicitum: sed est quadam mensura homini adhibita, que ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; & super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus præteritum recupera- re; potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito facere debuisset: quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, est minus habeat de ratione pec- catis quam actuale; tamen est gravius malum, quia est ipsius humane nature infectio: & ideo per unum hominis puri satisfactionem ex- piari non potuit, sicut actuale.

Ad sextum dicendum, quod si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus solvit debitum poenæ, alius statim à debito liberatur. Ergo si moriatur, postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolvabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, & illius qui punitur in purgatorio.



quidam dicunt, hæc ratione moti, quod poena propria magis satisfaciatur quam aliena: quia poena habet vim maxime satisfaciendi ratione caritatis, qua homo ipsum sustinet. Et quia major caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfaciat, quam si ipse satisfaceret: ideo minor poena requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quam in principali requireretur: unde dicitur in vitis Patrum (Lib. V. libello xv. num. xxxv.) quod propter caritatem, vultus qui alterius scitatis sui caritate, datus penitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec etiam exigitur quantum ad satisfactionem, debet quod ille pro quo sit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum: quia etiam si esset potens, alio satisfaciendo pro ipso, ipse à debito immunis esset. Sed hoc requiritur, in quantum poena satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum, quod aliquis pro alio penitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in penitente, vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum, vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod primum essentiale redditur secundum dispositionem hominis: quia secundum capacitatem videndum erit plenitudo visionis divini. Et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur premium essentiale, nisi meritum eius habeat efficaciam insistentem sicut Christi, cuius merito solo pueri per baptismum ad vitam æternam perveniunt. Sed poena temporalis pro peccato debita post culpam remissionem non taxatur secundum dispositionem eius cui deberetur quia quandoque ille qui est melior, habet maioris poenæ reatum. Et ideo quantum ad poenæ remissionem unus alteri potest mereri: & actus unius efficitur alterius, caritate mediantem, per quam omnes unum sumus in Christo (Gal. iii. 29.)

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quæ ad dispositionem bonitatis, vel malitiam hominis pertinet: & ideo per contritionem unus alius à culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesie subiicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere: quia in sacramento gratia suscipiendi datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, & confessione.

Ad tertium dicendum, quod in solutione debet attendi caritas poenæ: sed in merito attenditur caritatis radix: & ideo ille qui ex caritate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur: non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit: quia illa quantitas poenæ non suf-

ficit ad utrumque peccatum: tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid maius quam sit dimissio poenæ, scilicet vitam æternam.

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam poenam se obligasset, non prius à debito esset immunis quam eam solvisset: & ideo poenam ipse patitur, quamvis ille satisfactionem pro eo fecerit, quam si non fecerit tunc, uterque est debitor illius poenæ, unus pro commisso, alius pro omisso: & ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

#### QUÆSTIO XIV.

##### De qualitate satisfactionis.

in quinque articulis divisa.

Primo, utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.

Secundo, utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit, & postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem.

Tertio, utrum homini, postquam caritatem habuit, valere incipiat satisfactio procedens.

Quarto, utrum opera extra caritatem facta sint aliquis boni meritoria.

Quinto, utrum opera prædicta valeant ad poenæ infernalis mitigationem.

#### ARTICULUS I. 54

Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.

S. Th. ubi sup. art. 3. quæst. 1. & 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem: alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio pe satisfactionem.

2. Præterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio. Ergo & Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Præterea, Satisfactio, ut in littera dicitur (IV. dist. xv.) est peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus aditum indulgere. Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio: ut si aliquis luxuriam refrenet, & avaritiæ insistant. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed

#### ARTICULUS II.

(a) Utrum qui extra caritatem existens possit satisfacere de peccatis ante contritum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod qui de omnibus peccatis contritus fuit prius, & postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem. Dicit enim Daniel Nabuchodonosori, Dan. iv. 24. Peccata tua elemosinis radium. Sed ipse adhuc peccator erat: quod sequens poena demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Præterea, (b) Nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore: Eccl. ix. 1. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo qui est in caritate, nullus sciret se satisfacisse: & hoc est inconveniens.

3. Præterea, Ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed penitens, quando penitentiam inchoavit, in caritate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa caritate intentionem eius informatam efficaciam habebit.

4. Præterea, Satisfactio consistit in quadam adæquatione culpæ ad poenam. Sed talis adæquatio poenæ potest etiam fieri in eo qui caritatem non habet. Ergo &c.

Sed contra, Proverb. x. 12. Univerſa delicta operit caritas. Sed satisfactionis virtus est delectare delicta. Ergo sine caritate non habet suam virtutem.

Præterea, Præcipuum opus in satisfactione est elemosyna. Sed elemosyna extra caritatem facta non valet, ut patet I. Corinth. xiii. 3. Si distribuero in cibis pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod postquam omnia peccata per præcedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, & in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet: ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non potest esse: quia in satisfactione oportet quod amicitia restituta, etiam iustitiæ æqualitas restituatur, cuius contrarium amicitiam tollit, ut Philosophus in IX. Ethicorum dicit (cap. 1. & 3.). Æqualitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum æquivalentiam, sed magis secundum acceptationem.

Sed contra, It. lxxviii. jejuniunm eorum qui ad contentiones, & lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejuniunm sit satisfactoris opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Præterea, Satisfactio est medicina curans peccata præterita, & preservans à futuris, ut videtur est (quæst. xxi. art. 3.). Sed peccata non possunt sine gratia evitari. Ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in littera dicit (IV. dist. xv.) Sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensam procedens: oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offense autem ablatio est amicitie restitutio. Et ideo si aliquid sit quod amicitiam restitutam impediatur, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam caritatis impediatur, quæ est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento: sicut nec homini satisfacere qui pro alapa ei data se et prosterneret, & aliam similem daret.

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurere sine alio: sed unum & idem est, secundum quod omnia peccata remittuntur: & ideo remissiones diversorum peccatorum connexæ sunt. Et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inæqualitas iustitiæ opposita, quia unus rem alterius habet: & ideo ad restitutionem non exigitur, nisi quod restituatur æqualitas iustitiæ: quod quidem potest fieri de uno debito, & non de alio. Sed ubi est offensam, ibi est inæqualitas non tantum iustitiæ opposita, sed etiam amicitie: & ideo ad hoc quod per satisfactionem offensam tollatur, non solum oportet quod æqualitas iustitiæ restituatur per recompensationem æqualis poenæ, sed etiam quod restituatur amicitie æqualitas: quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impediatur.

Ad tertium dicendum, quod unum peccatum suo pondere ad aliud trahit, ut Gregorius dicit (Lib. XXV. Moral. cap. xx. à prime. & hom. xi. in hæc. à med.) Et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

(a) Ita cum veteribus edit. Patro. Nicolajur: Utrum aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem. (b) Vulgata. Nescit homo.



tionem ipsius. Et ideo oportet quod etiam si jam offensa sit dimissa per præcedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta; quod dat eis caritas. Et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod à peccato cessaret, & penitenter, & sic per elemosinas satisfaceret.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo necit pro certo, utrum caritatem habeat in satisfaciendo, vel habeat; ita etiam necit pro certo, utrum plene satisfecerit; & ideo dicitur Eccl. v. 5. *De propiis peccato non esse sine metu.* Nec tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expectem iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat. Quamvis enim penam non expiet per huiusmodi satisfactionem; tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subiacet, reatum indignæ sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod intentio illa interrupta est per peccatum sequens; & ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adequatio sufficientis nec secundum divinam acceptationem, nec secundum æquivalentiam. Ideo ratio illa non sequitur.

#### ARTICULUS III. 56

*Utrum valere incipiat satisfactio procedens homini, postquam caritatem habuerit.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod postquam homo caritatem habuerit, valere incipiat satisfactio procedens. Quia super illud Levit. xxv. *Si accusatus frater tuus &c.* dicit Glossa (interl. implic. & spatium) quod fructus bonæ conversationis debent commutari ex eo tempore quo peccavit. Sed non computantur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex caritate sequenti. Ergo post caritatem recuperatam valere incipiunt.

2. Præterea. Sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum; ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo satisfactio recedente peccato.

3. Præterea. Si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, & in peccato cadens ea perfecerit, non injungitur, cum iterum constitueret, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impletur. Ergo per penitentiam sequentem

opera præcedentis satisfaciendi, efficaciam accipiunt.

Sed contra. Opera extra caritatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per penitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Præterea. Caritas non informat actum, nisi qui ab ipsa aequaliter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc satisfactoria, nisi sine caritate informata. Ergo cum opera facta extra caritatem nullo modo ex caritate processerint, vel de cetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in caritate facta, quæ vitæ dicuntur, sunt meritoria vitæ æternæ; & satisfactoria respectu penæ dimittendæ; & quod per caritatem sequentem opera extra caritatem facta vivificantur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitæ æternæ.

Sed hoc non potest esse: quia utrumque habent ex eadem ratione, opera ex caritate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo gratia; unde sicut caritas adveniens non potest opera extra caritatem facta gratia facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi, quod fructus computentur à tempore quo primo in peccato fuit, sed à tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo id peccato fuit; vel intelligitur, quando statim post contritus fuit, & fecit multa bona, antequam confiteretur.

Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuitur de penâ; & quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; & ideo probabile est quod minoris poenæ sit debitor: & propter hoc deberent à sacerdote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat, in quantum invenit eum melius dispositum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimat characterem in anima, non autem satisfactio. Et ideo adveniens caritas, qua satisfactionem tollit, & peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et præterea baptismus ex ipso opere operato justificat; quod non est hominis, sed Dei: & ideo non eodem modo mortificatur, sicut & satisfactio, quæ est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfaciendis, etiam postquam actus satisfactionis transit; sicut ex jejuniis manet corporis debilitatio, & ex elemosinarum largitione substantiæ diminutio: & sic de

de similibus. Et tales satisfactiones in peccatis factis non oportet quod iterentur: quia quantum ad hoc quod de eis manet, per penitentiam Deo accepta sunt. Satisfactiones autem quæ non relinquunt aliquem effectum in satisfaciendo, postquam actus transit, oportet quod iterentur; sicut est de oratione, & similibus. Actus autem interior, qui totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quod iteretur.

#### ARTICULUS IV. 57

*Utrum opera extra caritatem facta sint aliqua bona meritoria.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis. Quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet præmium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquid bonum iterum remuneratum: & sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Præterea. Merces non datur nisi merito. Sed operibus extra caritatem factis merces datur: unde dicitur Matth. v. de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *recuperent mercedem suam.* Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Præterea. Duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere, & circumstantia, alius autem nulla, & qualiter propinque non se habent ad recipiendum bona à Deo; alius non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit. Ergo iste per opera bona quæ facit, aliquid boni à Deo meretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *peccator non est dignus pace quæ offertur.* Ergo non potest aliquid à Deo mereri.

Præterea. Qui nihil est, non potest aliquid mereri. Sed peccator, cum non habeat caritatem, nihil est secundum esse spirituale, ut patet I. Corinth. xi. *Et ergo non potest aliquid mereri.*

Respondeo dicendum, quod meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit, sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur: uno modo proprie, quæ scilicet respicit debitum ex parte recipientis, alio modo quasi similitudinaria, quæ scilicet respicit debitum ex parte dantis: aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipientes debitum recipiendi. Et sic justitia dicitur decencia divinæ bonitatis, sicut Anselmus dicit (in Proslogio cap. x.) quod *Dominus*

*debet.* Et secundum hoc etiam meritum dupliciter dicitur: uno modo actus ille per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; & hoc vocatur meritum condignum: alio modo ille per quem efficitur, ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; & ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quæ gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quod aliquis proprie sibi debitum faciat qui amicitia caret. Et ideo cum omnia & temporalia, & æterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquid illoquin, nisi per caritatem ad Deum. Et ideo opera extra caritatem facta non sunt meritoria ex condigno neque æterni, neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem docet, ut ubiqueque dispositionem invenit, perfectionem adiciat; ideo ex merito congrui dicitur alicui mereri aliquid bonum per opera bona extra caritatem facta. Et secundum hoc opera illa ad triplex bonum valent, scilicet ad temporarium, consuetudinem, ad dispositionem ad gratiam, & ad usum bonorum honorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meriti, ideo magis concedendum est quod huiusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quam quod sint.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) qui filius per omnia quæ facere potest, nihil æquale reddere patri potest nisi quæ à patre recipit, ideo nunquam pater idcirco filii efficitur: & multo minus homo potest propter æquivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideo nullum opus nostrum ex quantitate sui baptismi habet quod aliquid mereatur; sed habet ex merito caritatis, quæ facit ea quæ sunt amicum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra caritatem factum, non facit proprie loquendo, in homine debitum aliquid à Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate suæ malitæ secundum æquivalentiam poenam meretur: quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona. Et ideo quamvis opus malum mereatur poenam ex condigno; non tamen opus bonum sine caritate meretur ex condigno præmiium.

Ad secundum, & tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Alie autem rationes procedunt de merito condigno.

*justus est, cum peccatoribus pariter, quia cum*



## ARTICULUS V. 58

*Utrum opera prædita valeant ad penam infernalis mitigationem.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod opera prædita non valeant ad penam infernalis mitigationem. Quia secundum quantitatem culpæ erit quantitas penæ in inferno. Sed opera extra caritatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis penæ. Præterea. Penam infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensioe finita est. Sed quodlibet finitum consumitur, aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra caritatem facta aliquid subtraherent de penâ debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur penâ inferni: quod falsum est.

Præterea. Suffragia Ecclesiæ sunt magis efficacis quam opera extra caritatem facta. Sed, sicut ait Augustinus in Enchir. (cap. cx.) *damna in inferno non profano suffragia Ecclesiæ. Penæ ergo multo minus per opera extra caritatem facta mitigantur.*

Sed contra est quod idem Augustinus dicit in Enchirid. (ibid.) *Quibus profuit, aut ad hoc profuit ut sit pena remissa, aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio.*

Præterea. Magis est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat penam, etiam in eo qui caritate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Respondeo dicendum, quod diminueri penam infernalis potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur à penâ quam iam meruit: & sic cum nullus liberetur à penâ, nisi sit absolutus à culpa, quia effectus non diminuitur, neque tolluntur, nisi diminuta, vel abata causa; per opera extra caritatem facta, que neque culpam tollere, neque diminueri possunt, penam inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum penæ impediatur: & sic huiusmodi opera minuunt penam inferni: primo quia homo reatum condisionis evadit, qui huiusmodi opera perficit: secundo quia huiusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex merito contemptu peccata faciat, atque etiam à multis peccatis per huiusmodi opera retrahatur. Veruntamen diminutionem, vel dilationem temporalis penæ meretur huiusmodi opera: sicut patet de Achab III. Reg. xxi. eodem modo sicut & honorum temporalium consecutionem.

Quidam autem dicunt, quod diminuunt

(a) *Vulgata*: Timor non est in caritate; sed perfecta caritas foras mittit timorem: quoniam timor penam habet; qui autem timet, non est perfectus in caritate.

penam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subiectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse: quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis. Passibilitas autem est secundum mensuram culpæ: & ideo si culpa non diminuitur, nec subiectum fortificari potest.

Quidam etiam dicunt, quod diminuitur penâ quantum ad vermem conscientie, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est: quia sicut penâ ignis æquatur culpæ, ita etiam penâ remotionis conscientie. Unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO XV.

*De his per quæ fit satisfactio.*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de his per quas satisfactio fit.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum satisfactioem oporteat fieri per opera penalia.

Secundo, utrum flagella quibus à Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria.

Tertio, utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur, quod sunt tria, scilicet elemosyna, jejunium, & oratio.

## ARTICULUS I. 59

*Utrum oporteat fieri satisfactioem per opera penalia.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod satisfactioem non oporteat fieri per opera penalia. Quia per satisfactioem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera penalia: quia Deus non delectatur in penis nostris, ut Job 111. patet. Ergo non oportet satisfactioem per opera penalia fieri.

Præterea. Quanto aliquid opus ex majore caritate procedit, tanto minus est penale: quia (a) *caritas penam non habet*, ut dicitur in Joan. xvi. 18. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse penalia, quanto magis sunt ex caritate facta, tanto minus erunt satisfactoria: quod falsum est.

Præterea. Satisfacere, ut dicit Anselmus (Lib. I. *Cur Deus homo*, cap. xi. ad fin.) est *honorum debitum Deo impendere*. Sed hoc

etiam

etiam aliis quam operibus penalibus fieri potest. Ergo satisfactioem non oportet penalibus operibus fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. xx. in Evang. aliquando ante med.) *Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat laetitia per penitentiam, quanto majora sibi inultu damna per culpam.*

Præterea. Per satisfactioem oportet peccati vulnus sanari perfecte. Sed peccatorum medicinæ sunt penæ, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 111. ante med.) Ergo oportet quod per penalia opera satisfactio fiat.

Respondeo dicendum, quod satisfactio, ut dictum est (quæst. xii. art. 3.) respectum habet & ad præteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactioem, & etiam ad futuram culpam, à qua per eam præferamur. Et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera penalia fiat. Recompensatio enim offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit, ad eum in quem offensam commisit est. Adæquatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet iusto, & additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantum est ex parte ejus nihil subtrahi possit; tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtrahit peccando, ut dictum est (quæst. xii. art. 3. ad 4.) Unde oportet, ad hoc quod compensatio fiat, quod aliquid subtrahatur à peccante per satisfactioem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est huiusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi penale sit. Et ideo ad hoc quod aliquid opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; & penale, ut per hoc aliquid peccator subtrahatur. Similiter etiam penâ à culpa futura præservat: quia non facile homo ad peccata redit, ex quo penam expertus est. Unde secundum Philosophum (loc. sup. cit.) penæ medicinæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in penis, ut sunt penæ; delectatur tamen in eis, ut sunt iustæ: & sic satisfactorie esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactioe consideratur penalitas; ita & in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis que est ex parte ipsius actus, dimittit ceteris paribus meritum; sed diminutio difficultatis que est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget: & similiter diminutio penalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactiois, sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro

S. Thoma Op. Tom. VI.

## ARTICULUS II. 60

*Utrum flagella presentis vite sint satisfactoria.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod flagella quibus à Deo in hac vita punimur, non possunt satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritum, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2.) Sed non mereamur nisi per ea que in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus à Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possunt.

Præterea. Satisfactio tantum honorum est. Sed huiusmodi flagella etiam malis inducuntur, & præcipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

Præterea. Satisfactio respicit peccata præterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom. v. 3. *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, id est à peccato purgationem*, ut Glossa (Interl.) ibidem dicit. Ergo flagella huius vite peccata purgant; & sic sunt satisfactoria.

Præterea, Ambrosius dicit (sup. Psal. cxvi. 11. octonar. xv. 1. parum à princ.) *Et si fides, id est peccati conscientia, desit, penam satisfactoria. Ergo huius vite flagella sunt satisfactoria.*

Respondeo dicendum, quod recompensatio offensæ præterite potest fieri ab eo qui offendit, & ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactiois rationem habet; quando autem fit ab ipso qui offendit, rationem satisfactiois habet. Unde si flagella, que pro peccatis à Deo infliguntur, sunt aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactiois accipiunt. Sicut autem ipsius, in quantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius: & ideo non habent rationem satisfactiois, sed vindicationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostrâ; tamen quantum ad aliquid sunt, ut scilicet eis patienter utamur: & sic homo facit de necessitate virtutem: unde & meritoria, & satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut

G

sub



sub eodem igne, ut Augustinus dicit (Lib. I. de civ. Dei cap. VIII. ad fin.) *aurum vitiat, & palea sumat*; ita etiam eisdem flagellis & boni purgantur, & mali magis inficiuntur per impudentiam. Et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantum est bonorum.

Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam præteritam semper, sed non semper ad culpam personæ, sed quandoque ad culpam naturæ. Si enim in humana natura nulla culpa præcessisset, nulla poena fuisset. Sed quia culpa in natura præcessit, personæ alicui divinitus poena inferretur sine culpa personæ, ad meritum virtutis, & cautelam peccati sequentis. Et hæc etiam duo necessaria sunt in satisfactioe. Oportet enim esse opus meritum, ut honore Deo exhibeatur; & oportet esse virtutum custodiam, ut à futuris peccatis præservetur.

## ARTICULUS III. 61

*Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sint tria: elemosyna, jejuniun, & oratio. Quia opus satisfactorium debet esse pœnale. Sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenam tristitiam medicina, sed delectationem: unde dicitur Jacobi v. 13. *Tristatur aliquis vestrum? eret: ego animo est? psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea. Omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus (in illud Mar. ix. *Hoc genus demoniorum*) *Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis.* Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. Præterea. Satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum. Sed elemosyna ab omnibus peccatis emundat: Luc. xi. 41. *Date elemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed contra. Videtur quod debeant esse plura. Quia contrariis contrariis curantur. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactoria opera computari.

5. Præterea. Peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactioe, & disciplina, sive flagellationes, que non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter enumerantur.

Respondeo dicendum, quod satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animæ,

& bona corporis, & bona fortunæ, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus nobis aliquid per elemosynam; sed ex bonis autem animæ non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam, vel quantum ad diminutionem ipsorum: quia per ea efficiuntur Deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter: & hoc fit per orationem.

Comperit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excedit: quia radices peccatorum tres ponuntur I. Joan. 11. 16. scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vite.* Contra concupiscentiam carnis ordinatur *jejunium*: contra concupiscentiam oculorum ordinatur *elemosyna*: contra *superbiam vite* ordinatur *oratio*, ut Augustinus dicit super Matthæum.

Comperit etiam quantum ad hoc quod satisfactio est peccatorum suggestionibus adiutum non indulgere: quia omne peccatum vel in Deum committitur; & contra hoc ordinatur *oratio*: vel in proximum; & contra hoc ordinatur *elemosyna*: vel in nos ipsos; & contra hoc ordinatur *jejunium*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quoddam duplex est oratio: quedam que est contemplativa, quorum *emoversio in celestis est*; & talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est que pro peccatis gemitus fundit; & talis habet poenam, & est satisfactoria pars.

Vel dicendum, & melius, quod questio oratio habet rationem satisfactoria: quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis: quia, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. xiv. inter med. & fin.) *dom crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis*: unde & nervus femoris Jacob ex luctu Angeli emarcuisse legitur Gen. xxxii.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter: uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut regula, & luxuria; alio modo quod completur in his que ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animæ magis peccantur, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia, & carnalia: & ideo oportet quod eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet elemosyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum trium per quoddam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, & quod peccati commissi per satisfactioem radix abscindatur; tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex

his

his perficere, injungitur aliud; & præcipue elemosyna, quæ aliorum vices suppetere potest, in quantum alia satisfactoria opera per elemosynam quibus sub mercator quodammodo in illis quibus elemosynam tribuit. Unde non oportet quod si elemosyna omnia mundat peccata, propter hoc alie satisfactioes superflue.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie; tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus (in corp. art.) dictas satisfactioes respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quicquid ad afflictionem corporis pertinet, totum hoc quod jejunium refertur; & quicquid in proximo utiliter expenditur, totum elemosynæ rationem habet; & similiter quæcumque largia exhibetur Deo, orationis accipit rationem: & ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

## QUÆSTIO XVI.

*De suscipientibus sacramentum penitentia;*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de suscipientibus sacramentum penitentia.

Circa quod tria queruntur.

Primo, utrum penitentia possit esse in innocentibus.

Secundo, utrum in Sanctis qui sunt in gloria.

Tercio, utrum in Angelis seu bonis, seu malis.

## ARTICULUS I. 62

*Utrum penitentia possit esse in innocentibus.*

*S. Th. IV. dist. xiv. quæst. 1. art. 3. q. 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod in innocentibus penitentia esse non possit. Quia penitentia est commissi mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis penitentia non est.

2. Præterea. Penitentia ex suo nomine importat poenam. Sed innocentibus non debetur poena. Ergo in eis non est penitentia.

3. Præterea. Penitentia in idem coincidit cum vindictiva iustitia. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindictiva iustitia locum non habet. Ergo nec penitentia: & ita non est in innocentibus.

Sed contra. Omnes virtutes simul infunduntur. Sed penitentia est virtus. Cum ergo in baptismo innocentibus infundantur alie virtutes, infunditur etiam & penitentia.

*S. Th. Op. Tom. V.*

Præterea. Ille qui numquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo & similiter ille qui numquam fuit infirmus spiritaliter. Sed sicut sanatio in actu à vulneris peccati non est nisi per actum penitentia; ita nec sanabilitas nisi per habitum penitentia. Ergo ille qui numquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum penitentia.

Respondeo dicendum, quod habitus medius est inter potentiam, & actum. Et quia remoto priori, removetur posterior, non autem è converso; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia substractio materiæ tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia, in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, & ita in actu exire; sicut pauper homo potest habere habitum magnificentia, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quæ sunt materia magnificentia, sed potest habere. Et ideo cum innocentes in statu innocentia non habeant peccata commissa, quæ sunt materia penitentia, sed possint habere actus penitentia in eis esse non potest, sed habitus potest: & hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere: & ideo eis habitum penitentia habere competit. Sed tamen habitus iste numquam in actu exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum: quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentia naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sic debita eis poena actu; tamen in eis possibile est aliquid esse pro quo eis poena debeatur.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc habere locum vindictiva iustitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

## ARTICULUS II. 63

*Utrum sancti homines qui sunt in gloria, habeant penitentiam.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod facti homines qui sunt in gloria, non habeant penitentiam. Quia, sicut dicit Gregorius in Moral. (Lib. IV. cap. ult. ad fin.) *beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramus.* Sed penitentia est dolor cordis. Ergo sancti in patria non habent penitentiam.

G 2

Præ-



2. Præterea. Sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit penitentia, quia nec fides; quæ est principium penitentia. Ergo nec in Sanctis in patria erit penitentia.

3. Præterea. Frustra est habitus qui ad actum non reducit. Sed Sancti in patria non penitent actum, quia sic eis esset aliquid contra eorum. Ergo non est in eis habitus penitentia.

4. Sed contra. Penitentia est pars iustitiæ. Sed iustitia est perpetua, & immortalis, & in patria remanebit. Ergo & penitentia.

5. Præterea. In vitis Patrum legitur à quodam Patre dictum, quod etiam Abraham penitebat de hoc quod non plura bona fecerat. Sed magis debet homo penitere de malo commisso, quam de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi penitentia de malis commissis.

Respondeo dicendum, quod virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundum actus quos habent in fine. Et ideo cum penitentia virtus sit pars iustitiæ, quæ est virtus cardinalis, quicumque habet habitum penitentia in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eundem actum, quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eundem actum quem hic habet penitentia; & hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare; & ideo materia huius virtutis non competit sibi nec actu, nec potentia. Et propter hoc non est simile de ipso, & de aliis.

Ad tertium dicendum, quod penitere, proprie loquendo, prout dicit actum penitentia qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus penitentia erit in patria qui modo est, ideo.

Ad quintum dicendum, quod voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, & per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente; ita etiam est de beatis. Et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre impetrare.

## ARTICULUS III. 64

*Utrum Angelus sit susceptivus penitentia.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam Angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus penitentia. Quia timor est initium penitentia. Sed in eis est timor: Jacobi 1. 19. *Demoni credam; & contremiscam.* Ergo in eis potest esse penitentia.

2. Præterea. Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. 10. ad fin.) quod *penitudine replentur mali; & hoc est maxima pena eis.* Sed demones maxime sunt peccati; nec aliqua pena eis deest. Ergo demones possunt penitere.

3. Præterea. Facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam, quam in id quod est contra naturam; sicut aqua, quæ per violentiam calefacta est, etiam per seipsum ad naturalem proprietatem redit. Sed Angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra naturam naturam eorum. Ergo multo fortius revertentur in id quod est secundum naturam. Sed hoc facit penitentia. Ergo sunt susceptivus penitentia.

4. Præterea. Idem iudicium est secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. 10. in fin.) de Angelis, & de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse penitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quæ sunt in patria. Ergo & in Angelis potest esse penitentia.

Sed contra. Per penitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso. Sed hoc est impossibile in Angelis. Ergo non sunt susceptivus penitentia.

Præterea. Damascenus dicit (loc. cit.) quod *homo fungitur penitentia propter corporis infirmitatem.* Sed Angeli non sunt in corpore. Ergo in eis non potest esse penitentia.

Respondeo dicendum, quod penitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est passio: sic autem nihil aliud est quam dolor, vel tristitia de malo commisso. Et quamvis, secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili; tamen aliquis actus voluntatis similitudinarie penitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor, & alia passionem dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur, secundum quod est virtus: & hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito, & intentione expiandi, vel Deum placendi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui, secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis ordo, vel inclinatio totaliter tollitur; ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, & per consequens

loquens penitentia passio, vel simile, ut dicitur Sapientia 1. 3. *Ita se penitentiam agerit; &c.* Et hæc quidem penitentia, cum non sit habitus, sed passio, vel actus, nullo modo in beatis Angelis esse potest, in quibus peccata commissa non præcesserunt; sed in malis Angelis est; cum sit eadem ratio de his, & de animabus damnatis: quia secundum Damascenum (loc. sup. cit.) *quod hominibus est mors, hoc est Angelis castus.* Sed peccatum Angeli est irreversibile. Et quia peccatum, ut remissibile est, vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quæ penitentia dicitur; ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exiendi in actum; & ideo nec habitus eis convenit. Et ideo Angeli susceptivi virtutis penitentia esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generator aliquis penitentia motus, sed non quæ sit virtus.

Et similitur dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quicquid in eis est naturale, totum est bonum, & ad bonum inclinat; sed liberum arbitrium est in eis in malo obstinatum. Et quia motus virtutis, & vici non sequitur inclinationem naturæ, sed magis motum liberi arbitrii; ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum; motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de Angelis sanctis, & de animabus sanctis: quia in animabus sanctis peccasset, vel peccare potuit peccatum remissibile, non autem in Angelis; & ita quamvis sint similes quantum ad statum præsentem, non tamen quantum ad statum præteritum, quem penitentia respicit directe.

## QUÆSTIO XVII.

*De potestate clavium.*

*in tres articulos divisam.*

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum huius sacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primo videndum est de clavibus. Secundo de excommunicationibus. Tertio de indulgentiis: hæc enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa primum consideranda sunt quatuor. Primo de entitate, & quidditate clavium, & utriusque. Secundo de effectu eorum. Tertio de ministris clavium. Quarto de his in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum queruntur tria. Primo, utrum claves in Ecclesia esse debeant.

Secundo, utrum clavibus sit potestas ligandi, atque solvendi, &c.

Tertio, utrum sint duæ claves, vel tantum una.

## ARTICULUS I. 65

*Utrum claves in Ecclesia esse debeant.*

*D. Thom. IV. dist. xviii.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum cujus ostium est apertum. Sed Apocalyp. 1. 1. dicitur: *Vidi, & ecce in ostium apertum;* quod Christus est, qui de seipso dicit Joan. 7. *Ego sum ostium.* Ergo ad introitum ecclesie Ecclesia clavibus non indiget.

2. Præterea. Clavis est ad aperendum, & claudendum. Sed hoc solus Christi est, qui aperit, & nemo claudit, claudit, & nemo aperit, Apoc. 1. 1. 7. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Præterea. Quicumque clauditur caelum, aperitur infernus, & de contrario. Ergo quicumque habet claves caeli, habet claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves caeli habet.

Sed contra est quod dicitur Matth. 18. 19. *Tibi dabo claves regni caelorum.*

Præterea. Omnis dispensator debet habere claves eorum que dispensat. Sed ministri Ecclesie sunt dispensatores divinarum mysterium, ut patet I. Corinth. 12. Ergo debent habere claves.

Respondeo dicendum, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur, & quantum ad maculam, & quantum ad reatum preterit. Et ideo potestas quæ tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Hæc autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem; & ideo dicitur à quibusdam, quod habet clavem auctoritatis. Sed in Christo homine fuit hæc potestas ad removendum prædictum obstaculum per meritum passionis, quæ etiam dicitur janua aperire: & ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentia. Sed quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Christi efficaciam passionis manet. Et propter hoc etiam ministri Ecclesie, qui sunt dispensatores sacramentorum, possunt aliqua ad prædictum obstaculum removendum esse collata, non propria, sed virtute divina, & passionis Christi: & hæc potestas metaphorice clavis Ecclesie dicitur, quæ est clavis ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod ostium



caeli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in caelum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humane nature ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est: & ideo Johannes post passionem visum in caelo ostium apertum. Sed adhuc quædam alicui manet clausum propter peccatum originale, quod contraxit, vel attuale, quod commisit, & propter hoc indignum sacramentis, & clavibus ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; & de apertura qua paradysum aperuit, remoto impedimento nature per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni, qui aperitur, & clauditur, est potestas gratiam conferendi, per quam homini aperiuntur inferni, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; & clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia sustentata. Potestas autem gratiam conferendi solus Deus est: & ideo clavam inferni sibi soli retinuit. Sed clavis inferni est potestas etiam dimittendi reatum peenæ temporalis, qui manet, per quem homo a regno prohibetur. Et ideo magis potest homini dari clavis regni quam clavis inferni: non enim ideo dicitur, ut ex dictis patet (hic sup.) aliquis enim de inferno educatur per remissionem æternæ peenæ, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis peenæ, qui manet.

Vel dicendum est, quod eadem est clavis inferni, & caeli: quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum: sed denominatur à dignitate.

## ARTICULUS II. 66

Utrum clavis sit potestas ligandi, & solvendi, &c.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi, & solvendi, quod res spirituales iudex dignus recipere, in illius facultate dicitur a regno, ut ex littera IV. dist. xvi. habetur, & ex Glossa (ord. sup. illud, *Tibi subd. clavis*) Hieronymi Math. xvi. Potestas enim spiritualis in sacramento collata est iudex quod character. Sed clavis, & character non videntur idem esse: quia per characterem homo ad Deum comparatur; per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Præterea, iudex ecclesiasticus non dicitur, nisi ille qui habet jurisdictionem, quæ simul cum ordine non datur. Sed claves in hi ordinis susceptione conferuntur: ergo non debent de ecclesiastico iudice in definitione clavium mentio fieri.

3. Præterea, ad id quod aliquis habet ex

seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam redocatur ad actum. Sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Præterea, peccatores indigni sunt regno. Sed ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

5. Præterea, in omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis; & non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II. de Anima (text. 33.) *potestas per alium definitur*. Unde cum clavis sit potentia quedam, oportet quod per actum, si ve utrum suum definitur, & quod in actu obiectum exprimitur à quo speciem recipit actus, & modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potentis spiritualis non est ut caelum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est (art. præc. ad 1.) sed ut quantum ad hunc aperiat: quod quidem ordinate fieri non potest, nisi eius idoneitate, cui aperiendum est caelum, pensata. Et ideo in predicta definitione clavis ponitur genus, scilicet *potestas*; & subiectum potentis, scilicet *iudex ecclesiasticus*; & actus, scilicet *excludere, & recipere*, secundum duos actus materialis clavium, qui sunt aperire, & claudere: cujus obiectum tangitur in hoc quod dicitur *ad regnum*; modus autem in hoc quod dicitur *dignos, & indignos*: nam dignitas, & indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum, & dissolvendum. Et quia omnis gratia, & remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos consecrare potest, & qua potest solvere, & ligare, si iustificatio adit nec differat nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus, & liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (insinuando quod sit idem quod spiritualis potestas); ideo character, & potestas consecrandi, & potestas clavium est eum & idem per essentiam; sed differat ratione.

Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur; sed exercitio clavis indiget ordine debita, quæ est plebs

plebs subdita per jurisdictionem: & ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavium ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter; aut ita quod ipsum habendi jus habeat; & sic quilibet dignus jam habet caelum apertum: aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad quod ei deret; & sic dignus, quibus nondum totaliter apertum est caelum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus non obdurat impediendo malitiam, sed non conferendo gratiam; ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet: quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoveat. Et ideo rogatur Deus ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

## ARTICULUS III. 67

Utrum sint due claves, vel tantum una.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint due claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera, ad quam amovendam ordinantur ecclesie claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget ecclesia duabus clavibus.

2. Præterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, & à quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis: & sic est una tantum clavis, scilicet potestas iudicandi.

3. Præterea, potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas consecrandi corpus Christi verum est una tantum. Ergo etiam potestas que respicit corpus Christi mysticum, est una tantum. Sed hæc est clavis. Ergo, &c.

4. Sed contra, videtur quod sint plures quam due. Quia sicut ad actum hominis requiritur scientia, & potentia, ita & voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, & similiter potentia iudicandi. Ergo & voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. Præterea, tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister re-

misionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Respondeo dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet iudicium de idoneitate recipientis, & expetio actus. Et ideo caelum in actu iustitæ, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse iudicium, quo discernatur, an ista sit dignus ad ipsam reddendam; & ad utrumque horum auctoritas quedam, si ve potestas exigitur: non enim dare possumus nisi quod in potestate nostra habemus: nec iudicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod iudicium ad unum jam determinatur, quæ quidem determinatio in speculativo sit per virtutem primorum principiorum, quibus restit non potest, & in rebus practice per vim imperativam in iudicante existentem. Et quia actus clavium requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia recipit per clavem iudex ecclesiasticus dignus, & excludit indignos, ut ex dicta definitione patet (art. præc. arg. 1.) ideo indiget iudicio discretionis, quo idoneitatem iudicet ex ipso receptionis actu: & ad utrumque horum potestas quedam, si ve auctoritas requiritur. Et secundum hoc distinguuntur due clavæ: quarum una pertinet ad iudicium de idoneitate eius qui absolvendus est; & alia ad ipsam absolutionem. Et hæc due claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, quia utrumque ex officio sibi competit; sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium presupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur. Et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quæ dicitur potestas ligandi, & solvendi, est quæ immediate seram aperit peccati; sed clavis quæ dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiæ duplex est opinio. Quidam enim dixerunt, quod scientia, quod iudicium quod est habitus acquisitus, vel infusus, dicitur hæc clavis, & quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis: & ideo quando est sine alia clavi, non dicitur clavis; sicut in viro litterato, qui non est sacerdos. Et licet hæc clavi quandoque habeat sacerdotes carere, quia neque habent scientiam acquisitam, neque infusam, qua absolvere, & ligare possint; tamen quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quæ secundum eos clavicula dicitur: & sic scientia quamvis cum ordine non traditur, traditur tamen cum ordine, quod sit cla-



clavis id quod prius non erat. Et hæc videtur opinio Magistri fuisse (IV. dist. xix.)

Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt (Matth. xvi.) & ita non solum una, sed duæ in ordine dantur.

Et propter hoc alia opinio est quod scientia quæ est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi: quæ quandoque sine scientiâ est, quandoque autem scientiâ sine ipsa, sicut patet etiam in iudicibus secularibus: aliquis enim iudex secularis habet auctoritatem iudicandi, qui non habet juris scientiam; & aliquis è contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem iudicandi. Et quia actus iudicii, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiâ habiti, sine utroque bene fieri non potest: ideo auctoritas iudicandi, quæ clavis est scientiæ, sine scientiâ non potest sine peccato accipi; sed scientiâ sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis; & ideo non connumeratur clavis, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus, quamvis secundum potestatis, sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum: & ideo ad volendum non exigitur auctoritas; & propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona, & ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; & præcipue cum voluntas, quæ Spiritui Sancto appropriatur, clavam non requirat, ut dictum est (in solut. præc.)

### QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium,

in quatuor articulis distinctis.

**D**einde considerandum est de effectu clavium.

Circa quod quaruntur quatuor.

Primo, utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

Secundo, utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad penam.

Tertio, utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit.

Quarto, utrum possit solvere, & ligare secundum proprium arbitrium.

### ARTICULUS I.

Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis Joan. xx. 27. *Quicum remisisset peccata, remittuntur ei.* Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit (IV. dist. xvi. 11.) Quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet maiorem potestatem quam sacerdos veteris Testamenti. Ergo exerceret potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in penitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed huius sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte penæ, sed ex parte culpæ, videtur quod sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, Maiorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, ut corpus tangat, & tot abluat, secundum Augustinum (tract. xxx. in Joan. à med.) Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor à culpæ macula abluere possit.

Sed contra. Superius Magister dixit (IV. dist. xviii. 11.) quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiore mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpæ remissionem.

Præterea, Peccatum non remittitur nisi per Spiritum Sanctum. Sed dare Spiritum Sanctum non est alicuius hominis, ut in Lib. I. (dist. xv.) Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Respondeo dicendum, quod sacramenta secundum Hugonem (Lib. II. de sacram. par. ix. cap. 11. à princ.) *per sanctificationem inchoant gratiam continent.* Sed huiusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia, quam in ministro, sicut patet in confirmatione; & tunc vis sacramentalis est in utroque coniunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materie, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinationem quantum ad sui necessitatem; & tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio, vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materie; & tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in penitentia.

nitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti penitentię, sicut se habet virtus quæ est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem, & sacramentum penitentię conveniunt quoad modum in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe: quod non ita est de aliis sacramentis: sed in hoc differunt, quia sacramentum penitentię, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur preparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, & quandoque pueris, & aliis carentibus usu rationis; & ideo per baptismum datur gratia, & remissio peccatorum pueris sine aliqua sui preparatione precedente, non autem adultis, in quibus præxigitur preparatio remissionem sibi. Quæ quidem preparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus peccata veritatis: quandoque autem talis preparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione; & tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpæ conferuntur. Sed per penitentię sacramentum nunquam datur gratia, nisi preparatio adit, vel pius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut & aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum: non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam per quam fit remissio culpæ; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; & in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, & sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philo. in VII. Epi. (cap. xxi. ad fin.) & ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem in aliquis non fuisset peccate dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, & absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem penæ tantum, ut quidam dicunt, non exigebatur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta que non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra penam. Sed hoc facile videtur, quod non ordinetur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat,

S. Thom. Oper. June 14

requirit preparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera (IV. dist. xviii.) sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Deo est, sed ut operationem Dei remittentes ostendant, tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut ostendant eam non præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam: & sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde & sacerdotes veteris legis ostendebat tantum, & nihil operabantur. Alio modo ut significant præsentem, & nihil ad eam operentur: sic quidam dicunt, quod sacramenta novæ legis significant collationem gratiæ, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; & secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpæ remissione in ipsa sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significant divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, & ad ipsam aliquid dispositive, & instrumentaliter operentur, & sic secundum aliam opinionem, quæ sustinetur communiter, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinam factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutus à culpa: quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis, & de potestate ministrorum. Nec obstat quod claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa; sicut nec quod baptismus disponat, quantum in se est eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum penitentię, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Alie rationes ostendunt, quod ad remissionem culpæ directe clavium potestas non operetur: quod concedendum est.

Ad quartum dicendum, quod potestas clavium non extendit se ad remissionem penæ, sed ad culpam. Unde si ante absolutionem in aliquis non fuisset peccate dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, & absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem penæ tantum, ut quidam dicunt, non exigebatur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta que non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra penam. Sed hoc facile videtur, quod non ordinetur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat,

H

AR-



clavis id quod prius non erat. Et hæc videtur opinio Magistri fuisse (IV. dist. xix.)

Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt (Matth. xvi.) & ita non solum una, sed duæ in ordine dantur.

Et propter hoc alia opinio est quod scientia quæ est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi: quæ quandoque sine scientiâ est, quandoque autem scientiâ sine ipsa, sicut patet etiam in iudicibus secularibus: aliquis enim iudex secularis habet auctoritatem iudicandi, qui non habet juris scientiam; & aliquis è contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem iudicandi. Et quia actus iudicii, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiâ habiti, sine utroque bene fieri non potest: ideo auctoritas iudicandi, quæ clavis est scientiæ, sine scientiâ non potest sine peccato accipi; sed scientiâ sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis; & ideo non connumeratur clavis, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus, quamvis secundum potestatis, sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum: & ideo ad volendum non exigitur auctoritas; & propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona, & ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; & præcipue cum voluntas, quæ Spiritui Sancto appropriatur, clavam non requirat, ut dictum est (in solut. præc.)

### QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium,

in quatuor articulis distinctis.

**D**einde considerandum est de effectu clavium.

Circa quod quaruntur quatuor.

Primo, utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

Secundo, utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad penam.

Tertio, utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit.

Quarto, utrum possit solvere, & ligare secundum proprium arbitrium.

### ARTICULUS I.

Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis Joan. xx. 27. *Quorum remiseritis peccata, remittentur eis.* Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit (IV. dist. xvi. 11.) Quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet maiorem potestatem quam sacerdos veteris Testamenti. Ergo exerceret potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in penitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed huius sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte penæ, sed ex parte culpæ, videtur quod sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, Maiorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, ut corpus tangat, & tot abluat, secundum Augustinum (tract. xxx. in Joan. à med.) Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor à culpæ macula abluere possit.

Sed contra. Super Magister dicit (IV. dist. xviii. 11.) quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiore mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpæ remissionem.

Præterea, Peccatum non remittitur nisi per Spiritum Sanctum. Sed dare Spiritum Sanctum non est alicuius hominis, ut in Lib. I. (dist. xv.) Magister dicit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Respondeo dicendum, quod sacramenta secundum Hugonem (Lib. II. de sacram. par. ix. cap. 11.) à princ. *per sanctificationem inchoant gratiam continent.* Sed huiusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia, quam in ministro, sicut patet in confirmatione; & tunc vis sacramentalis est in utroque coniunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materie, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinationem quantum ad sui necessitatem: & tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio, vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materie: & tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in penitentia.

nitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti penitentię, sicut se habet virtus quæ est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem, & sacramentum penitentię conveniunt quoad modum in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe: quod non ita est de aliis sacramentis: sed in hoc differunt, quia sacramentum penitentię, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur preparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, & quandoque pueris, & aliis carentibus usu rationis; & ideo per baptismum datur gratia, & remissio peccatorum pueris sine aliqua sui preparatione precedente, non autem adultis, in quibus præxigitur preparatio remissionem sibi. Quæ quidem preparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus peccata veritatis: quandoque autem talis preparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione; & tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpæ conferuntur. Sed per penitentię sacramentum nunquam datur gratia, nisi preparatio adit, vel pius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem vel in voto exiens, vel in actu se exercens, sicut & aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum: non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam per quam fit remissio culpæ; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; & in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, & sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philo. in VII. Eth. (cap. xxi. ad fin.) & ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem in aliquis non fuisset peccate dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, & absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem penæ tantum, ut quidam dicunt, non exigebatur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta que non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra penam. Sed hoc facile videtur, quod non ordinatur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat,

S. Thom. Oper. June 14

requirit preparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera (IV. dist. xviii.) sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentes ostendant, tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut ostendant eam non præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam: & sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde & sacerdotes veteris legis ostendebat tantum, & nihil operabantur. Alio modo ut significant præsentem, & nihil ad eam operentur: sic quidam dicunt, quod sacramenta novæ legis significant collationem gratiæ, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; & secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpæ remissione in ipsa sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significant divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, & ad ipsam aliquid dispositive, & instrumentaliter operentur, & sic secundum aliam opinionem, quæ sustinetur communiter, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinam factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutus à culpa: quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis, & de potestate ministrorum. Nec obstat quod claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa; sicut nec quod baptismus disponat, quantum in se est eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum penitentię, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Alie rationes ostendunt, quod ad remissionem culpæ directe clavium potestas non operetur: quod concedendum est.

H

AR-



## ARTICULUS II. 69

*Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad penam.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod sacerdos non possit remittere peccatum quoad penam. Peccato enim debetur pena æterna, & temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet poenitens obligatus ad penam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo penam.

1. Præterea. Sacerdos non potest prædicare iustitiam divinam. Sed ex divina iustitia taxata est poenitentibus pena, quam debent subire. Ergo sacerdos non potest de ea aliquid remittere.

2. Præterea. Ille qui parvum peccatum commisit, non est minus susceptivus effectus clavium, quam ille qui commisit majus peccatum. Sed si aliquid de pena per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse adeo parvum peccatum, cui non debeat plus de pena quam illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam penam illius peccati parvi dimittere: quod falsum est.

3. Præterea. Tota pena temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de pena, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid dimitti; & sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota pena tollatur; cum secunda absolutio non sit minoris efficacis quam prima: & sic peccatum remanebit omnino impunitum: quod est inconveniens.

Sed contra. Clavis est potestas ligandi, & solvendi. Sed potest sacerdos injungere penam temporalem. Ergo & potest abolere a penam.

Præterea. Sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in littera dicitur (IV. dist. xv. 11.) nec quantum ad penam æternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad penam temporalem, nullo modo remittere poterit: quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

Respondetur dicendum, quod idem iudicium est de effectu quem potestas clavium exercita actualiter complet in eo in quo contritio tempore præcessit, & de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem, & contritionem præcedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantum ad culpam consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, & a reatu penæ totaliter absolvitur, eo

quod sit particeps passionis Christi: & similiter illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, & per consequens quantum ad reatum penæ æternæ, quæ simul cum culpa dimittitur ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, & remittitur temporalis pena, cujus reatus adhuc remaneret post culpæ remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus: quia in baptismo regeneratus homo configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quæ sufficit ad omnem penam delendam, in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis pena remaneat: quia non debet alicui imputari ad penam nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo: & ideo nullus reatus penæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in poenitentia non mutatur homo in aliam vitam: quia non est regeneratio, sed sanatio quædam. Et ideo ex vi clavium, quæ operantur in sacramento poenitentiae, non tota pena remittitur; sed aliquid de pena temporalis, cujus reatus post absolutionem a pena æterna remanere potuit: nec solum de pena illa quam hic poenitens habet in consuetudine, ut quidam dicunt: quia sic confessio, & sacramentalis absolutio non est nisi in onus, quod non compescit sacramenti nove legis; sed etiam de illa pena que in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non remittit totam penam temporalem, sed partem: & ideo adhuc manet obligatus ad penam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi: & ideo sine præjudicio divine iustitiæ aliquid de pena peccatori debita remitti potest, secundum quod effectus passionis ad ipsum per sacramenta Ecclesiæ pertingit.

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam penam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum præstetur. Et ideo quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas penæ debite pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas penæ dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundum hoc aliquid peccatum remaneret omnino sine pena; sed virtute clavium de penis singulorum peccatorum proportionally dimittitur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem, tum propter majorem certitudi-

diem, tum propter intercessionem sacerdotis, vel confessoris, tum propter verecundiam meritum.

Sed hoc non videtur verum: quia est effectus ratio confessionem iterandi, non tamen effectus ratio iterandi absolutionem, præcipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de præcedenti absolutione: ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam; sicut videmus, quod sacramentum extremæ unctionis non iteratur super eundem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et præterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui sit confessio, si nihil ibi vis clavium operaretur.

Et ideo dicunt alii, etiam in secunda absolutione aliquid vi clavium dimitti de pena: quia in secunda absolutione gratia conferitur augmentum: & quanto major gratia recipitur, minus de impuritate præcedentis peccati manet; & ideo minor pena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus, & minus dimittitur vi clavium de pena, secundum quod plus se, vel minus ad gratiam disponit: & potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota pena tollatur ut prædictum est (quæst. vi. art. 1.) Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota pena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo pena Christi satisfecit.

## ARTICULUS III. 70

*Utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quæ est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Præterea. Sicut absolvere, vel aperire est amovere obstaculum; ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex illo imponi non potest; quia nemo nisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Præterea. Claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed contra est quod dicitur Matth. xvi. 19. *Quicunque ligaverit super terram, erit ligatum in cælis.*

Præterea. Potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam, Ec-

quod habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest & ligare.

Respondetur dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem & in culpam, & in penam: sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, in quantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur; sed in penam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia & penæ partem, & penam infligit. Similiter ergo & sacerdos, cum in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpæ dimissionem modo jam prædicto (art. 1. huj. quæst.) non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur in quantum non absolvit, sed ligatus ostendit; sed in penam habet potestatem & ligandi, & solvendi. Solvitur enim a pena quam dimittit; sed ligat quantum ad penam que remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur: uno modo considerando ipsam quantitatem penæ in communi; & sic non ligat, nisi in quantum non solvit, sed ligatum ostendit: alio modo considerando penam hanc vel illam determinate, & sic ligat ad penam, imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum penæ ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum est peccatum; sed etiam pena; quam qualiter sacerdos imponit, dicitur est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad penam aliquam, per quam ei conformemur.

## ARTICULUS IV. 71

*Utrum sacerdos possit ligare & solvere secundum proprium arbitrium.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod sacerdos possit ligare, & solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit (hab. c. lxxxvi. de penite. dist. 1. & in plie. Basil. epist. can. ad Amphiloche. can. 11. & in Conc. Metensi. an. Chr. 859. cap. x.) *Idemque temporis in agenda poenitentia idem non satis aperte præcipitur canonis pro amplexu criminis, ut de singulis dicant, qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis. Intellectu grati relinquendum statuitur.* Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare, & solvere.

2. Præterea. Dominus laudavit illiis iniquitatis, quod prædixerat fecisset, quia debitoribus domini sui remisisset largiter. (Luc. xvi.) Sed Deus est magis propius ad miserendum quam aliquis dominus temporalis. Ergo



videtur quod laudabilior sit sacerdos, quanto plus de poena remiserit.

3. Præterea. Omnis actio Christi nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam poenam imposuit, sed solum emendationem vite; ut patet de adultera, Joan. vi. 11. Ergo videtur quod secundum arbitrium suum posset etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam poenam: vel partem.

Sed contra. Gregorius VII. dicit (in Conc. Rom. V. an. Chr. 1078. can. v. & hab. cap. vi. de poenit. dist. 11.) *Falsam poenitentiam dicimus que non secundum auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur.* Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

Præterea. Ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere, & imponere de poena quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio, quia nunquam ibi indisciplinatio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

Respondetur dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum, & minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficaciam actum, nisi secundum quod movetur à principali agente. Et ideo dicit Dionysius in fine eccles. Hierar. quod *sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quomodo Divinitas eos movet.* In cuius signum Matth. xvii. ante potestatem clavium Petro traditam fit mentio de revelatione Divinitatis ei facta: & Joan. xx. præmittitur potestati remissionis Apostolis data Spiritus Sancti donum, quo *filii Dei aguntur.* (Rom. vi. 11.) Unde si quis præter illum motum divinitus uti sua potestate presumeret, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit (ibid.) & præter hoc à divino ordine averteretur, & sic culpam incurreret. Et quia poenæ satisfactorie infligendæ, medicinæ sunt, sicut medicinæ in arte determinatæ non omnibus competunt, sed variandæ sunt secundum arbitrium medici non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam medicinæ; ita poenæ satisfactorie in canonibus determinatæ non competunt omnibus; sed variandæ sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regularum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem que ad morbi curationem sufficit, ne propter debilitatem naturæ majus periculum oriat; ita sacerdos divino instinctu mortuus non semper totam poenam que uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenæ desperet, & à poenitentia totaliter recedat.

Ad primum ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

Ad secundum dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit. Et ideo in remissione poenæ debet discretio adhibenda est.

Ad tertium dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiæ in sacramentis: unde ipse ex auctoritate poenam totam, vel partem poterat dimittere, sicut volebat. Non est ergo simile de his qui operantur tantum ut ministri.

## QUESTIO XIX.

### De ministris clavium,

#### in sex articulis divisâ.

**D**icendum considerandum est de ministris clavium, & usu earum.

Circa quod queruntur sex.

Primo, utrum sacerdos legalis claves habuerit.

Secundo, utrum Christus legalis habuerit.

Tertio, utrum soli sacerdotes claves habeant.

Quarto, utrum sancti homines non sacerdotes claves, vel usum earum habeant.

Quinto, utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem.

Sexto, utrum schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi, & degradati usum clavium habeant.

## ARTICULUS I. 74

### Utrum sacerdos legalis claves habuerit.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo etiam habuerunt claves sacerdotes legales.

2. Præterea. Sicut Magister dicit (IV. dist. xv. 11.) claves sunt due, scilicet scientia discernendi, & potentia judicandi. Sed ad utrumque sacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

3. Præterea. Sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum: non temporalem, quia sic potestas regia non fuisset distincta à sacerdotali: ergo spirituales; & hæc est clavis. Ergo habebant clavem.

Sed contra. Claves ordinantur ad aperiendum regnum celorum, quod aperiri non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Præterea. Sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni caelestis aperiri non potuit nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri: & sic etiam

la-

sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni caelestis non habebat.

Respondetur dicendum, quod quidam dixerunt, quod in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere poenam per delictis, ut dicitur Levit. v. quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletæ, nunc autem per Christum in sacerdotibus novæ legis perfectæ sunt.

Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in epistola ad Heb. cap. ix. Ibi enim sacerdotium Christi præfertur sacerdotio legalis, per hoc quod *Christus assumpsit sanguinem futurum*, (a) *introducens per proprium sanguinem in tabernaculum non manufactum, in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem bircorum, & taurorum.* Unde patet quod sacerdotii illius potestas non se extendebat ad caelestia, sed ad figuras caelestium. Et ideo secundum alios dicendum est, quod non habebant claves; sed in eis clavium figura præfuit.

Ad primum ergo dicendum, quod claves regni caelestis consequuntur ad sacerdotium, quo homo in caelestia introducit; non autem tale erat sacerdotium Leviticum: & ideo claves celi non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi, & judicandi, sed non ut admitteretur homo iudicatus ab eis in caelestia, sed in figuras caelestium.

Ad tertium dicendum, quod non habebant spirituales potestates: quia (b) per sacramenta legalia non à culpis, sed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

## ARTICULUS II. 75

### Utrum Christus clavem habuerit.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis consequitur. Sed Christus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2. Præterea. Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiæ, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi, & sic frustra eam habuisset.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1. 11. 7. *Hæc dicit qui habet clavem David &c.*

Respondetur dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento, & in per se agente, non eodem modo, sed in per se agente est per-

(a) Ita etiam passim. Melius veteri exemplum an. 1486. ad tabernaculum caeleste introducens per proprium sanguinem, non in manufactum &c.

fectus. Potestas autem clavium, quam nos habemus, & aliorum sacramentorum virtus est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram; per auctoritatem quidem, in quantum est Deus; sed per meritum, in quantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperienti, & claudendi, sive aliquis aperiat, quasi principale agens, sive quasi minister. Et ideo in Christo oportet ponere clavem; sed aliori modo quam fit in ejus ministris: & ideo dicitur, quod habeat clavem excellenti.

Ad primum ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab alio derivatum: & ideo potestas clavium, que in nobis à Christo derivata est, sequitur characterem, quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis sed sacramentalis clavis principium.

## ARTICULUS III. 74

### Utrum soli sacerdotes claves habeant.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus (Lib. VII. Etym. cap. xxi. in fi. & Lib. II. de ecclesiast. offic. cap. xv.) quod *ostiaris inter bonos, & malos habent jurisdictionem, dignos recipiunt, indignos rejiciunt.* Sed hæc est definitio clavium, ut ex dictis patet (quæst. xv. 11. art. 2.) Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. Præterea. Claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed Reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, & unctione sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Præterea. Sacerdotium est ordo uni singulari persone conveniens. Sed clavium aliquando videtur habere tota una congregatio: quia quedam Capitula excommunicationem inferre possunt; quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

4. Præterea. Mulier non habet sacerdotalis ordinis susceptivam, quia ei in Ecclesiis docere non competit, secundum Apostolum I. Cor. xi. v. Sed aliquæ mulieres videntur habere clavem sicut Abbatisse, que habent spirituales potestates in subditas. Ergo non solum sacerdotes claves habent.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (Lib. I. de poenit. cap. 11. à princ. *Hæc jura*, scilicet ligandi, & solvendi, *soli sacerdotibus esse concessam.* *non ministris, & ceteris.* *Hæc jura* *non habent alii, & ceteris.* *Hæc jura* *non habent alii.*

Præterea. Per potestatem clavium efficiuntur sacramenta, & ideo per illa sacramenta alii-  
(a) 1486. ad tabernaculum caeleste introducens per  
(b) Al. per sacramentalia.



aliquis melius inter populum & Deum. Sed hoc tantum sacerdotibus competit, qui constituntur in his qui sunt ad Deum, ut efficiantur ad, & facienda pro peccatis, ut dicitur Hebr. vi. 1. Ergo soli sacerdotes claves habent.

Respondeo dicendum, quod clavis est duplex. Una quæ se extendit ad ipsum celum immediate, & removendo impedimenta introitus in celum per remissionem peccati; & hæc vocatur clavis ordinis: & hæc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quæ directe sunt ad Deum. Alia clavis est quæ non directe se extendit ad ipsum celum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad celum vadit, dum per eam aliquis excluditur, vel admittitur ad consortium Ecclesie militantis, per excommunicationem, & absolutionem: & hæc vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum & ideo hæc etiam non sacerdotes habere possunt; sicut archidiaconi, & electi, & alii qui excommunicare possunt. Sed non proprie dicitur clavis tali, sed quadam dispositione ad ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quæ in templo materialiter continentur; & habent jurisdictionem ad talia templo excludendi, & admittendi, non quidem sine auctoritate iudicantis, qui sunt digni, vel indigni, sed iudicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum, quod Reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus: & ideo clavem regni caelestis non accipiunt, sed solum in temporalibus, quæ etiam notuisti a Deo esse potestatem, ut patet Rom. x. 11. Nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur; sed excellenti potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut & ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque iudex habet potestatem, sicut est in regno; quandoque autem miles in diversis officiis constituitur etiam ex quo, ut patet in VIII. Ethic. (cap. x. & xi.) ita etiam spiritualis jurisdictionis potestatem haberi ab uno solo, sicut ab Episcopo, & a pluribus simul, sicut a Capitulo: & sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis simul omnes.

Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum Apostolum (I. ad Timoth. 3. & ad Tit. 1.) est in statu subjectionis: Et ideo non potest habere aliquam spirituales jurisdictionem: quia etiam secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. x. & med.) corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominum pervenit. Unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis. Sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut ha-

bere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

#### ARTICULUS IV. 75

Utrum sancti homines non sacerdotes claves habeant.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim, & ligatio, quæ fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam, & alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiam non habent sacerdotalem ordinem, possint ligare, & solvere.

2. Præterea, Hebr. vi. 17. dicitur: *Sine ulla contrahitione quod minus est a meliore benedictio. Sed in spiritualibus, secundum Augustinum (Lib. VI. de Trinit. cap. 11. 11.) hoc est majus esse quod est melius esse. Ergo meliores, qui scilicet plus de caritate habent, possunt alios benedicere absolviendo: & sic idem quod prius.*

Sed contra. *Cujus est potentia, eius est actio, secundum Philosophum (Lib. de somn. & vigili. cap. 1. parum a princ.)* Sed clavis, quæ est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo & usus ejus non nisi sacerdotibus convenire potest.

Respondetur dicendum, quod agens per se, & agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, & ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divine bonitatis in eo, & ex perfectione gratie consequitur quod possit in actu clavium. Sed homo alius non potest in actu clavium sicut per se agens: quia nec ipse alteri gratiam, qua remittitur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri: & ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde & ille qui effectum clavium consequitur non assimilatur menti clavium, sed Christo. Et ideo quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inter instrumentum & effectum non exigitur

similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum; ita etiam nec inter instrumentum & principale agens: & talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum; & talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unus meriti potest cooperari ad salutem alterius. Et ideo duplex est benedictio. Una quæ est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum: & talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam; & hæc requirit majoritatem bonitatis ad minus, in quantum hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem, quæ est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans: & quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, & non virtus.

#### ARTICULUS V. 76

Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. enim xx. ubi usus clavium Apostolis traditur, Spiritus Sancti donum præmittitur. Sed mali non habent Spiritum Sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2. Præterea. Nullus sapiens Rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri caelestis Regis, qui est ipsa sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Præterea. Augustinus dicit (Lib. V. de baptis. cont. Donatist. cap. xxi. ad fi.) quod *sacramentum gratia datur etiam Deo per malos, ipsam vero gratiam non nisi per sanctum, vel per sanctos suos: & ideo remissionem peccatorum per ipsum facit, vel per ipsos columbae membra. Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbae membra, usum clavium non habent.*

4. Præterea. Intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum: quia secundum Gregorium (in Pastoralibus par. 1. cap. xi. a princ.) cum in qui displicet, ad interpellandum mittitur, *suas animas ad detractionem provocat.* Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis. Ergo pravi sacerdotes non habent efficaciam clavium usum.

Sed contra. Nullus potest scribere de alio ante in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolviendo, nisi existens in statu

salutis, nullus sciret se esse absolutum: quod est valde inconveniens.

Præterea. Iniquitas minister non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solum minister. Ergo non potest sua malitia donum a Deo transfundere per eum nobis auferre.

Respondetur dicendum, quod sicut participatio formæ, quæ est inducenda in effectum, non facit instrumentum; ita nec subtractio talis formæ tollit usum instrumenti. Et ideo cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium, quantumcumque sit gratia per peccatum privatus, per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Spiritus Sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit; sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis; quamvis subiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum, quod Rex terrenus in thesauro suo defraudari, & decipi potest: & ideo dispensationem ejus hosti non committit. Sed Rex caelestis defraudari non potest: quia totum ad ipsos honestum cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur, quia novit ex malis elicere bona, & per malos etiam multa bona facere. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum; secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui. Et ideo dicit, quod etiam per malos sacramenta ministrant: & inter alia sacramenta etiam absolutio, quæ est usus clavium, computari debet: sed per membra columbae, id est per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, in quantum eorum intercessionibus peccata remittit.

Vel potest dici, quod membra columbae nominat omnes ab Ecclesia non peccatos: qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia peccati, quia ex hoc ipso peccant, excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quod intercessio quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesie, habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodere.



ARTICULUS VI. 77

Utrum schismatici, heretici, excommunicati, suspensi, & degradati usum clavium habeant.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod schismatici, heretici, excommunicati, suspensi, & degradati usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita & potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi: quia si conficiunt, confectum est, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

Præterea. Omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult. Sed potestas clavium adhuc remanet in prædictis: quia cum non deget nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire, cum voluerint.

Præterea. Spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per penam. Sed excommunicatio, & suspensio, & degradatio sunt penæ quædam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter istas.

Sed contra. Augustinus dicit (tract. cxxix. in Joan. sub. fi.) quod Ecclesia caritatè peccata dimittit. Caritas autem est quæ facit Ecclesie unitatem. Cum ergo prædicti sint ab Ecclesie unitate divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Præterea. Nullus absolvit à peccato secundum hoc quod peccat. Sed aliquis à prædictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra præceptum Ecclesie faciens. Ergo per eos à peccato absolvi non potest, & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod in omnibus prædictis manet clavium potestas quantum ad effectum, sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium in utente prælationem requirit respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est (quest. xvii. art. 2. ad 2.). propria materia, in qua exercetur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesie usus subditus alteri, ideo etiam per Ecclesie prædatorum potest subtrahi alicui ille qui erat ei subiectus. Unde cum Ecclesia hereticos, & schismaticos, & alios hujusmodi prius, subtrahendo subditos vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quod privati sunt, non possunt usum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum, quod materia sacramenti Eucharistie, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo.

—JA

sed panis triticeus, & in baptismo homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur hæretico panis triticeus, conficere non posset; ita nec si subtrahatur prælatio prælati, absolvere poterit; potest tamen baptizare, & conficere, quamvis ad sui damnationem.

Ad secundum dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest materia, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam penam: unde poena non impedit per contractum ad effectum inducendum, sed ratione prædicta (in corp.)

QUESTIO XX.

De his in quos usus clavium exerceri potest

in tres articulos divisus.

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave, quam habet.

Secundo, utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere.

Tertio, utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

ARTICULUS I. 78

Utrum sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotem descendit ex illa divina auctoritate, qua dixit: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis (Joan. xx. 22). Sed illud indeterminate dictum est. Ergo potest ea uti in quolibet.

Præterea. Clavis corporalis quæ aperit unam rem, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum ejusdemque hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus cæli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, absolvere, poterit & quoscunque alios.

Præterea. Sacerdotium novi Testamenti est perfectius quam veteris. Sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti sua potestate quam habebat discernendi inter lepram & lepram, indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti potestate sua in omnes.

Sed contra est quod dicitur xv. questio in appendice Grat. ad cap. Absolvimus. Nul-

Nulli sacerdotum liceat parochianum alterius absolvere, aut ligare. Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Præterea. Judicium spirituale debet esse ordinatum quam temporale. Sed in judicio temporali non potest quilibet iudex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

Respondeo dicendum, quod ea quæ circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde sicut præter generalia medicinæ præcepta oportet adhiberi medicos, quibus præcipua universalia medicinæ singulari infirmitatibus, secundum quod debent, aptentur, ita in quolibet principatu, præter illum qui universalia præcepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulari, secundum quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in cælesti hierarchia sub Potestatibus, quæ indistincte præstant, ponuntur Principatus, qui singulis provinciis distribuuntur, & sub his Angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quæ dicta sunt in II. Lib. (dist. x. quest. 1, art. 1, & 2. & III. P. quest. cxi. art. 1, & 2.) Unde, & ita debet esse in prælatione Ecclesie militantis, ut apud aliquem esset prælatio indistincte in omnes, & sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam prælationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficiatur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quolibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt: nisi in necessitate articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

Ad primum ergo dicendum, quod ad absolutionem à peccato requiritur duplex potestas: scilicet potestas ordinis, & potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas æqualiter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideo ubi Dominus Joan. xx. dedit omnibus Apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quæ sequitur ordinem: unde, & sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro singulariter dedit potestatem similitudinis peccata. Math. xvi. ut intelligatur, quod ipse præ aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dicit: Quorum remiseritis peccata, intelligens tamen, quod usus illius potest-

tatis esse debet, præsupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum, quod clavis materialis non potest aperire nisi rem propriam nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propria materia. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem. Et ideo non potest aliquis clavi uti in eum in quem jurisdictionis non datur.

Ad tertium dicendum, quod populus Israel unus populus erat, & uno tantummodo templum habebat. Unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distinguere, sicut nunc in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi, & nationes.

ARTICULUS II. 79

Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus dicit (alius Auctor Lib. de vera, & falsa poenitentia, cap. xx.) in illis (IV. dist. xxx.) nullus officio sacerdoti uti debet, nisi immunitus ab illis in quibus iudicatur. Sed quandoque contingit, quod sacerdos est participes criminis, quod subditus suis commisit, sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non semper possit in suos subditos potestatem clavium uti.

Præterea. Per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, à qua simplex sacerdos absolvere non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irrogati sunt.

Præterea. Sacerdotii nostri iudicium, & potestas per iudicium veteris sacerdotii figuratur. Sed minoribus iudicibus secundum legem non omnia competeat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exodi xxv. 14. Si quid natum fuerit, quæstiones inter vos, referretis ad eos. Ergo videtur quod nec sacerdos de gravius peccatis possit subditum suum absolvere, sed debet ad superiorem remittere.

Sed contra. Cuiuscumque committitur principale, committitur, & accessorium. Sed sacerdotibus committitur, quod subditis suis Eucharistiam dispensat, ad quem ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

Præterea. Gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo, quantum

(a) Vulgata emittit inter vos. S. Tb. Op. Tomo VI.



quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

Respondendo dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda. Sed, quia ad usum huiusmodi potestatis requiritur iurisdicção, quæ à maioribus in inferiores descendit; ideo potest superiorem aliqua sibi reservare, in quibus iudicium inferiorem non committat: alias, de quolibet potest simplex sacerdos absolvere, habens iurisdictionem. Sunt autem quinque casus in quibus oportet, quod simplex sacerdos penitentem ad superiorem remittat. Primus est quando est sollemniter penitentia imponenda, quia eius minister proprius est Episcopus. Secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere, usque quando est à superiore excommunicatus. Tertius, quando invenit irregularitatem contractam, pro cuius dispensatione debet ad superiorem remittere. Quartus, de incendiariis. Quintus, quando est consuetudo in aliquo Episcopatu, quod enormia crimina ad terrorem referentur Episcopo: quia consuetudo dat, vel aufert in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos debet audire confessionem multatis cum qua peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum, quia est minor verecundia. Si tamen absolvere, absoluta esset. Quod enim Augustinus dicit, quod non debeat esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti. (a)

Ad secundum dicendum, quod penitentia ab omnibus defectibus culpæ liberat, non autem ab omnibus defectibus poenæ, quia adhuc post perfectam penitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, & pro poenâ amovenda debet ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione; quia absolutio ab ipsa debet precedere absolutioem à peccato: quia quoad aliquid est excommunicatus, non potest recipere aliquid Ecclesiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hæc in quibus sibi superiores potestatem iurisdictionis reservant.

(a) Vide constitutiones duas Benedicti XIV. alteram ann. 1741. cuius initium Sacramentum penitentiae, alteram vero ann. 1743. quæ incipit Apostolici muneris.

## ARTICULUS III.

Utrum aliquis ut possit clavibus in suam superiorem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis, non possit uti clavibus in suam superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium est persona subiecta, ut dictum est (quæst. præc. art. 6.). Ergo in eo qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

2. Præterea. Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in caelesti Ecclesia inferior Angelus nunquam purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchica, quæ est per absolutionem, in superiorem.

3. Præterea. Iudicium poenitentiae debet esse ordinatus quam iudicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare, aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro poenitentiali.

Sed contra. Superior Prælati etiam circumdatus est infirmitate, & contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo, cum ipse non possit in seipsum clavem uti, quia non potest esse simul iudex, & reus, videtur quod possit inferior in ipsum clavem potestate uti.

Præterea. Absolutio, quæ fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Eucharistiæ. Sed inferior potest superiori Eucharistiæ dispensare, si petat. Ergo, & clavium potestate in ipsum uti, si se ei subiecit.

Respondendo dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est (art. præc.) Sed, quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod eius potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit: & propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum; quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit per materiam aliquem subiectum, & ita alium: sibi ipsi enim aliquis subiectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter; est tamen inferior eo, in quantum ei se ut peccatorem subiecit.

Ad secundum dicendum, quod in Angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cuius.

cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod iudicium exterioris est secundum homines; sed iudicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum prælationes. Et ideo in exteriori iudicio, sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere, ut se excommunicet. Sed in foro conscientie potest alteri committere suam absolutionem, quia ipse uti non possit. Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium, & ex consequenti respicit iurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter iurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt æquales, non autem quantum ad iurisdictionem. Et ideo non est simile.

## QUÆSTIO XXI.

De excommunicationis definitione, congruitate, & causa.

In quatuor articulis divisâ.

Consequenter videndum est de excommunicatione. De qua primo considerandum est de definitione excommunicationis, & congruitate, & causa. Secundo, de eo qui potest excommunicare, & excommunicari. Tertio, de participatione cum excommunicatis. Quarto, de absolutione ab excommunicatione.

Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum convenienter excommunicatio definiatur.

Secundo, utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare.

Tertio, utrum aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus.

Quarto, utrum excommunicatio iniuste lata aliquem effectum habeat.

## ARTICULUS I.

Utrum competens sit hæc definitio excommunicationis: Excommunicatio est separatio à communione Ecclesiæ, &c.

S. Thom. IV. dist. XVIII. quæst. II. art. I. quæst. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit hæc definitio excommunicationis à quibusdam posita: Excommunicatio est separatio à communione Ecclesiæ quoad fructum, & suffragia generalia. Suffragia enim Ecclesiæ.

S. Thom. Op. Tm. VI.

valent eis pro quibus sunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro hæreticis, & paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt: & sic eis suffragia Ecclesiæ valent.

2. Præterea. Nullus amittit suffragia Ecclesiæ nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed poenâ. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis à suffragiis Ecclesiæ communibus.

3. Præterea. Fructus Ecclesiæ non videntur esse aliud quam suffragia: non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia hæc excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Præterea. Excommunicatio minor quædam excommunicatio est. Sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiæ. Ergo definitio non est convenientis.

Respondendo dicendum, quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad cultum fidelium, & participationem sacramentorum: & hoc secundum præsuppositum primum: quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita, quod separatur tantum à participatione sacramentorum: & hæc est excommunicatio minor. Alio modo ita, quod excludatur ab utroque: & sic est excommunicatio major, quæ hic definitur. Non autem potest esse tertium, scilicet quod excludatur à communione fidelium, & non à participatione sacramentorum, ratione jam dicta: quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex: quædam in spiritualibus, sicut sunt mutua orationes, & conventus ad facta percipienda; quædam in corporalibus actibus legitimis: quæ quidem communicationes his verbis continentur.

Si pro dei tibi anathema quis efficiatur, Os, orare, velle, communico, mensa negatur. Or, scilicet ne oculus deur; Orare, ne cum excommunicatis oramus; Velle, ne saluentur; Communico, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet: Mensa negatur, ne aliquis cum eis in mensa comedat. Præmissa ergo definitio importat separationem à sacramentis, in hoc quod dicit, quoad fructum, & à communione fidelium quantum ad spiritualia, in hoc quod dicit, & suffragia Ecclesiæ communia.

Alia autem definitio invenitur, quæ datur secundum separationem ab utroque actibus, quæ talis est: Excommunicatio est à qualibet licita communione fidelium separatio.

Ad primum ergo dicendum, quod pro fidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur.



Similiter & pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, que pro membris Ecclesie sunt; & tamen fructum non percipiunt, quamdiu in excommunicatione manent, sed oratur, ut detur eis Spiritus penitentis, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicuius valent alicui secundum quod ei continentur. Potest autem actio unius alteri contineri dupliciter. Uno modo ex vi caritatis, que omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur in Psalmo cxxviii. *Particeps ego sum unium sentimentum*. Et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia iuste quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam quis a caritate iam divisus est, etiam si non excommunicatur. Injuria autem excommunicatio caritatem alicui aufert non potest, cum sic de maximis bonis, que non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, que in aliquem fertur, pro quo sunt: & hanc continuationem excommunicatio intercipit: quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesie eis non possunt, que pro tota Ecclesia sunt; nec ex persona Ecclesie oratio pro eis inter membra Ecclesie fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesie non solum est ex suffragiis, sed etiam ex percipione sacramentorum, & ex convivio fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat: & ideo non oportet, quod totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solum quoad aliquid.

## ARTICULUS II. 82

Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicari.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Ecclesia nullum debeat excommunicare. Quia excommunicatio maledictio quædam est. Sed Rom. xlii. prohibetur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Præterea. Ecclesia militans debet ianitari triumphantem. Sed ut in epist. Judæ legitur: *Cum Michael Archangelus cum diabolo altericaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemia; sed dixit: Imperet tibi Dominus*. Ergo nec Ecclesia militans debet ali-

cui iudicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3. Præterea. Nullus est in manu hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satane, ut patet I. Corinth. v. Cum ergo de nemine sic desperandum in ista vita, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est, quod Apostolus I. Corinth. v. mandat quemdam excommunicari, sive tradidit Satane.

Præterea. Matth. xviii. 17. dicitur de illo qui Ecclesiam audit contemnit: *Sic tibi sicut Ethnicus, & Publicanus*. Sed Ethnicus est extra Ecclesiam. Ergo, & illi qui Ecclesiam audit contemnit, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

Respondeo dicendum, quod iudicium Ecclesie conforme debet esse iudicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit: uno modo flagellis castigando, ut ad bonum eos trahat; alio modo hominem sibi relinquendo, ut auxiliis subtrahat, quibus a malo præpediebatur, suam infirmitatem cognoscat, & humilis ad Deum redeat, a quo superbus discesserat. Et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum iudicium imitatur. In quantum enim aliquem a communione fidelium separat, ut erubescat, imitatur divinum iudicium, quo per flagella castigat; in quantum autem a suffragiis, & aliis spiritualibus separat, imitatur divinum iudicium, quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscat ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter. Uno modo ita, quod in malo, quod irrogat, vel dicit, per intentionem sita: & sic maledictio omnibus modis est prohibita. Alio modo ita, quod malum quod quis maledicendo impetratur, ad bonum illius ordinat qui maledicunt: & sic maledictio quandoque est licita, & salutifera; sicut etiam medicus aliquod nocuum inferre infirmo, ut fectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis est: & ideo non est susceptibilis alicuius boni per excommunicationis penam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso, quod aliquis suffragiis Ecclesie privatur, triplex incommodum incurrit, per tria que quis ex suffragiis Ecclesie consequitur. Valent enim ad augmentum gratie eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent: & quantum ad hoc magister Sententiarum dicit (IV. dist. xvi. 11.) quod *gratia Dei per excommunicationem subtrahitur*. Valent etiam ad custodiam virtutis: & quantum ad hoc dicit, quod *prolesti subtrahitur*, non quod omnino a Dei providentia excludatur

ex.

excommunicatus, sed ab illa protectione quam filios Ecclesie specialiori modo custodit. Valent etiam ad defensionem ab hoste: & quantum ad hoc dicit, quod *diabolo major potestas invenit in ipsum datur, & spiritualiter, & corporaliter*. Unde in primitiva Ecclesia, quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritus Sancti donum visibilis signo manifestabatur, ita & excommunicatio corporali vexatione a diabolo intotescibat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus, hosti detur: quia non datur quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate Ecclesie sit ex eius manu ipsum, cum voluerit, eripere.

## ARTICULUS III. 83

Utrum aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari. Quia pena non debet excedere culpam. Sed pena excommunicationis est privatio alicuius boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus præminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Præterea. Nulli malum pro malo reddere debemus, secundum Apostoli præceptum (Rom. xlii.) Sed hoc est malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est, quod Petrus Ananiam, & Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit (Act. v.) Ergo, & Ecclesie licet pro temporalibus damnis excommunicare.

Respondeo dicendum, quod per excommunicationem iudex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat a regno excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit (quæst. xvi. art. 2.) nec aliquis reddatur dignus, nisi per peccatum mortale caritatem amiserit, que est via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et, quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus, aliquis mortaliter peccat, & contra caritatem facit: ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed, quia excommunicatio est gravissima poenarum, poenæ autem medicinae sunt, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. 111. a princ.) sapientis autem medici est a levioribus incipere medicinis, & minus periculosis; ideo excommunicatio insigri non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non

veniendo ad iudicium, vel ante terminationem iudicii sine licentia recedendo, vel de terminationi non parendo. Tunc enim, postquam monitus fuerit, si obediit contempserit, contumax reputatur; & excommunicari debet a iudice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

Ad primum ergo dicendum, quod culpæ quantitas non mensuratur ex nocuumto, quod quis facit, sed ex voluntate qua quis facit, contra caritatem agens. Et ideo quamvis poenæ excommunicationis excedat nocuumtum, non tamen excedit quantitatem culpæ.

Ad secundum dicendum, quod cum aliquis per poenam aliquam corrigitur, non reditur ei malum, sed bonum: quia poenæ medicinae sunt, ut dictum est (in corp. art.)

## ARTICULUS IV. 84

Utrum excommunicatio iniuste lata aliquem efficiat hæreticum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excommunicatio iniuste lata nullo modo effectum habeat. Quia per excommunicationem protectio, & gratia Dei subtrahitur: quæ non potest iniuste subtrahi. Ergo excommunicatio iniuste lata non habet effectum.

2. Præterea. Hieronymus dicit (sup. illud Matth. xvi. *Tibi dabo clavem*) quod *id est supercilia Phariseorum, affirmare esse ligatum, vel solutum, qui ligatur, vel solvitur iniuste*. Sed eorum supercilium erat superbum; & erroneum. Ergo excommunicatio iniusta nullum habet effectum.

Sed contra. Secundum Gregorium (hom. xxvi. in Evang. circ. med.) *sententia Pastoris, sine iusta, sine iniusta, timenda est*. Non autem est timenda, nisi aliquid noceret etiam iniusta. Ergo, &c.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest dici iniusta dupliciter. Uno modo ex parte excommunicantis; sicut cum ex odio, vel ex ira aliquis excommunicatur: & tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicatur, peccet: quia ille iuste patitur, quamvis ille iniuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicantis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia, iuris ordine prætermisso: & tunc, si sic talis error ex parte sententiæ, qui sententiam nullam esse faciat; non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem talis error non annullat sententiam, habet effectum suum; & debet excommunicatus humiliter obedire (& erit ei ad meritum) & vel ad superiorem petere ab excommunicante, vel absolutorem iudicem recurrere. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter



taliter peccaret. Contingit autem quandoque, quod sit debita causa ex parte excommunicantis, quæ non est debita ex parte excommunicati: sicut cum aliquis pro falso crimine in iudicio probato excommunicatur: & tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompenfat excommunicatiois damnum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei iniuste amittere non possit; potest tamen amittere illa iniuste quæ ex parte nostra sunt, quæ ad gratiam Dei disponunt: sicut patet si subtrahatur alicui doctrinæ verbum, quod ei debetur. Et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex prædictis patet (art. 2. huius quæst. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpam, & non quantum ad peccata, quæ possunt etiam iniuste infligi à rectoribus Ecclesiarum.

### QUÆSTIO XXII.

*De his qui possunt excommunicare, & excommunicari.*

*In sex articulis divisâ.*

**D**einde considerandum est de his qui possunt excommunicare, & excommunicari.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo, utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.

Secundo, utrum non sacerdos excommunicare possit.

Tertio, utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare.

Quarto, utrum aliquis seipsum, vel aequalem, vel superiorem possit excommunicare.

Quinto, utrum aliqua universitas excommunicari possit.

Sexto, utrum semel excommunicatus excommunicari possit ulterius.

### ARTICULUS I.

*Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.*

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Præterea. Majus est absolvere, & ligare in foro penitentiae quam in foro iudicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro penitentiae absolvere, & ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra. Ex in quibus imminet periculum, sunt majoribus reservanda. Sed poena excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cullibet sacerdoti committi.

Respondeo dicendum, quod in foro conscientiae causa agitur inter hominem, & Deum; in foro autem exterioris iudicii causa agitur hominis ad hominem. Et ideo absolutio, vel ligatio quæ unum hominem obligat quoad Deum tantum, pertinet ad forum penitentiae, sed illa quæ hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris iudicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem à communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet. Et ideo illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro iudiciali. Et propter hoc soli Episcopi propria auctoritate, & majores prelati secundum communionem opinionem possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales non nisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus: sicut in furto & rapina, & huiusmodi, in quibus est eis à iure concessum, quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt, quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed prædicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavium directe, sed magis respectu exterioris iudicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis in interiori iudicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem; ideo etiam talis jurisdictione, per quam homo excommunicare potest, clavibus potest dici. Et secundum hoc à quibusdam distinguitur, quod est clavibus ordinis, quam omnes sacerdotes habent; & clavibus jurisdictionis in foro iudiciali, quam habent soli iudices exterioris fori. Utramque tamen Deus Petro contulit Matth. xvi. & ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiae, sed non quantum ad forum iudiciale: quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis. Et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro penitentiae. Et quamvis forum penitentiale sit dignius; tamen in foro iudiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet, quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

### ARTICULUS II.

*Utrum non sacerdos possit alium excommunicare.*

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod non sacerdos excommunicare non possit. Quia excommunicatio est actus clavium, ut in IV. Sententiarum (dist. xvi. i.) dicitur. Sed non sacerdos non habet claves. Ergo excommunicare non possunt.

2. Præterea. Plus requiritur ad excommunicationem quam ad absolutionem in foro penitentiae. Sed non sacerdos in foro penitentiae absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra est, quod Archidiaconi Legati, & Electi excommunicant: qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

Respondeo dicendum, quod sacramenta, in quibus gratia conferuntur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet: & ideo ipsi soli possunt absolvere, & ligare in foro penitentiae. Sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, in quantum homo in fragilis Ecclesia privatur, quæ ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant. Et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia, & excessiva: & ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

### ARTICULUS III.

*Utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare.*

**A**d tertium sic proceditur. Videtur quod excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare. Ille enim qui est ex-

communicatus, vel suspensus, neque ordinem, neque jurisdictionem amittit: quia neque reordinatur, cum absolvitur, neque cura iterum ei committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem, vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus, vel suspensus excommunicare potest.

2. Præterea. Majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed tales conficere possunt. Ergo, & excommunicare.

Sed contra. Ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest alium excommunicare; cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

Respondeo dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem. Et ideo, cum omnis excommunicatus à communione fidelium separatur, quilibet excommunicatus usus jurisdictionis privatur. Et, quia excommunicatio est jurisdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non potest: & eadem ratio est de suspensio à jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quæ sunt ordinis, sed potest ea quæ sunt jurisdictionis; & e contra, si sit suspensus à jurisdictione, & non ab ordine, non potest ea quæ sunt jurisdictionis, sed potest ea quæ sunt ordinis; si autem ab utroque tunc neutrum potest. (a)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis excommunicatus, vel suspensus non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum, quod conficere consequitur potestatem characteris, qui indelebilis est: & ideo homo ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat. Secus autem est de excommunicatione, quæ jurisdictionem sequitur, quæ auferri potest, & ligati.

AR-

(a) Nicolajus hæc addit in textu. Hinc Caletinus Papa scribens ad Episcopos Orientales (ut in Decret. caus. xxiv. quæst. 1. cap. dit referit Nicolaus I.) hæc decrevit. „ Si quis ab Episcopo Nestorio excommunicatus est, vel exutus clerici, aut Antistitis dignitate, hunc in nostra communione durare manifestum est, nec iudicamus eum remotum: quia non poterat quemquam episcopus durare sententia qui se iam præbuerat ipse remouendum. “ Et cap. Miramus Nicolaus prædictus paulo infra: „ Miramus quomodo excommunicati, ad iudicandum recepti sunt, cum secundum Apostolicos Canones in communione sola sine commendatitiis literis recepti prohibentur. Absurdum enim est, ut qui non licet etiam cum minoribus iuxta sacras regulas communicare, liceat penes vos etiam de majoribus iudicare. “ Ut & cap. Audivimus ibidem Adrianus II. Valeriano Episcopo, & postea Martyri scribens: „ Audivimus (inquit) quod Henricus dictus Ravennas Archiepiscopus visus sit te excommunicare. Verum, quia excommunicatus excommunicare te non potuit, Apostolica auctoritate te in eoquod absolvendo mandamus exinde nunquam curare, &c. “



## ARTICULUS IV. 88

Utrum aliqui possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicari.

S. Thom. IV. dist. xviii. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & seq.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicari. Quia Angelus Dei major erat Paulo Matth. xi. 11. *Qui minor est in regno cælorum, major est illo, quo nemo inter uatos mulierum maior.* Sed Paulus excommunicauit Angelum de cælo, ut patet Galat. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicari.

2. Præterea. Sacerdos aliquando excommunicatur in generali pro furto, vel pro aliquo huiusmodi. Sed potest contingere, quod ipsemet fecit, vel superior, aut æqualis. Ergo aliquis potest se, vel æqualem, vel superiorem excommunicari.

3. Præterea. Aliquis potest superiorem absolueri in foro penitentiali, vel æqualem; sicut cum Episcopi suis subditis continentur, & cum unus sacerdos alteri venialia confiteri. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem, vel æqualem possit.

Sed contra. Excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse iudex, & reus, nec iterum in superiorem, vel æqualem. Ergo non potest aliquis superiorem, vel æqualem, aut se excommunicare.

Respondetur dicendum, quod cum per jurisdictionem aliquis constituitur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia iudex est ejus; ideo nullus habet in seipsum, vel in superiorem, vel æqualem jurisdictionem: & per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, vel æqualem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur sub hypothesi, id est si poneretur Angelus peccare: sic enim non esset Apostolus superior, sed inferior. Nec est inconueniens, quod in conditionalibus, quarum antecedentia impossibilia sunt, & consequentia impossibilia sint.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur, quia par in parem non habet imperium.

Ad tertium dicendum, quod absolutio, & ligatio in foro confessionis est quoad Deum tantum, apud quem aliquis alio superior, redditur inferior per peccatum; sed excommunicatio est in iudicio exteriori, in quo aliquis

non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat. Unde non est simile factu de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolueri, nec superiorem, aut æqualem de mortali, nisi ex commissione sibi facta. De venialibus autem potest: quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur: unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

## ARTICULUS V. 89

Utrum in aliquam uisitesiam sententia excommunicationis ferri possit.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod in aliquam uisitesiam sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim, quod aliqua uisitesiam sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam uisitesiam ferri excommunicatio.

2. Præterea. Illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio à sacramentis Ecclesie. Sed aliquando tota ciuitas interdicitur à diuinis. Ergo & excommunicari uisitesiam aliqua potest.

Sed contra est Glossa Augustini (interl. sup. illud: *Et imus, &c.* & hab. ex Aug. epist. ceter. al. lxxv. & cap. *Si habes*, xxx. quæst. 111. & cap. *Romana*, de sent. excom. in vi.) Matth. xlii. que dicit, quod *princepti, & multitudo non est excommunicanda.*

Respondetur dicendum, quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali. Peccatum autem in actu consistit: actus autem non est communitatis, sed singularium personarum ut frequenter. Et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas. Et, si quandoque etiam actus sit alicujus totius multitudinis, ut quando multi nauem trahunt, quam nullus per se trahere possit; tamen non est probabile, quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes. Et, quia non est Dei, qui iudicat omnem terram, ut *condemnet iustum cum impiis*, ut dicitur Gen. xvi. 12. ideo Ecclesia, que Dei iudicium imitari debet, factis provide statuit ut communitas non excommunicetur, ne cum lollis, & zizanitis simul eradictur, & triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, nempe quod credibile non est communitatem totam in malitia colligari.

Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta poena est, quanta excommunicatio: quia suspensio non fraudatur Ecclesie suffragiis, sicut excommunicati. Unde etiam aliquis sine peccato

## QUÆSTIO XXIII

De participatione cum excommunicatis,

in tres articulos diuisa.

## ARTICULUS VI. 90

Utrum ille qui semel est excommunicatus, excommunicari possit ulterius.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. Nam I. Cor. v. 12. dicit Apostolus: *Quid enim mihi de his qui foris sunt, iudicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesie iudicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Præterea. Excommunicatio est separatio quadam à diuinis, & à communione fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo, non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non potest iterum excommunicari.

Sed contra. Excommunicatio quadam poena est, & medicinale remedium. Sed poena omnes, & medicinz iterantur, cum causa exigit. Ergo & excommunicatio iterari potest.

Respondetur dicendum, quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari vel per eisdem excommunicationis iterationem ad maiorem sui confusionem, ut sic à peccato resiliat, vel propter alias causas: & tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causæ pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de paganis, & aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annuerati sunt populo Dei. Sed quia character baptismalis, quod quis populo Dei annueratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia: & sic Ecclesia semper de ipso iudicare potest.

Ad secundum dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat magis, & minus secundum se; recipit tamen magis, & minus secundum causam suam: & secundum hoc excommunicatio potest iterari: & magis est elongatus à suffragiis Ecclesie qui pluries est excommunicatus, quam qui semel tantum.

**D**Einde considerandum est de participatio-  
ne cum excommunicatis.  
Circum quod quaruntur tria.

Primo, utrum liceat excommunicato participare in pure corporalibus.

Secundo, utrum participans excommunicato sit excommunicatus.

Tertio, utrum participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

## ARTICULUS I. 91

Utrum excommunicato liceat communicare in pure corporalibus.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod licet excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim est actus clauium. Sed potestas clauium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quicquid aliud in corporalibus communicare possit.

2. Præterea. *Quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat.* (Vide quæst. xi. art. 1. arg. 1.) Sed ex præcepto caritatis tenemur inimicis subuenire; quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. v. 11. *Cum eiusmodi nec cibum sumere.*

Respondetur dicendum, quod duplex est excommunicatio. Una est minor, que separat tantum à participatione sacramentorum, sed non à communione fidelium. Et ideo tali excommunicato licet communicare; sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est maior excommunicatio: & hac separat hominem à sacramentis Ecclesie, & à communione fidelium.

Et ideo tali excommunicatione excommunicato communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medellam, & non ad interitum inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quadam, in quibus communicare licet, scilicet in his que pertinent ad salutem: quia de talibus homo licite potest cum excommunicato loqui; potest etiam & alia verba interferere, ut facilius saluti verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quadam persone, ad quos specialiter pertinet provisio excommunicati; scilicet uxor, filius, seruus, rusticus, & seruus. Sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis: alias teneretur vitare patrem. De aliis autem intelligitur, quod licet excom-



municato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderant, non autem si post. Quidam autem intelligunt & somnolent, scilicet quod superiores possunt licite communicare inferioribus. Alii vero contrarium dicunt. Sed ad minus in his communicare eis debent in quibus sunt eis obligati: quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti: sicut quando ignoratur excommunicatio: & quando aliqui sunt peregrini, & viatores in terra excommunicatorum, qui sicite possunt ab eis emere, vel edam accipere elemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate quia tunc ex precepto caritatis tenetur ei providere. Et ista hoc veris continetur.

*Utile, lex, humilitas, uti ignorata, & necesse.*

*Utile referatur ad verba salutis, lex ad matrimonium, humilitas ad subjectionem cetera patienti.* (a)

Ad primum ergo dicendum est, quod corporalia ad spiritualia ordinantur. Et ideo potestas quæ se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia se extendere potest: sicut ars quæ est de fine, imperat de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex precepto caritatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet (in cor. art.)

(a) *Hæc in textu Addit Nicolajus. Nempæ uti ignorata, & necesse. Hinc in Decretis causa 11. q. 111. Gregorius VII. ut cap. Quoniam ex Concilio Romæ habito videtur est: Quoniam (inquit) multos peccatis nostris existentibus pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus, partim ignorantia, partim nimia simplicitate, partim timore, partim etiam necessitate, devicti misericordia, sententiam anathematis ad tempus, prout possumus, opportune temperamus. Apostolica itaque auctoritate ab anathematis vinculo subtrahimus uxores, liberos (id est filios, servos, ancillas, seu mancipia, nec non rusticos servientes, & omnes alios qui non adeo cordales sunt ut eorum consilio scelera percontentur, & eos qui ignorant excommunicatis communicare. Quicumque autem oratur, sive peregrinus, aut viator, in terram excommunicatorum devenerit, ubi non possit emere, vel non habeat unde emat, ab excommunicatis accipiendi licentiam damus. Et si quis excommunicatis non in sustentationem superstitie, sed humanitatis causa dare aliquid voluerit, non prohibemus. Per oratorem potro supra subintelligi potest ille, qui piam peregrinationem suscipiens ad quemvis locum sanctum, vel speciali devotione deputatum, orationis causa venit; quamvis apud Iyonen part. xiv. cap. xl. i. i. habeatur orator non orator: quasi subintelligat eum qui ob necessitatem quandam ad excolendam terram in alienas oras vel regiones pergit. Innocentius item III. ad Doctores Bononienses Decretorum extra de sententia excommunicatio cap. Inter alia sic explicat prædictum Gregorii canonem quoad servos, ut si jam servi erant ante profectam sententiam excommunicationis in dominis, ad idem obsequium postmodum teneantur; si minus, addicere se illorum obsequio ac servitio non debeant, quādiu excommunicatio perseverat. Quod sic explicare se dicit propter quosdam varie sub ea re discipulantes, ut ualeat procedit, inde interpretatio quoque procedat &c. Et cap. Si vere, (est autem ad universos cruce signatos) eorum in iure, ut, ut si quisquam per terram, quorum ibi excommunicatorum transiit necessaria evenerit, ac recipere possit ab illis: & quod si pater falsam excommunicationem fuerit innotuit, a participatione illius familia excusetur.*

## ARTICULUS II. 91

*Utrum participans excommunicatio sit excommunicatus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod participans excommunicatio non sit excommunicatus. Plus enim separatus est ab Ecclesia Gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat Gentilis, aut Judæus, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicatio Christiano.

Præterea. Si ille qui participat alicui excommunicato est excommunicatus, eadem ratione qui participat participantem, erit excommunicatus; & sic in infinitum proceditur: quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed contra est quod excommunicatus est positus extra communionem. Ergo qui ei communicat, a communionem Ecclesie recedit: & sic videtur quod sit excommunicatus.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest in aliquem ferri dupliciter: aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus qui participantibus; & tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione: aut est excommunicatus suspliciter; & tunc aut participat aliquis ei in crimine, ei præbendo consilium, auxilium, aut favorem; & sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione: aut participat in aliis, sicut in verbo, vel in osculo, vel

vel in mensa: & sic est excommunicatus minori excommunicatione. (a)

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit: & ideo non ita ardet a communionem infidelium, sicut a communionem fidelium illos quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum, quod excommunicatio minori excommunicatione licet communicare: & sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

## ARTICULUS III. 93

*Utrum participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale. Quia Decretalis quidam (cap. Sicut, de his quæ vi, metueque &c.) respondet, quod propter metum mortis non debet aliquis excommunicato communicare: quia aliquis debet prius subire metum quam mortaliter peccet. Sed hæc ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale. Ergo &c.

Præterea. Facere contra præceptum Ecclesie est peccatum mortale. Sed Ecclesia præcipit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

Præterea. Nullus ardetur a perceptione Eucharistie pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, ardetur a perceptione Eucharistie, quia incurrit minorem excommunicationem.

*S. Th. Op. Tom. VI.*

(a) *Hucusque S. Thomas; tam hęc Nicolajus. Hinc in Decretis causa xi. quest. 111. cap. Sicut Apostoli ex Fabiano Papa, & ex can. xi. Apostolorum: Si quis cum excommunicatis, aversando regulis, scilicet (saltem in domo) simul locutus fuerit, aut oraverit, ille communicatio, ne privetur. Ex Galixto Papa epist. 21. Excommunicatos quoscumque nullus recipiat, nec cum eis in oratione, cibo, aut potu, aut osculo communicet, nec eis Ave dicat: quia quicumque in his vel in aliis prohibitis scilicet excommunicatis communicaverit, iuxta institutionem Apostolorum ipse simili excommunicationi subiacet. Et mox ex Iustoro in Regula c. xvi. Cum excommunicato neque orare neque loqui (nisi quæ ad eandem excommunicationem pertinent) neque vellet liceat. Si quis enim cum eo aut palam, aut absente locutus fuerit, statim cum eo communem excommunicationis contrahet penam. Ut & ex Concilio Chartaginensi IV. c. lxxi. Qui communicaverit, vel oraverit cum excommunicato, si laicus est, excommunicetur; si clericus, deponatur. Sed enucleatus infra cap. Sicut ex Urbano II. ad Episcopatum Constantinensem: Sanctis canonibus cautum est ut qui excommunicatis communicaverit, sit excommunicatus; eo tamen moderamine ut quicumque ignorantia, seu timore, seu necessitate circumscriptumque maxime negotii eorum se convictu contaminaverit, cum minoris penitentia medicina societatis nostræ participationem fortiat; eos vero qui aut spontanea, aut negligenter tulerint, sub ea volumus disciplina coercionem suscipi, ut ceteris metus incutatur &c.*



ad hoc, quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale: & ideo sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter, ita etiam quam peccet venialiter, illo modo debet quo debet venialia vitare.

Ad secundum dicendum, quod præceptum Ecclesie directe respicit spiritualia, & ex consequenti legitime actus: & ideo qui communicat ei in divinis, facit contra præceptum, & mortaliter peccat; qui autem participat ei in aliis, facit præter præceptum, & peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quod aliquis etiam sine aliqua culpa quandoque ab Eucharistia arceatur; sicut patet in suspensis, vel interdicitis: quia tales penam quandoque alieunt pro culpa alterius, quæ in eis ponitur, infertur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale. Et propter hoc potest aliquis excommunicari secundum iura.

#### QUÆSTIO XXIV.

De absolute ab excommunicatione,

in tres articulos divisum.

**D**einde considerandum est de absolute ab excommunicatione.

Circa quod tria queruntur.

Primo, utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

Secundo, utrum aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi.

Tertio, utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, & non ab alia.

#### ARTICULUS I.

Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

S. Thom. in IV. dist. XLIII. quæst. 2. art. 5. quæst. 1. & 2. seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos subditum suum possit ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest suum subditum a peccato absolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Præterea. Remota causa, removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra. Eiusdem potestatis est excommunicare, & excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

Respondeo dicendum, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest a peccato participationem absolvere. Sic autem sit major, aut est lata a iudice; & sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere: vel est lata a iure; & tunc Episcopus, vel etiam sacerdos potest absolvere; exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit. Primus est, quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum. Secundus est de illo qui frangit Ecclesiam, & est denunciatus. Tertius est de illo qui incendit Ecclesiam, & denuntiatus est. Quartus est de illo qui in divinis communicat scienter excommunicatis nominaliter a Papa. Quintus de illo qui falsificat litteras Sedis apostolicæ. Sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat: non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit, etiam si non sit ejus subditus nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab Episcopo, vel a sacerdote proprio, præstita juratoria cautione quod parebit mandato illius iudicis qui sententiam tulit.

A primo autem casu octo excipiuntur. Primus est in articulo mortis, in quo a quolibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi. Secundus, si sit officarius alicujus potentis, & non ex odio, vel proposito percussit. Tertius, si percussus sit mulier. Quartus, si sit servus, & dominus laderetur de ejus absentia, qui non est in culpa. Quintus, si Regularis Regularem percussit nisi sit enormis excessus. Sextus, si sit pauper. Septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius. Octavus, si habent inimicitias capitales.

Sunt etiam alii septem casus, in quibus percussus Clericum excommunicationem non incurrit. Primo, si causa discipline, ut magister, vel prælati, percusserit. Secundo, si iocosa levitate. Tertio, si invenit eum turpiter agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filia. Quarto, si statim vim vi repellat. Quinto, si ignoret eum esse clericum. Sexto, si inveniat eum in apostasia, post trinam admonitionem. Septimo, si transferat se clericus ad actum penitus contrarium, ut si fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quovis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis; tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesie. Et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur iurisdic-

#### ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suæ causæ. Sed causa excommunicationis est peccatum. Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato, nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. Præterea. Excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus, extra Ecclesiam est. Ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

Sed contra. Excommunicatio quedam pena est. Sed ab una pena aliquis liberatur, alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis absolvi potest.

Respondeo dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo; & ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, & in altera remaneat.

Sed circa hoc sciendum est, quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno iudice: & tunc quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi; nisi contrarium exprimat; vel nisi cum quis abolitionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, (a) cum tamen pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus a diversis iudicibus: & tunc absolvus ab una excommunicatione, non propter hoc est absolvus ab altera; nisi omnes alii ad petitionem ejus abolitionem ipsius contemnerint; vel nisi omnes demandent uni abolitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum qua non potest esse peccatorum remissio: & ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est (in corp. & art. præc.). Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur, quantum ad unam causam, & maneat quantum ad alteram.

#### QUÆST.

indicio in exteriori foro, non autem in absolute ab excommunicatione: nec exigitur cautio juramenti sicut exigitur in absolute ab excommunicatione: per juramentum enim controversia quæ sunt inter homines, terminantur, secundum Apostolum (Heb. vi.)

Ad secundum dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesie, sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolvus ab excommunicatione.

#### ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit absolvi invitus.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invitato. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest præstari invitato.

2. Præterea. Excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnit, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed contra. Excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quæ contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunæ. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invitato.

Respondeo dicendum, quod malum culpa, & penæ in hoc differunt quod culpæ principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est; penæ autem principium quandoque extra nos est: non enim requiritur ad penam quod sit voluntaria; immo magis est de ratione penæ quod sit contra voluntatem. Et ideo sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invitato. Sed excommunicatio sicut in aliquem invitum fieri potest, ita etiam invitus ab ea absolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quæ in voluntate nostra consistunt; sicut sunt virtutes; quæ non possunt a nolentibus perditæ scientia tenim, quamvis sit spirituale bonum, tamen potest a nolente per infirmitatem amitti. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod etiam manente contumacia, potest aliquis discrete excommunicationem iuste latam remittere, si videat futurum illius expedire, in cuius medicinam excommunicatio lata est.

(a) Ita cum miss. S. Ghilberti, & vetustissima exemplo à Theologo adducto idem possum. Al. cum pluribus excommunicatus sit. Quandoque est excommunicatus a diversis iudicibus: & tunc ab uno absolvus &c.



## QUÆSTIO XXV.

De indulgentia secundum se,

in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de indulgentia, & primo de ea secundum se, secundo de facientibus indulgentiam, tertio de recipientibus eam.

Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria.

Secundo, utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum pronuntiantur.

Tertio, utrum pro temporalis subsidio sit indulgentia facienda.

## ARTICULUS I. 97

Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de poena satisfactoria. Quia super illud II. Thimoth. 11. *Negare seipsum non potest*, dicit Glossa (interl. Petri Lombi), quod faceret, si dicta sua non impleat. Sed ipse dicit Deut. xxv. 2. *Pro mensura peccati tui & plagarum motus*. Ergo non potest aliquid remitti de poena satisfactoria taxata secundum quantitatem culpe.

Præterea. Inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus in absolvendo à culpa obligat ad poenam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore (tract. vi. Sum. sent. cap. xi. à med.). Ergo nullus homo potest absolvere à poena illa, aliquid inde dimittendo.

Præterea. Hoc ad potestatem excellentiæ pertinet ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiæ in sacramentis nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti poenitentiae, operans ad dissolutionem poenae debita, videtur quod nullus homo purus possit diimittere debitum poenae sine satisfactione.

Præterea. Potestas ministris Ecclesiae non est tradita in destructionem, sed in edificationem. Sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quae ad utilitatem nostram indubita est, in quantum remedium præbet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiae ad hoc se non extendit.

Sed contra. II. Cor. xi. 10. *Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*: Glossa (interl.), id est ac si Christus, tuis donasset. Sed Christus poterat relaxare abique omni satisfactione poenam peccati, ut patet Joann. vii. 1. de muliere adultera. Er-

go & Paulus potuit. Ergo & Papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesia, quam Paulus fuit.

Præterea. Ecclesia universalis non potest errare: quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia (Hebr. vi.) dixit Petrus, super cuius confessione Ecclesia fundata est: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*: Luc. xxi. 32. Sed Ecclesia universalis indulgentias approbat, & facit. Ergo indulgentiæ aliquid valent.

Respondetur dicendum, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere: quia impium esset dicere, quod Ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum à reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum iudicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est Matth. xvi. ut quod in terra remitteret, in celo remitteretur. Unde remissio quæ fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et præterea Ecclesia huiusmodi indulgentias faciens magis damnificat quam adjuvat: quia remitteret ad graviores poenas scilicet purgatorii, absolvendo à poenitentis injunctis.

Et ideo aliter dicendum, quod valent, & quantum ad forum Ecclesiae, & quantum ad iudicium Dei ad remissionem poenae residua post contritionem, & confessionem, & absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum; & multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat explari, si eis deberetur: quorum meritum tanta est copia quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt: & præcipue propter meritum Christi, quod est in sacramentis operatur, non tamen efficaciam eius in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dicitur est autem supra (q. lxxxi. art. 2.) quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactoria invenitur, non determinate pro isto qui remissione indiget, huiusmodi opera faciunt (alias abique omni indulgentia consequeretur remissionem) sed communiter pro tota Ecclesia; sicut Apostolus ait, *se adimplet ea quæ desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia*, ad quam scribit, Coloss. 1. Et sic prædicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem quæ sunt alicujus mult-

tudinis communia, distribuuntur singulis de multitudinis præsertim, secundum arbitrium ejus qui multitudinem præest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset; ita si satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod remissio quæ per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam: quia pro culpa unus alius sponte poenam sustinuit, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, à debito poenae; sed datur ei unde debitum solvat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutiois est diminutio reatus: & hic effectus non inducitur per indulgentias; sed faciens indulgentias poenam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiae communibus, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia (a) ex affectu, quem accipiens indulgentias concepit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstant, ut etiam ex his remedium consequantur, quavis à debito poenae essent immunes: & præcipue quia quandoque sunt plurimum debitores quam credant.

## ARTICULUS II. 98

Utrum indulgentia tantum valeant, quantum pronuntiantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod indulgentia non valeant tantum, quantum pronuntiantur. Indulgentia enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de poena peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati, & contritionis poenitentis. Ergo cum indulgentia fiant pro libito insipientis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum, quantum pronuntiantur.

Præterea. Per debitum poenae homo à glorie adeptione retardatur; quam summe appetere debet. Sed si indulgentia tantum valeat, quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis poenae immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirentibus, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

(a) Al. ex effectu.

Præterea. Aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, certam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentia tantum valeat, quantum prædicatur, tunc qui dat unum denarium, & secundo unum alium, & iterum unum alium, plenam absolutionem ab omni peccatorum poena consequitur; quod videtur absurdum.

Præterea. Quandoque datur hoc modo indulgentia, quod qui vadit ad aliquam Ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valeat indulgentia, quantum prædicatur, ille qui habet donum suum juxta Ecclesiam illam, vel clerici Ecclesiae, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum, quantum ille qui à remotis partibus venit (quod videtur injustum) & iterum, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die cum pluries vadit.

Præterea. Idem videtur remittere alicui poenam ultra justam estimationem, quod remittere abique causa: quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non potest remittere abique causa poenam in toto, vel in parte alicui, etiam si diceret. Papa alicui: *Ego remitto tibi omnem poenam debitam pro peccato*. Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam estimationem. Sed indulgentiæ perierunt quæ prædicantur ultra justam estimationem. Ergo non tantum valent, quantum prædicantur.

Sed contra. Job xiiii. 7. *Nam quid Deus indiget vestro incensato, ut pro vobis loquamini dolis*. Ergo Ecclesia prædicando indulgentias non mentitur: & ita tantum valent, quantum prædicantur.

Præterea. I. Cor. xv. 14. dicit Apostolus: *Si inanis est prædicatio nostra, inanis est & fides vestra*. Ergo quicumque in prædicatione fallum dicit, fidem, quantum est in se, evacuatur: & ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent, quantum prædicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam prædicantes: quod est absurdum.

Respondetur dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod huiusmodi indulgentia non tantum valent, quantum prædicantur; sed unicuique tantum valent, quantum fides, & devotio sua exigat. Sed dicunt, quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quodam pia fraude homines ad beneficiendum alliciat; sicut mater, quæ promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur esse valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus in epist. ad Hieronymum (lxxvi. c. alvi. c. c. med.). *Si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam*



rebus auctoritatis sacre Scripturae perit. Et similiter si in predicatione Ecclesie aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesie alicujus auctoritatis ad roborandam fidem.

Et ideo alii dixerunt, quod valent tantum quantum pronuntiantur secundum justam estimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte estimat quod dat, aut secundum estimationem recipientis, qui nimis parum estimare solet quod datur; sed secundum justam estimationem, quæ justa est secundum iudicium bonorum, pensata conditione personæ, & utilitate, & necessitate Ecclesie; quia uno tempore Ecclesia plus indiget quam alio. Sed hæc etiam opinio stare non potest, ut videtur. Primo quia secundum hoc indulgentiæ non valent ad remissionem, sed magis ad commutationem quandam. Et præterea predicatio Ecclesie à mendacio non excusaretur; cum quandoque indulgentia prædicetur longe major quam iusta estimatio possit requirere, omnibus prædictis conditionibus pensatis: sicut quando dat Papa indulgentiam, quod pergens ad unam Ecclesiam habeat septem annos indulgentiæ: cujusmodi etiam indulgentiæ à beato Gregorio in stationibus Romæ institutæ sunt.

Et ideo alii dicunt, quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat; neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus, ut talem indulgentiam consequatur. Unde secundum quod accedit ad illam causam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiæ vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesie, quæ interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus Ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit, indulgentiam constituens. Unde de quantitate remissionis indulgentiæ non est mensuranda ex causa quæ facit aliquem indulgentiam dignum.

Et ideo aliter dicendum est, quod quantitas effectus sequitur quantitatem suæ causæ. Causa autem remissionis pœnæ in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesie, quæ se habet sufficienter ad totam pœnam expandendam: non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut cautio pro qua datur indulgentia. Unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesie, quæ semper superabundant. Et ideo secundum quod applicantur ad

istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicantur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum, & unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur (quod fit per caritatem) & ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt: fecerunt enim ad honorem Dei, & utilitatem Ecclesie in generali. Unde quæcumque causa addit quæ in utilitatem Ecclesie, & honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentiæ faciendi.

Et ideo secundum alios est dicendum, quod indulgentiæ simpliciter tantum valent, quantum prædicantur: dummodo ex parte dantis sit auctoritas, & ex parte recipientis caritas, & ex parte causæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei, & proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei (ut quidam dicunt, nec divine justitiæ derogatur: quia nihil de pœna dimittitur, sed unius pœnæ alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est (quæst. xix. art. 3.) est duplex, scilicet ordinis, & jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quodam est, & quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed à Deo; ideo non potest taxare sacerdos quantum per clavem ordinis in foro confessionis de pœna debita dimittitur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, & effectus ejus arbitrio hominis subiacet; & hujusmodi clavis, effectus est remissio quæ est per indulgentiam; cum non pertinet ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesie. Et ideo etiam Legati non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare, quantum per indulgentiam de pœna remittitur. Si tamen inordinate remittat, ita quod homines quasi pro nihilo ab operibus pœnitentiæ revocentur, peccat faciens tales indulgentias: nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis hujusmodi indulgentiæ multum valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactoria sunt magis meritoria respectu præmii essentialis: quod in infinitum melius est quam dimissio pœnæ temporalis.

Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate ei qui dat auxilium ad fabricam Ecclesie, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat: & secundum quod accedit ad hoc, secundum hoc plus, vel minus de indulgentia consequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam

tam plium, & fructuosum ita parum dare: sicut non diceretur Rex alicui homini auxilium facere, si ei ebolum daret.

Ad quartum dicendum, quod ille qui est vicinus Ecclesie, & Ecclesie sacerdos, & clericus consequitur tantam indulgentiam, sicut illi qui veniunt à mille diebus: quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est (in corp.) sed meritis quæ dispensantur; sed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito. Sed hoc intelligendum est, quando indistincte indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur: sicut Papa in generalibus absolutionibus, illis qui transunt mare, dat quinque annos, alii qui transunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen, quotiescumque vadit infra tempus indulgentiæ, toties eam consequitur: quandoque enim ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur, *Quicumque vadit ad Ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia*, intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua Ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in Ecclesia beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur.

Ad quintum dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam mensurari debeat remissio pœnæ; sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad situm pervenire possit. Unum autem unius communicatur alteri dupliciter. Uno modo per caritatem: & sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps: quæ sunt, si in caritate sit. Alio modo per intentionem facientis; & sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesie operatus est, ad istum continuari.

## ARTICULUS III. 99

Utrum pro temporali subsidio fieri debeat indulgentia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia. Quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo fieri hoc non debet. Præterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videtur fieri indulgentiæ. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

Sed contra est communis Ecclesie consuetudo, quæ pro peregrinationibus, & elemosinis faciendis indulgentias facit.

Respondetur dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur: quia propter spiritualia debentur uti temporalibus. Et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia.

S. Th. 2. 2. q. 101. art. 1. 1. 1.

sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum Ecclesie, qui pacem Ecclesie perturbant; sicut constructio Ecclesiarum, & pontium, & aliarum elemosinarum largitio.

Et per hoc patet quod non fit simonia: quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio ad primum. Ad secundum dicendum, quod etiam pro parte spiritualibus potest fieri indulgentia, & sic quandoque: sicut quicumque oras pro Regno Franciæ, habet decem dies de indulgentia à Papa Innocentio IV. & similiter quicumque prædicantibus datur, quandoque eadem indulgentia quæ accipiebantur.

## QUÆSTIO XXVI.

De his qui possunt indulgentias facere, in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere.

Circa quod quatuor queruntur.

Primo, utrum quilibet sacerdos parochiæ sic possit indulgentias facere.

Secundo, utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit eas facere.

Tercio, utrum Episcopus possit eas facere.

Quarto, utrum existens in peccato mortali possit eas facere.

## ARTICULUS I. 100

Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere.

S. Th. 2. 2. q. 101. art. 1. 1. 1. 1. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Ecclesie. Sed non est aliqua congregatio in qua non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habet plenam subjectam: & similiter quilibet prælatus.

Præterea, Prælati quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo particularis gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua, pro altero satisfaciendo. Ergo & prælatus potest communicare bona multitudinis sibi commissa: & sic videtur quod possit indulgentias facere.

Sed contra, minus est excommunicare quam indulgentias facere. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

Respondetur dicendum, quod indulgentiæ effectum habent, secundum quod opera satisfaciendo.

L.



factoria unius alteri computantur, non solum ex vi caritatis; sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alterius potest ad alterum dirigi tripliciter; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem sicut cum quis pro alio satisfacit determinate; & sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem; sicut cum quis orat pro congregatione sua; & familiaribus; & benefactoribus; & ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria; & sic ille qui congregationi præest, potest opera illa alii communicare; applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesie in generali; & sic ille qui præest Ecclesie generaliter, potest opera illa communicare, applicando intentionem suam ad hunc, vel illum. Et quia homo est pars congregationis, & congregatio est pars Ecclesie; ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, & boni totius Ecclesie. Et ideo ille qui præest Ecclesie, potest communicare ea que sunt congregationis, & huius hominis; & ille qui præest congregationi, potest communicare ea que sunt huius hominis; sed non convertitur, sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo. Primo quia per illas communicationes quamvis homo solvatur à reatu poenæ quantum ad Deum; tamen non solvitur à debito faciendi satisfactionem in iunctam, ad quam obligatus est ex præcepto Ecclesie, sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur. Secundo quia in una persona, vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi, & omnibus aliis valere possint; unde iste non absolvitur à poena debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, præcipue propter meritum Christi. Et ideo solus ille qui præest Ecclesie, potest indulgentias facere. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit duplex; scilicet œconomica, sicut illi qui de una familia sunt; & politica, sicut illi qui sunt de uno populo: Ecclesia assimilatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi, vel parochie in una diocesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis. Et ideo solus Episcopus proprie præest Ecclesie dicitur; & ideo ipse solus quasi sponsum anulum Ecclesie recipit; & ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, & jurisdictionem in foro (a) causarum quasi persona publica; alii

(a) Al. Ecclesiarum, item Ecclesie.

autem, secundum quod ab eis eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus præficiuntur, non sunt simpliciter prælati, sed quasi coadjutores: unde in consecratione laicorum Episcopus dicit: *Quantis fragilioribus sumus, tanto magis auxiliis his indigemus*; & propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel Abbates, aut alii huiusmodi prælati non possunt indulgentias facere.

Et per hoc patet responso ad objecta.

#### ARTICULUS II. 104

*Utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit indulgentias facere.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod diaconus non possit indulgentias facere, vel alius non sacerdos. Quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias facere.

Præterea. Plenior remissio poenæ est in indulgentis quam in foro poenitentiali. Sed hoc non potest nisi solus sacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra. Eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesie cui committitur regimen Ecclesie. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias facere; nam ex dispensatione thesauri Ecclesie efficaciam habent.

Respondetur dicendum, quod potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. in corp. & ad 1.). Et quia diaconi, & alii non sacerdotes possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut Legati, vel ordinariam, sicut electi; ideo possunt indulgentias facere etiam non sacerdotes; quamvis non possint absolvere in poenitentiali foro; quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Indulgentias enim facere pertinet ad clavem jurisdictionis, & non ad clavem ordinis.

#### ARTICULUS III. 105

*Utrum Episcopus possit indulgentias facere.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod etiam Episcopus non possit indulgentias facere. Quia thesaurus Ecclesie est communis toti Ecclesie. Sed id quod est commune toti Ecclesie, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesie præest. Ergo solus Papa potest indulgentias facere.

Præterea. Nullus potest remittere poenas à jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem

#### QUÆSTIO XXVII.

*De his quibus valet indulgentia,*

*in quatuor articulis divisio.*

**D**Einde considerandum est de his quibus valet indulgentia.

Circa quod quaruntur quatuor. Primo, utrum indulgentia valet existentibus in mortali peccato. Secundo, utrum valet religiosis. Tertio, utrum valet non facienti illud pro quo indulgentia datur.

Quarto, utrum valet ei qui indulgentiam facit.

#### ARTICULUS I. 104

*Utrum indulgentia valet existentibus in peccato mortali.*

*S. Thom. ubi supra art. 3. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod indulgentia valet existentibus in peccato mortali. Quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, & multa alia bona. Sed indulgentias habent efficaciam ex hoc quod merita Sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

Præterea. Ubi est maior indigentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxime debet fieri misericordia per indulgentiam.

Sed contra. Membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

Respondetur dicendum, quod quidam dicunt, indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem poenæ, quia nulli potest dimitti poena, nisi cui jam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpæ, non potest consequi remissionem poenæ à ministro Ecclesie; neque in indulgentiis, neque in foro poenitentiali) valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum: quia quamvis merita illa que per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam; non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem poenæ. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis, & confessis.

testatem jus condendi. Sed poenæ satisfactorie sunt pro peccatis determinatæ à jure. Ergo remittere huiusmodi poenas potest solus Papa, qui conditor est juris.

Sed contra est consuetudo Ecclesie, secundum quam Episcopi dant indulgentias.

Respondetur dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi Rex in regno. Sed Episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi iudices singulis civitatibus præpositi: propter quod eos solos in suis litteris Papa *fratres* vocat; reliquos autem omnes vocat *filios*. Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in Papa: quia potest facere, prout vult, causa tamen existente legitima. Sed in Episcopis est taxata secundum ordinationem Pape. Et ideo possunt facere, secundum quod eis est taxatum, & non amplius.

Et per hoc patet solutio ab objecta.

#### ARTICULUS IV. 105

*Utrum ille qui est in peccato mortali, possit indulgentias facere.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit facere indulgentias. Quia rivus, cui fons non influit, nihil profuere potest. Sed prælati in peccato mortali existenti non influit fons gratiæ, scilicet Spiritus Sanctus. Ergo non potest in alios profuere faciendo indulgentias.

Præterea. Majus est facere indulgentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicitur (quæst. seq. art. 1.). Ergo nec facere potest.

Sed contra. Indulgentias fiunt per potestatem prælati Ecclesie traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens indulgentias facere.

Respondetur dicendum, quod facere indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem. Et ideo indulgentias neque valet, si fiat ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat poenam ex vi meritorum suorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesie.

Ad primum ergo dicendum, quod ille prælatus in peccato mortali indulgentias faciens non profuit de suo aliquid; & ideo non requiritur quod influxum recipiat à fonte, ad hoc quod ejus indulgentia valeant.

Ad secundum dicendum, quod majus est facere indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem, sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

*S. Th. Op. Tom. VI.*



sis. Si autem fieret communicatio per hunc modum, Facio te participem meritorum totius Ecclesie, vel unius congregationis, vel unius speciei personarum; sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum. Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

ARTICULUS II. 107

Utrum indulgentia valeant religiosis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod indulgentia non valeant religiosis. Non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactions, que sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

Præterea. In Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentia prodessent, esset occasio dissolutionis discipline regularis: quia religiosi nimis vagarentur per huiusmodi indulgentias, & penas impositas in capitulo sibi negligerent. Ergo religiosis non profunt.

Contra. Nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum ut eis indulgentia non valeant.

Respondeo dicendum, quod tam secularibus, quam religiosis valent indulgentia; dummodo sint in caritate, & seruent ea que pro indulgentiis inducuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam seculares.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt; & ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicujus penæ, possunt per indulgentias ab hac exipiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, & quantum ad aliquid: & sic indiget supplemento, quod subleventur. Unde dicit Galat. vi. 2. Alter alterius onera portat.

Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis obsequia: quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad præmium vite æternæ, quam indulgentias acquitando; quamvis minus quantum ad dimissionem penæ, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur penæ injunctæ in capitulo: quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis quam penitentiale (unde etiam

non sacerdotes capitulum tenent); sed absolventur à pena injuncta, vel debita pro peccato in foro penitentiali.

ARTICULUS III. 106

Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari. Quia ei qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua elemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, & tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

Præterea. Unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem penæ ordinatur; sicut & satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere: & sic ille consequetur indulgentiam qui non fecit hoc pro quo indulgentia datur.

Contra. Remota causa, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentia causa, indulgentiam non consequitur.

Respondeo dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia datur sub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat, vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad præmium essentialia, sed non quantum ad accidentalia aliqua premia, sicut est dimissio penæ, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuiuscumque voluerit: & ideo potest pro quocumque vult, satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc, aut illud, ille non potest qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia, ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam, valeat ei pro quo fit. Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

ARTICULUS IV. 107

Utrum indulgentia valeat ei qui facit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit. Quia facere indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea que sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentia à se facta particeps esse.

Præterea. Secundum hoc ille qui facit indulgentiam, possit pro aliquo modico ficto sibi penam remittere omnium peccatorum, & ita impune peccare: quod videtur absonum.

Præterea. Eisdem potestatis est facere indulgentias, & excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiam quam fecit, particeps esse potest.

Contra est quod tunc esset ipse peioris conditionis quam alii, si ipse non possit uti thesauro Ecclesie, quem aliis dispensat.

Respondeo dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesie, & honoris Dei vergat. Præterea autem, cui cura Ecclesie utilitatis, & honoris divini propagandi est commissis, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet. Et ideo non potest facere indulgentiam sibi tantum; sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit: quia aliis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis que auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam prælati uti tam in temporalibus, quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam Episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesie que aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio penæ per indulgentias, (a) & non jurisdictionis.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiæ, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in iudicio non potest idem esse iudex, & reus. Indulgentia autem non per modum sententiæ datur, sed per modum dispensationis cuiusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

Ad quartum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad quintum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad sextum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad septimum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad octavum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad nonum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad decimum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad undecimum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod si quis facit indulgentiam pro aliquo, non potest seipsum particeps esse illius indulgentiæ, sed potest alii particeps esse illius indulgentiæ.

QUÆSTIO XXVIII.

De solemnibus ritibus penitentia.

in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de solemnibus ritibus penitentia.

Circa quod tria queruntur. Primo, utrum aliqua penitentia possit publicari, vel solemnizari.

Secundo, utrum solemnibus penitentia possit iterari.

Tertio, utrum publica penitentia imponenda sit mulieribus.

ARTICULUS I. 108

Utrum aliqua penitentia debeat publicari, vel solemnizari.

S. Thom. in IV. dist. xlv. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeat aliqua penitentia publicari, vel solemnizari. Quia non licet sacerdoti etiam meriti peccatum alicujus confiteri, quantumcunque publicum. Sed per penitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

Præterea. Iudicium debet esse secundum conditionem fori. Sed penitentia est quoddam iudicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, vel solemnizari.

Præterea. Omnes defectus penitentia recitat ad perfectum, ut Ambrosius dicit (hab. Lib. III. Hypognost. cap. ix. ad fin. inter op. Aug.) Sed solemnizatio facit contrarium: quia penitentem multis defectibus innotet: non enim laicus potest post solemnem penitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines. Ergo penitentia non est solemnizanda.

Contra. Penitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento solemnitas quedam adhibetur. Ergo & in penitentia adhiberi debet.

Præterea. Medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo & penitentia, que est medicina ejus, debet esse publica; & solemnis, qua multi edificentur.

Respondeo dicendum, quod aliqua penitentia debet esse publica, & solemnis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicari habeat medicinam. Secundo quia maxima

penitentia debet esse publica, & solemnis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicari habeat medicinam. Secundo quia maxima

penitentia debet esse publica, & solemnis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicari habeat medicinam. Secundo quia maxima

penitentia debet esse publica, & solemnis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicari habeat medicinam. Secundo quia maxima

penitentia debet esse publica, & solemnis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicari habeat medicinam. Secundo quia maxima



sis. Si autem fieret communicatio per hunc modum, *Facio te participem meritorum totius Ecclesie, vel unius congregationis, vel unius speciei personarum*; sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

## ARTICULUS II. 107

*Utrum indulgentia valeant religiosis.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod indulgentia non valeant religiosis. Non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis, que sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

Præterea. In Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentia prodessent, esset occasio dissolutionis discipline regularis: quia religiosi nimis vagarentur per huiusmodi indulgentias, & penas impositas in capitulo sibi negligenter. Ergo religiosis non profunt.

Sed contra. Nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum ut eis indulgentia non valeant.

Respondeo dicendum, quod tam secularibus, quam religiosis valent indulgentia; dummodo sint in caritate, & servent ea que pro indulgentiis inducuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam seculares.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt: & ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicuius penæ, possunt per indulgentias ab hac exipiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, & quantum ad aliquid: & sic indiget supplemento, quod subleventur. Unde dicit Galat. vi. 2. *Alter alterius onera portat.*

Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis obedientia: quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad præmium vite æternæ, quam indulgentias acquitando; quamvis minus quantum ad dimissionem penæ, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur penæ iunctæ in capitulo: quia in capitulo agitur quasi forum iudiciale magis quam penitentialia (unde etiam

non sacerdotes capitulum tenent); sed absolventur à pena iuncta, vel debita pro peccato in foro penitentiali.

## ARTICULUS III. 106

*Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari. Quia ei qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua elemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, & tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

Præterea. Unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem penæ ordinatur; sicut & satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere: & sic ille consequetur indulgentiam qui non facit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed contra. Remota causa, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentia causa, indulgentiam non consequitur.

Respondeo dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia datur sub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat, vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad præmium essentialia, sed non quantum ad accidentalia aliqua premia, sicut est dimissio penæ, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuiuscumque voluerit: & ideo potest pro quocumque vult, satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione eius qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc, aut illud, ille non potest qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia, *Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam, valeat et pro quo fit.* Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

## ARTICULUS IV. 107

*Utrum indulgentia valeat ei qui facit.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit. Quia facere indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea que sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiam à se factæ particeps esse.

Præterea. Secundum hoc ille qui facit indulgentiam, possit pro aliquo modico ficto sibi penam remittere omnium peccatorum, & ita impune peccare: quod videtur absonum.

Præterea. Eisdem potestatis est facere indulgentias, & excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiam quam facit, particeps esse potest.

Sed contra est quod tunc esset ipse peioris conditionis quam alii, si ipse non possit uti thesauro Ecclesie, quem aliis dispensat.

Respondeo dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesie, & honoris Dei vergat. Prelatus autem, cui cura Ecclesie utilitatis, & honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet. Et ideo non potest facere indulgentiam sibi tantum; sed potest uti indulgentiam quam pro aliis facit: quia aliis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis que auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam prelatus uti tam in temporalibus, quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam Episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesie que aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio penæ per indulgentias, (a) & non jurisdictionis.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiæ, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in iudicio non potest idem esse iudex, & reus. Indulgentia autem non per modum sententiæ datur, sed per modum dispensationis cuiusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

(a) Ita possum optime. Ali. preptam & non jurisdictionis actus.

## QUÆSTIO XXVIII.

*De solemnibus penitentia.*

*in tres articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de solemnibus penitentia.

Circa quod tria queruntur.

Primo, utrum aliqua penitentia possit publicari, vel solemnizari.

Secundo, utrum solemnibus penitentia possit iterari.

Tertio, utrum publica penitentia imponenda sit mulieribus.

## ARTICULUS I. 108

*Utrum aliqua penitentia debeat publicari, vel solemnizari.*

*S. Thom. in IV. dist. xlv. quest. 1. art. 5. quest. 1. & seq.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeat aliqua penitentia publicari, vel solemnizari. Quia non licet sacerdoti etiam meriti peccatum alicuius confiteri, quantumcunque publicum. Sed per penitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

Præterea. Iudicium debet esse secundum conditionem fori. Sed penitentia est quoddam iudicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, vel solemnizari.

Præterea. *Omnes defectus penitentia revocant ad perfectum*, ut Ambrosius dicit (hab. Lib. III. Hypognost. cap. ix. ad fin. inter op. Aug.) Sed solemnizatio facit contrarium: quia penitentem multis defectibus innotet: non enim laicus potest post solemnem penitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines. Ergo penitentia non est solemnizanda.

Sed contra. Penitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet Sacramento solemnitas quedam adhibetur. Ergo & in penitentia adhiberi debet.

Præterea. Medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo & penitentia, que est medicina ejus, debet esse publica; & solemnis, qua multi edificentur.

Respondeo dicendum, quod aliqua penitentia debet esse publica, & solemnis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicari habeat medicinam. Secundo quia maxima



confusione in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit. Tertio ut aliis sit ad terrorem. Quarto ut sit ad exemplum penitentis, ne desperent qui in gravibus peccatis desinunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem penitentiam injungendo; quamvis suspicio occurrat illi aliquod enorme peccatum commississe. Non enim culpa pro certo scitur ex poena: quia quandoque aliquis penitentiam pro alio facit: sicut legitur in Vita Patrum (Lib. II. cap. xxxi. & Lib. V. libello v. num. 27.) de quodam qui ut socium suum ad penitentiam provocaret, ipse cum eo penitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse penitentem exequendo penitentiam, confessionem a se factam manifestat.

Ad secundum dicendum, quod penitentia solemnis, quantum ad injungendum, non exit forum occultum: quia sicut occulte quis confitetur, ita occulte ei penitentia injungitur: sed excusio exiti forum occultum: & hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod penitentia quamvis revocet omnes defectus, restituenda in pristinam gratiam; non tamen semper restituit in pristinam dignitatem. Et ideo etiam mulieres post peccatum penitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et similiter post publicam penitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi: & Episcopus talem ordinatus periculis ordinandi privati debet: nisi forte necessitas Ecclesie expositat, aut consuetudo. Tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines: primo propter dignitatem ordinum istorum: secundo propter timorem recidivi: tertio propter scandalum vitandum; quod posset in populo oriri ex memoria præcedentium peccatorum: quarto quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

ARTICULUS II.

Utrum solemnis penitentia iterari possit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod solemnis penitentia iterari possit. Sacramenta enim que characterem non imprimunt, tunc in solemnitate iterari possunt, sicut Eucharistia, & extrema unctio, & hujusmodi. Sed penitentia non imprimit characterem. Ergo cum solemnitate iterari potest.

Præterea, Penitentia solemnizatur propter gravitatem, & manifestationem peccati. Sed post peccatum penitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora.

Ergo solemnis penitentia iterum debet adhiberi. Sed contra. Solemnis penitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed hec tantum semel est facta. Ergo de penitentia solemnis tantum semel debet fieri.

Respondeo dicendum, quod solemnis penitentia iterari non debet, propter tria. Primo ne ex iteratione vilescat. Secundo propter significationem: quia significat expulsiōem primi hominis de paradiso, que semel tantum est facta. Tertio quia solemnizatio est quasi quedam confessio perpetuo penitentiam conservandi. Et ideo iteratio solemnizati repugnat. Si tamen postmodum peccavit, non clauditur eis locus penitentia; sed penitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnizati non repugnat, ut est in proposito. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur ei eadem penitentia; tamen solemnizati iteratio non competit, propter causas prædictas (in corp.)

ARTICULUS III.

Utrum solemnis penitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis, & utrum à quolibet sacerdote possit imponi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod solemnis penitentia non sit imponenda mulieribus. Quia vir cui imponitur solemnis penitentia, debet comam abicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet I. ad Corinthi. xi. Ergo non debet agere solemnem penitentiam.

Item, Videtur quod clericis sit imponenda. Quia imponitur propter gravitatem delicti. Sed idem peccatum gravius est in clericis quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

Item, Videtur quod à quolibet sacerdote possit imponi. Quia absolvere in foro penitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujusmodi penitentia.

Respondeo dicendum, quod omnis solemnis penitentia est publica; sed non convertitur. Penitentia enim solemnis hoc modo fit. In capite Summæ theologiae dicitur: penitentiam presbiterum si cum presbitero sit, Episcopus clericatus ante foret Ecclesie, sacro induti, nudis pedibus, vultibus in terram demissis, coma depicta: & eis in Ecclesiam introductis, Episcopi cum omni clero septem Psalmos penitentiales dicat, & postmodum eis manus imponit, aquam benedictam super eos spargit, & circiter capitibus superponit, ciliis nulla.

crimabiliter, quod sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de Ecclesia ejiciuntur. Postea jubet ministris ut eam ab Ecclesia pellant; & tunc eos sequente cum hoc responso: In sudore vultus tui, &c. In eadem autem Dominus quilibet anno à suis presbiteris in Ecclesiam reducantur; & erant ibi usque ad octavas Pasche; ita tamen, quod non communicarent, neque pacem acciperent. Et sic fiet quilibet annus, quousque aditus Ecclesie est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur Episcopo, ad quem solum spectat solemnis penitentia; & hanc habentur cap. lxiv. dist. I. Potest autem imponi viris, & mulieribus; sed non clericis, propter scandalum. Non autem talis penitentia debet imponi nisi pro peccato, quod totam commoverit urbem. Publica autem, & non solemnis penitentia est que in facie Ecclesie fit, sed non cum solemnitate prædicta; sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali. Et hæc potest iterari, & à simplici sacerdote injungi: & potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque solemnis penitentia accipitur pro publica. Et secundum hoc auctoritates quedam varie loquuntur de solemnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem viri. Et ideo non competit ut in penitentia mulieri coma depouatur, sicut viro.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus; tamen non injungitur ei penitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum; unde non deseritur persona, sed ordinis.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent magna cautela ad sui curationem. Et ideo injungitur penitentia solemnis, que non nisi pro gravissimis peccatis fit, soli Episcopo reservatur.

QUÆSTIO XXIX.

De sacramento extreme unctionis quantum ad ipsius essentialia, & institutionem,

in novem articulis divisa.

Post hæc considerandum est de sacramento extreme unctionis: de quo quinque videnda sunt.

Primo, de essentialibus ipsius, & de ejus institutione.

Secundo, de effectu ipsius.

Tertio, de ministro ipsius.

Quarto, de eo cui conferri debet, & in qua parte.

Quinto, de ejus iteratione.

Circa primum queruntur novem.

Primo, utrum extrema unctio sit sacramentum.

Secundo, utrum sit unum sacramentum.

Tertio, utrum hoc sacramentum fuerit à Christo institutum.

Quarto, utrum oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti.

Quinto, utrum oporteat oleum esse consecratum.

Sexto, utrum oporteat materiam hujus sacramenti per Episcopum consecrari.

Septimo, utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.

Octavo, utrum forma hujus sacramenti debet proferri per orationem deprecativam.

Nono, utrum prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

ARTICULUS I.

Utrum extrema unctio sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod extrema unctio non sit sacramentum. Quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio que fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio que fit oleo ad infirmos.

Præterea, Sacramenta veteris legis fuerunt signa sacramentorum nove legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum nove legis.

Præterea, Secundum Dionysium (cap. 111. & v. eccles. Hierarch.) omne sacramentum vel ad purgandum est, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur nec ad purgandum, nec ad illuminandum, quia hoc soli baptismo attribuitur, neque ad perficiendum, quia hoc secundum ipsum Dionysium (ibid. & cap. 11.) pertinet ad christiana, & Eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed contra. Sacramenta Ecclesie sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exunctibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Præterea, Sacramenta nihil aliud sunt quam quedam spirituales medicinae. Sed extrema unctio est quedam spiritualis medicina, quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jacobi v. Ergo est sacramentum.

Respondeo dicendum, quod in his que Ecclesia visibiliter operatur, quedam sunt sacramenta, ut baptismus, quædam sacramentalia, ut exorcismus: quorum est hæc differentia, quod sacramentum dicitur illa adio Ecclesie que attingit ad effectum principaliter intantum in administratione sacramentorum; sed sacramentalia dicitur illa actio que quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen



men ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Unde Isa. xxviii. 9. *Hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum.* Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinatur ad aliud sacramentum, quasi ei annexum, constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni unguuntur, sua unctio non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet; sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra dictum est (IV. dist. vi. quest. 11. art. 1. quest. 3. ad 4. & III. P. quest. lxxx. art. 3.) Et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exantibus a corpore detur. Et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia (a) *mentium ad per se factum adduxit lex*, (Heb. vii. 19.) ideo istud sacramentum præfigurati non debuit per aliud sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuram remotam aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quæ legantur in veteri Testamento.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctio, sicut nec de penitentia, nec de matrimonio, quia ipse non intendit determinare de sacramentis, nisi quantum per ea innovescere potest ecclesiastica Hierarchia ordinata dispositio quantum ad ministros, & actiones ministrorum, & recipientes. Tamen cum per extremam unctioem aliquis consequatur gratiam, & remissionem peccatorum, non est dubium quod extrema unctio habet vim illuminativam, & purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

## ARTICULUS II.

112

*Utrum extrema unctio sit unum sacramentum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum. Quia unitas rei est ex sua materia, & ex sua forma; cum ex eodem habeat res esse, & unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur (b) etiam eadem vice; & materia pluries inuncto adhibetur secundum diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

(a) *Vulgata nihil.* (b) *Ita passim.* Al. etiam in eadem vice & materia pluries. Sed inunctio adhibetur, &c.

2. Præterea. Ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere, quod oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctioes. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Præterea. Unum sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici ab uno ministro; sicut si post primam unctioem factam sacerdos moriatur, tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est unum sacramentum.

Sed contra. Sicut se habet immersio ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo & plures unctioes extremæ unctiois sunt unum sacramentum.

Præterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctio, non oporteret ad perfectionem sacramenti quod ferret secundam; quia quolibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

Respondeo dicendum, quod unum nomen, per se loquendo, dicitur tripliciter: uno modo, sicut indivisibile, quod nec adu, nec potentia est plura; ut punctus, & unitas alio modo sicut continuum, quod quidem actu est unum, sed plura potentia; ut linea: tertio modo sicut perfectum aliquod, quod ex partibus pluribus constituitur; ut domus, quæ est multa quodammodo etiam in actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno. Et hoc modo quolibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quæ sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum, vel causandum; quia sacramentum significandum causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum; sicut patet in confirmatione. Quando autem significatio sacramenti potest esse & in una, & in multis actionibus, tunc sacramentum perficitur & una actione, & pluribus, sicut baptismus una immersione, & tribus; quia ablutio, quæ significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem, & per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti; sicut patet in Eucharistia: quia refectio corporalis, quæ significatur spiritualem, non potest esse nisi per cibum, & potum. Et simile est in hoc sacramento: quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinae ad diversas vulnerum radices. Et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad in eadem vice & materia pluries. Sed inunctio

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecti non tollitur propter diversitatem materiae, aut forme, quæ est in partibus totius; sicut constat quod non est eadem materia carnis, & ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma. Et similiter etiam in sacramento Eucharistie, & in hoc sacramento pluralitas materiae, & forme unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illæ actiones sint plures simpliciter; tamen univertur in una perfecta actione, quæ est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Eucharistia, si post consecrationem panis moriatur Sacerdos, alius Sacerdos possit procedere ad consecrationem vini, incipiens ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctioe non potest a capite incipere, sed debet semper procedere: quia unctio in eadem parte facta tantum valet, ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem hujus sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur: mutatio autem materiarum non tollit unitatem operationis fabri.

## ARTICULUS III.

113

*Utrum hoc sacramentum fuerit à Christo institutum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit institutum à Christo. Quia de institutione sacramentorum, quæ Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistia, & baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctioe. Ergo non est à Christo instituta.

2. Præterea. Magister expresse dicit in IV. dist. xxiii. quod est institutum ab Apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Præterea. Sacramentum quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit, ut patet de Eucharistia, & baptismo. Sed hoc sacramentum nulli ipse exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed contra. Sacramenta novæ legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt à Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novæ legis habent institutionem ab ipso Christo.

Præterea. Eiusdem est instituire, & statutum removere. Sed Ecclesia, quæ in successoribus Apostolorum habet eandem auctoritatem quam Apostoli habuerunt, non potest auferre sacramentum extremæ unctiois. Ergo Apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

8. Tr. Op. Tom. VI.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sacramentum istud, & confirmatioem Christi non instituit per se, sed Apostolis instituentium dimisit: quia hæc duo propter plenitudinem gratiæ, quæ in eis consecratur, non potuerunt ante Spiritus Sancti missionem plenissimam institui. Unde sunt ita sacramenta novæ legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem suam promissit plenam Spiritus Sancti missionem; ita potuit instituire hæc sacramenta.

Et ideo alii dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quædam per seipsum promulgavit, quæ sunt majoris difficultatis ad credendum; quædam autem Apostolis promulganda resecravit, sicut extremam unctioem, & confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior: quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent; & ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; & iterum quia ex institutione efficaciam habent, quæ in eis non nisi divinitus inest.

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit, & dixit, quæ in Evangelio non continentur. Illa enim præcipue curaverunt Evangelistæ tradere quæ ad necessitatem salutis, & ecclesiasticæ dispositionis pertinent. Et ideo potius institutionem baptismi, & penitentia, & Eucharistie, & ordinis factam à Christo narraverunt, quam extremam unctioem, vel confirmationem, quæ neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem, etiam distinctionem Ecclesiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctioe fit mentio in Evangelio Marci vi. ubi dicitur, quod Apostoli *oleo ungebant infirmos*.

Ad secundum dicendum, quod Magister dicit ab Apostolis institutum, quia per doctrinam Apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad tertium dicendum, quod Christus non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem penitentiam, & extremam unctioem non compererat, quia sine peccato erat: ideo ipse non exhibuit.

## ARTICULUS IV.

114

*Utrum oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti.*

8. Thom. ubi sup. art. 3. quest. 1. 8. seq.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod oleum olivæ non sit conveniens materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinatur. Sed incorruptio significatur per balsamum,

M

quod



quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esse convenientior materia hujus sacramenti.

2. Præterea. Hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. x. in parabola de fauciato. Ergo vinum etiam esse convenientior materia hujus sacramenti.

3. Præterea. Ubi est majus periculum, ibi debet esse commune remedium. Sed oleum olivæ non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exentibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivæ non sit materia conveniens.

Sed contra est quod Jacobi v. oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivæ. Ergo hoc est materia hujus sacramenti.

Præterea. Spiritualis sanatio per olei unctionem significatur, ut patet Isai. 1. 6. ubi dicitur: *Plaga tument non est curata in dicamine, neque foras oleo.* Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

Respondeo dicendum, quod spiritualis sanatio quæ in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquuntur; & lentis, ut spes, quæ exentibus est maxime necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitissimum est, & penetrativum usque ad intima, & etiam diffusivum. Et ideo quantum ad utrumque prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti. Et quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum, olei nomen accipiant; ideo oleum olivæ etiam debet esse quod assumitur in materia hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriæ est res non contenta in hoc sacramento; nec oportet quod tali rei significatio materiam respondeat. Unde non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti: quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, quæ de cætero non indiget propter se exuentes; sed indigent tantum nitore conscientiæ, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum, quod vinum sanatur mordendo, sed oleum leniendo: & ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam, quam ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum olivæ quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri.

Et præterea hoc sacramentum non est tantæ necessitatis quod exuentes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

## ARTICULUS V. 115

*Utrum oporteat oleum esse consecratum.*

**A**D quantum sic proceditur. Videtur quod non oporteat oleum esse consecratum. Quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Præterea. Sacramenta habent efficaciam & significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipsius, efficacia autem ex institutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiam.

3. Præterea. Baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in baptismo non præteritur materia sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra est quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo cum hoc sacramentum sit quadam unctio, requirit materiam consecratam.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; & in ipsa sanctificatione olei, quæ fit per Episcopum, periturum sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quæ de Eucharistia dicta sunt (in IV. dist. vi. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. ad 2.) ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiam.

Et ideo dicendum est, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptisus in ipsa ablutione: & materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materia sanctificatio in hoc sacramento, & quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum à Christo descendit. Et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo; sicut tactu suæ carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione: & ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiam. Secunda causa est propter plenitudinem gratiæ, quæ confertur, non solum ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpæ, & infirmitatem corporalis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non casualiter ex materiæ naturali proprietate: & ideo oportet quod hæc efficacia sibi per sanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiæ secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum

ip-

ipsum, secundum quod est actu conferens effectum suum. Et ideo neutra superfluit: quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice, & dum sunt, & dum ad actum applicantur.

Ad secundum dicendum, quod illa efficacia, quæ est ex ipsa institutione sacramenti, applicatur huic materiæ per sanctificationem.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.)

## ARTICULUS VI. 116

*Utrum oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per Episcopum.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per Episcopum. Quia dignior est consecratio materiam in Sacramento Eucharistiæ quam in hoc sacramento. Sed in Eucharistia materiam Sacerdos potest consecrare. Ergo & in hoc sacramento.

2. Præterea. In operibus corporalibus ars dignior nunquam præparat materiam inferiori: quia dignior est ars quæ utitur, ea quæ præparat, ut dicitur in II. Physic. (text. 25.) Sed Episcopus est supra Sacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo sacramento quo Sacerdos utitur. Sed Sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicitur (quæst. xxxi.) Ergo consecratio materiam ad Episcopum non pertinet.

Sed contra est quod etiam in aliis unctionibus materia per Episcopum consecratur. Ergo ita debet esse in illa.

Respondeo dicendum, quod minister sacramenti non inducit effectum sacramenti propria virtute, ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat: quæ quidem efficacia primo est à Christo, & ab ipso in alios descendit ordinare, scilicet in populum mediis ministris, qui sacramenta dispensant, & in ministros inferiores mediis superioribus, qui materiam sanctificant. Et ideo in omnibus sacramentis quæ indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiam fit per Episcopum, & usus quandoque per Sacerdotem; ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psalm. cxxxii. 2. *Sicut arguuntur in capite, scilicet in Christo, quod prius descendit in barbam Aaron, deinde usque ad oram vestimenti.*

Ad primum ergo dicendum, quod Sacramentum Eucharistiæ consistit in ipsa materiæ sanctificatione, non autem in usu. Et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti, non est quod consecratur. Unde non

S. Thom. Op. Tom. VI.

(a) Ita cum Theologia editi possum. Al. agens virtus: item infra requiratur.

præxigitur aliqua sanctificatio circa materiam per Episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, & hujusmodi, & etiam ipsius Sacerdotis, quæ non nisi per Episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab Episcopo derivata, ut Dionysius dicit (cap. 111. Eccl. Hierarch.) Ideo autem illam consecrationem materiam potest facere Sacerdos que est in se sacramentum, & non illam que ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum, quod consistit in usu fidelium: quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra Sacerdotium: sed quantum ad corpus Christi mysticum Episcopalis Ordo est supra Sacerdotem, ut infra dicitur (quæst. xi. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia, ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cujus virtute aliquid fiat: & sic participat aliquid de ratione causæ agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinæ operationis. Et ideo oportet quod à superiori arte, vel potestate (a) talis virtus materiæ acquiratur: quia in causis agentibus quanto aliquid agens est prius, tanto est perfectius; in causis autem pure materialibus quanto materia est prior, tanto imperfectior.

## ARTICULUS VII. 117

*Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.*

S. Thom. ubi sup. art. 4. quæst. 1. 1. seq.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficaciam sacramentorum sit ab institutione, & item à forma, oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque à Christo, neque ab Apostolis. Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea. Ea que sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil magis est de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversis verbis ununtur; videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præterea. In baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiam: quia est aqua verbo vite divinitus criminibus sanctificata (ut ait Hugo lib. II. de Sac. part. vi. cap. 11.) Sed hoc sacramen-

M 2 tum



tum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra est quod Magister dicit (IV. dist. 1.) quod omne sacramentum novæ legis consistit in rebus, & verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novæ legis, videtur quod habeat formam.

Præterea. Ad hoc est ritus universalis Ecclesie, quæ quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod nulla est forma de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti: quia omne sacramentum efficit significando. Significatio autem materie non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum. Et ideo in omnibus sacramentis novæ legis, quæ efficiunt quod figurant, oportet esse & res, & verba. Et præterea Jacobus (cap. v.) totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quæ est forma hujus sacramenti, ut dicitur (in resp. ad 2. & art. 8. & 9. seq.) Et ideo prædicta opinio presumptuosa videtur, & erronea.

Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut & alia sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod Sacra Scriptura omnibus communiter proponitur. Et ideo forma baptismi, qui ab omnibus dari potest, debet in Sacra Scriptura exprimi: & similiter forma Eucharistiæ, quæ exprimit sacramenti illius fidem, quæ est de necessitate salutis. Sed formæ aliorum sacramentorum non inveniuntur in Sacra Scriptura traditæ; sed hæc Ecclesia ex traditione Apostolorum habet, qui à Domino acceperunt, ut dicit Apostolus I. Corinth. xi. 23. *Ego enim accepi à Domino, quod & tradidi vobis &c.*

Ad secundum dicendum, quod illa verba quæ sunt de essentia formæ, scilicet oratio deprecatoria, ab omnibus dicuntur; sed alia quæ sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quod materia baptismi habet quandam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem. Et similiter post sanctificationem materie hujus sacramenti secundum se requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

(a) *Al. ex operatione ministri, item ex oratione mysticæ.*

## ARTICULUS VIII. 118

*Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, & non per deprecativam.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, & non per deprecativam. Quia omnia sacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certus effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam; ut cum dicitur: *Hæc est corpus meum*, vel *Ego et capitula, &c.* Ergo forma hujus sacramenti debet esse oratio indicativa.

1. Præterea. In formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri, quæ requiritur ad sacramentum. Sed intentio confertur sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo &c.

2. Præterea. In quibusdam Ecclesiis dicuntur hæc verba in collatione hujus sacramenti: *Urgo huius oculor oleo sanctificato in nomine Patris, &c.* & hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed contra. Illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba prædicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecatoria, scilicet: *Per istam sanctam unctionem, & piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid deliquisti per visum, &c.* Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecatoria.

Præterea. Hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi: *Oratio fidei*, inquit (cap. v. 15.) *salvabit infernum.* Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit oratio deprecatoria.

Respondeo dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecatoria, ut patet per verba Jacobi, & ex usu Romanæ Ecclesie, quæ solum verbis deprecativiis utitur in collatione hujus sacramenti. Cujus ratio multiplex assignatur. Primo quia suscipiens sacramentum hoc est viribus propriis destitutus: unde indiget orationibus sublevari. Secundo quia datur exentibus, qui jam desunt esse de foro Ecclesie, & in solius Dei manu requiescunt: unde & ei per orationem committuntur. Tertio quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper (a) ex oratione ministri consequatur; omnibus quæ sunt de essentia

sacramenti etiam rite peractis, sicut character in baptismo, & confirmatione, & transubstantiatio in Eucharistia, & remissio peccati in penitentia, existente contritione, quæ est de essentia sacramenti penitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti. Et ideo in hoc Sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in prædictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut & prædicta, quantum est de se, habet certitudinem; sed potest ex fictione recipientis impediri, etiam si Sacramento se subjiciat per intentionem, sic quod nullum effectum consequatur. Et propter hoc non est simile de hoc, & de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum, qui ponitur in forma, scilicet: *Per istam sanctam unctionem*, satis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quæ secundum morem quorundam præmittuntur orationi, non sunt formæ hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, in quantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

## ARTICULUS IX. 119

*Utrum prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod prædicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti. Quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia, sicut patet in confirmatione, quæ non fit in prædictis verbis. Ergo non est conveniens forma.

1. Præterea. Sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita & aliorum sacramentorum. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina; sed magis de Trinitate, & passione. Ergo similiter debet esse hic.

2. Præterea. Duplex effectus hujus sacramenti in littera ponitur (IV. dist. xxiii.) Sed in verbis prædictis non fit mentio nisi de uno, scilicet de remissione peccatorum, non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens: (cap. v. 15.) *Oratio fidei salvabit infernum.* Ergo forma prædicta est incompetentis.

Respondeo dicendum, quod prædicta oratio est competens forma hujus sacramenti: quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur, *per istam sanctam unctionem*; & illud quod operatur in Sacramento, scilicet *divinam misericordiam*; & effectum, scilicet *remissionem peccatorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod materia

hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expressum. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit miseriam; & quia hoc sacramentum datur in statu miserie, scilicet infirmitatis; ideo potius hic quam in aliis fit mentio de misericordia.

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, & qui semper inducitur ex Sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis: non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut dicitur (quest. seq. art. 1. & 2.) quamvis quandoque sequatur; ratione cuius Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quæ est forma hujus sacramenti.

## QUÆSTIO XXX.

*De effectu hujus sacramenti,*

*in tres articulos divisâ.*

**D**Einde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum.

Secundo, utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.

Tertio, utrum hoc sacramentum characterem imprimat.

## ARTICULUS I. 120

*Utrum Extrema-Unctio valeat ad remissionem peccatorum.*

*S. Thom. IV. dist. xxiii. quest. 1. art. 2. quest. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur penitentia ad peccatorum remissionem. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea. In peccato non sunt nisiitia, macula, reatus, poenæ; & reliquæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quæ etiam sine unctione remittitur; nec iterum quoad poenam; quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpæ, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus precedentibus relinquantur, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo



do per extremam unctionem sic peccatorum remissio.

3. Præterea. Remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Jacobi v. 15. *Si in peccatis sit, dimittetur ei.*

Præterea. Omne sacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novæ legis, operatur ad remissionem peccatorum.

Respondet dicendum, quod quolibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum; quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit. Et quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quedam spiritualis regeneratio, & penitentia quedam spiritualis iustificatio; ita & extrema unctio est quedam spiritualis sanatio, vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio presupponit corporalem vitam in medicina; ita spiritualis in spirituali. Et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale, vel mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vite gratiæ, vel gloriæ; & hic defectus nihil aliud est quam quedam debilitas, & ineptitudo, quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali, vel originali; & contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ secum non comparatur peccatum; ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod, vel mortale, vel veniale, quoad culpam, tollit ipsum; dummodo non ponatur ubi ex parte recipientis; sicut etiam de Eucharistia, & Confirmatione supra dictum est (IV. dist. v. art. 2. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. ad 3. & quæst. 111. art. 2. quæst. 2. & dist. xxx. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & III. de quæst. xxxi. art. 7. & quæst. xxxix. art. 3.) Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis sit, dimittetur ei;* scilicet quoad culpam; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem prædictam quam quidam reliquias peccati dicunt. Quodammodo vero dicitur, quod principaliter est institutum contra veniale; quod quidem

non potest, dum hæc vita agitur, perfecte curari; & ideo sacramentum executionem specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum; quia penitentia etiam in hac vita delet venialia peccata quoad culpam; quod autem non possunt evitari post peractam penitentiam, non avertit præcedenti penitentiam suum effectum; & iterum hoc pertinet ad debilitatem prædictam.

Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, & ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione hujus sacramenti, vel sine Sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquam tamen haberi potest sine proposito illius sacramenti. Et ideo quia penitentia est principaliter instituta contra actuale culpam, quocumque aliud sacramentum actualem culpam delet ex consequenti, non excludit necessitatem penitentiam.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa remittit peccatum; quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittitur; tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia, & Confirmatione potest accidere. Similiter etiam & creatum poene temporalis dimittit; sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit: quia eandem poenam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet quod propter hoc minuat satisfactoris meritum. Reliquias autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus reliquias, quæ sunt quidam habitus inchoati, sed quedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens, qua subleata, etiam eisdem habitibus, vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinare mens ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multe actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium precedentium, & agit in virtute earum; & ideo in ultima unctione gratia infunditur, quæ effectum Sacramento præbet.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod corporalis sanitas non sit

## ARTICULUS II. 121

*Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spirituales sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Præterea. Sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non sic accedit: Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Præterea. Efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur Jacobi v. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi: dicit enim: *Oratio fidei salvabit infirmum.* Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra. Operatio Ecclesie habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante. Sed ante oleo uncti per Apostolos sanabantur, ut patet Marci vi. Ergo & nunc habet effectum in corporali sanatione.

Præterea. Sacramenta significantur efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat, & efficit spirituale. Ergo & extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat, & causat spirituale.

Respondet dicendum, quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spirituales emundationem a maculis spiritualibus; ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriori facit sanationem interiori; & sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed hæc est differentia, quod corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate element facit corporalem mundationem; & ideo semper eam facit: sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materie, sed ex virtute divina, quæ rationaliter operatur. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc Sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spirituales sanationem: & tunc semper eam inducit; dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod corporalis sanitas non sit

effectus principalis hujus sacramenti: & hoc verum est.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in corp. & quæst. xxxix. art. 8.)

Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est (quæst. præc. art. 8. & 9.) Et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanationem corporalem.

## ARTICULUS III. 122

*Utrum hoc sacramentum characterem imprimat.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim signum distinctivum est. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato; ita unctus a non uncto. Ergo sicut baptismus imprimat characterem, ita & extrema unctio.

2. Præterea. In ordinis, & confirmationis sacramentis est unctio, sicut & in hoc Sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo & in isto.

3. Præterea. In omni Sacramento est aliquid quod est res tantum, & aliquid quod est sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc Sacramento quod sit res, & sacramentum, nisi character. Ergo & in hoc Sacramento imprimitur character.

Sed contra. Nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicitur (quæst. xxxiii.) Ergo non imprimat characterem.

Præterea. Distinctio quæ fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in præsentia Ecclesie. Sed extrema unctio confertur ei qui exit de præsentia Ecclesie. Ergo in eo non imprimitur character.

Respondet dicendum, quod character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquid sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum in remedium; & non deputatur per ipsum homo ad aliquid sacrum agendum, vel suscipiendum. Et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quæ in Ecclesia sunt agenda; & talem distinctionem homo non habet ab aliis, per hoc quod ipse est unctus.

Ad secundum dicendum, quod unctio quæ fit in ordine, & confirmatione, est unctio consecrationis; quia homo deputatur ad aliquid sacrum; sed hæc unctio est unctio medicationis. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc Sacramento res, & sacramentum non est character, sed quedam interior devotio, quæ est spiritualis unctio.

QUÆST.



## QUÆSTIO XXXI.

De ministro hujus sacramenti.

in tres articulos divisa.

**D**einde considerandum est de administratione hujus sacramenti.

Circum quod queruntur tria.

Primo, utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.

Secundo, utrum Diaconus.

Tertio, utrum solus Episcopus.

## ARTICULUS I. 123

Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.

S. Thom. ubi sup. quest. 1. art. 1. quest. 2. &amp; seq.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit (cap. v.) Sed oratio laici quandoque est ita Deo accepta, sicut Sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea. De quibusdam Patribus in Ægypto legitur, quod oleum ad infirmos transtulerant, & sanabantur: & similiter dicitur de Beata Genovefa, quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

Sed contra est quod in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo &c.

Respondetur dicendum, quod secundum Dionysium in Eccles. Hierar. (cap. v. parum à princ.) sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantum, qui sunt laici. Et ideo nullus sacramenti dispensatio laici ex officio competit; sed quod baptizare possint in casu necessitatis, ex divina dispensatione factum est, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit à Sacerdote in persona sua; quia cum fit quandoque peccator, non est exaudibilis; sed fit in persona totius Ecclesie, in cujus persona orare potest, quasi persona publica; non autem laicus, qui persona privata est.

Ad secundum dicendum, quod ille unctiones non erant sacramentales, sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, & ex meritis unguentum, vel oleum mittentium consequeretur effectus sanitatis corporalis per gra-

tiam sanctorum, non autem per gratiam sacramentalem.

## ARTICULUS II. 124

Utrum diaconi possint hoc sacramentum conferre.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre. Quia, secundum Dionysium (cap. v. Eccles. Hier. circ. med.) Diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc sacramentum est institutum tantum ad purgandum ab infirmitate mentis, & corporis. Ergo & diaconi possunt conferre.

2. Præterea. Dignius sacramentum est baptismus quam hoc de quo hic agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de B. Laurentio. Ergo & possunt hoc sacramentum conferre.

Sed contra est quod dicitur Jacobi v. 14. Inducat Presbyterus Ecclesiam.

Respondetur dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non illuminativam. Unde cum illuminatio fiat per gratiam, nullum sacramentum, in quo gratia conferretur, diaconus potest dare ex officio: & ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per gratia collationem purgat: & ideo diacono ejus collatio non competit.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum, non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus. Unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit. Diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

## ARTICULUS III. 125

Utrum solus Episcopus possit hoc sacramentum conferre.

**A**d tertium sic proceditur. Videtur quod solus Episcopus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut & confirmatio. Sed solus Episcopus potest confirmare. Ergo solus Episcopus potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea. Qui non potest quod minus est, non potest quod est majus. Sed major est usus materie sanctificatione quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum Sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

Sed contra. Hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacobi v. Sed Episcopus non potest accedere ad omnes infirmos sine diocesis. Ergo non solus Episcopus potest hoc sacramentum conferre.

Ref.

Respondetur dicendum, quod secundum Dionysium (cap. v. eccles. Hier. ante med.) Episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi. Unde illa sacramenta dispensanda solis Episcopis reservantur quæ suscipiendem in aliquo ita perfectionis super alios ponunt. Hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur. Et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimite characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra dictum est (IV. dist. v. quest. 11. art. 1. quest. 1. & III. P. quest. LXI. art. 1. 2. & 6.) Non autem hoc est in hoc sacramento. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in genere causa finalis usus materie sanctificatione sit potior quam sanctificatio materie; tamen in genere causa efficiens sanctificatio materie est potior, quia ab eadem pendet usus, sicut ab activa causa: & ideo sanctificatio requiritur altiori virtutem activam quam usus.

## QUÆSTIO XXXII.

Quibus hoc sacramentum conferri debeat &amp; in qua parte corporis.

in septem articulos divisa.

**D**einde considerandum est de his quibus hoc sacramentum conferri debet, & in qua parte corporis.

Circum quod queruntur septem.

Primo, utrum sanis debeat hoc sacramentum conferri.

Secundo, utrum debeat conferri in qualibet infirmitate.

Tertio, utrum debeat conferri furiosis, &amp; amentibus.

Quarto, utrum pueris.

Quinto, utrum totum corpus in hoc sacramento inungi debeat.

Sexto, utrum convenienter determinentur partes in quibus inungitur.

Septimo, utrum mutilati in prædictis partibus inungi debeant.

## ARTICULUS I. 126

Utrum hoc sacramentum sanis conferri debeat.

S. Thom. ubi sup. quest. 11. art. 2. quest. 1. &amp; seq.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod etiam sanis conferri debeat hoc sacramentum. Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quam sanatio cor-

S. Thom. Op. Tum. VI.

poris, ut dictum est (quest. xxx. art. 1.) Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis etiam debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea. Hoc sacramentum est executivum, sicut baptismus est sacramentum intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus executivis debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitus, sunt sani; sicut illi qui decipiendi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod dicitur Jacobi v. 14. Infirmatur quis in vobis? Ergo solis infirmis competit hoc sacramentum.

Respondetur dicendum, quod hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio, ut dictum est (quest. xxx. art. 1. & 2.) quæ quidem per quendam corporalis curationis modum significatur. Et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanatio sit principalis effectus hujus sacramenti; tamen oportet quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis hujus sacramenti, etiam corporalis sanatio non loquatur. Et ideo solum illis hoc sacramentum sanitas spiritualis dari potest quibus corporalis curatio competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis abluitionis esse particeps, non autem puer in ventre matris exilens.

Ad secundum dicendum, quod etiam baptismus non est nisi illorum intrantium qui corporali abluitioni subijci possunt. Et ideo hoc sacramentum illorum tantum executivum est quibus corporalis curatio competit.

## ARTICULUS II. 127

Utrum hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate. Quia Jacobi v. ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea. Quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur etiam quod hoc sacramentum similiter conferri debeat.

Sed contra. Hoc sacramentum dicitur ab omnibus extreme unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremam vitam producit; cum quedam ægrotudines sint cæta longioris vite, ut

N

dicit



dicit Philoſophus (Lib. de longitud. & brevit. vitæ cap. 1. parum à priſca.) Ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc ſacramentum dari.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum eſt ultimum remedium quod Eccleſia poſſet conferre, quaſi immediate diſponens ad gloriam. Et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui ſunt in ſtatu exſtantium, propter hoc quod ægritudo nata eſt inducere mortem, & de periculo ſinetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quælibet infirmitas augmentata poſſet mortem inducere. Et ideo ſi genera infirmitatum penſentur, in qualibet ægritudine poſſet dari hoc ſacramentum: & hinc eſt quod Apoſtolus non determinat infirmitatem aliquam. Sed ſi peſſer infirmitatis modus, & ſtatus, non ſemper debet infirmantibus hoc ſacramentum dari.

Ad ſecundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu ſanctatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet ſtatu indigent. Sed hoc ſacramentum habet pro principali effectu illam ſollicitatem qua exſtantibus, & iter ad gloriam agentibus eſt neceſſaria. Et ideo non eſt ſimile.

## ARTICULUS III. 128

*Utrum hoc ſacramentum dari debeat furioſis, & amentibus.*

**A**D tertium ſic proceditur. Videtur quod furioſis, & amentibus hoc ſacramentum dari debeat. Quia tales ægritudines ſunt periculoſiſſimæ, & cito ad mortem diſponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc ſacramentum, quod eſt in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2. Præterea. Dignus ſacramentum eſt baptiſmus quam iſtus. Sed baptiſmus datur furioſis, ut ſupra dictum eſt (IV. diſt. 17. quæſt. 11. art. 1. quæſt. 11. & III. P. quæſt. LXV. art. 12.) Ergo & hoc ſacramentum eis debet dari.

Sed contra. Hoc ſacramentum non eſt dandum niſi recognoſcentibus ipſam. Sed tales non ſunt furioſi, & amentes. Ergo eis dari non debet.

Reſpondeo dicendum, quod ad effectum huius ſacramenti percipiendum plurimum valet devotio ſuſcipientis, & personale meritum conferentium, & generale votus Eccleſiæ: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma huius ſacramenti confertur. Et ideo illis qui non poſſunt recognoſcere, & cum devotione ſuſcipere hoc ſacramentum, dari non debet, & præcipue furioſis, & amentibus, qui poſſent irreverentiam ſacra-

mento per aliquam immunditiam facere: niſi haberent lucida intervalla, in quibus ſacramentum cognoſcerent: & ſic eis conferri in ſtatu illo poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque ſunt; tamen remedium per devotionem propriam non poſſet eis applicari: & ideo non debet eis conferri.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex noſtro libero arbitrio; ſed in hoc ſacramento requiritur motus liberi arbitrii: & ideo non eſt ſimile. Et præterea baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis, non autem extrema unctio.

## ARTICULUS IV. 129

*Utrum hoc ſacramentum debeat dari pueris.*

**A**D quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum debeat dari pueris. Quia eſſidem infirmitatibus quandoque laborant pueri, & adulti. Sed eſſidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo ſicut adultis, ita & pueris debet hoc ſacramentum dari.

2. Præterea. Hoc ſacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xxx. art. 1.) tam originalis, quam actualis. Sed in pueris ſunt reliquie originalis peccati. Ergo eis debet hoc ſacramentum dari.

Sed contra eſt quod nulli debet dari hoc ſacramentum, cui non competit forma ſacramenti. Sed forma ſacramenti non competit pueris: quia non peccaverunt per viſum, & auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc ſacramentum.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum exigit actualem devotionem in ſuſcipiente, ſicut & Euchariftia. Unde ſicut Euchariftia non debet dari pueris, ita nec hoc ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitates in pueris non ſunt ex peccato actuali cauſate, ſicut in adultis: & contra illas præcipue infirmitates hoc ſacramentum datur quæ ſunt ex peccato cauſate, quaſi peccati reliquie.

Ad ſecundum dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, niſi ſecundum quod ſunt per actualia peccata quodammodo confortata. Unde principaliter contra actualia peccata datur, (ut ex ipſa forma patet) quæ non ſunt in pueris.

## ARTICULUS V. 130

*Utrum in hoc ſacramento totum corpus inungi debeat.*

*S. Thom. ubi ſup. art. 2. quæſt. 1. & ſeq.*

**A**D quintum ſic proceditur. Videtur quod (a) in hoc ſacramento totum corpus inungi debeat. Quia ſecundum Auguſtinum (Lib. VI. de Trinit. cap. v. 1. ad fin.) *tota unctio eſt in toto corpore.* Sed præcipue datur hoc ſacramentum ad ſanandum animam. Ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. Præterea. Ubi eſt morbus, ibi debet apponi medicina. Sed quandoque morbus eſt univerſalis, & in toto corpore, ſicut febris. Ergo totum corpus debet inungi.

3. Præterea. In baptiſmo totum corpus immergitur. Ergo & hic totum debet inungi. Sed contra eſt univerſalis Eccleſiæ ritus, ſecundum quem non inungitur inferius (b) hoc ſacramentum, niſi in determinatis partibus corporis.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori applicatam, ſed illis partibus ubi eſt radix morbi. Et ideo etiam unctio ſacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus eſt radix ſpiritalis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis fit tota in qualibet parte corporis, quantum ad eſſentiam, non tamen quantum ad potentias, quæ ſunt radices actuum peccati. Et ideo oportet quod in determinatis partibus fiat, in quibus illæ potentie habent eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper apponitur medicina ubi eſt morbus; ſed congruentius, ubi eſt radix morbi.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus ſic per modum ablutionis; ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte, niſi cui apponitur: & ideo baptiſmus toti corpori adhibetur. Secus autem eſt de extrema unctio, ratione jam dicta (in corp. & ad 2. & 2.)

## ARTICULUS VI. 131

*Utrum convenienter determinentur partes inungi.*

**A**D ſextum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur iſte partes, ut ſcilicet inferius inungatur in oculis,

*S. Th. Op. Tom. VI.*

*ill(a) Al. deſt. in. (b) Al. deſt. hoc ſacramento. (c) Al. unctio. (d) Al. factio.*

in naribus, auribus, labiſ, manibus, & pedibus. Quia ſapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quæ conſpiciuntur hominibus*, ut dicitur Matth. xv. 19. Ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. Præterea. Puritas mentis non minus eſt neceſſaria exſtantibus quam intrantibus. Sed intrantes unguuntur chriſtinate in vertice à ſacerdote, ad ſignificandum mentis puritatem. Ergo & exſtantes hoc ſacramento ungi debeat in vertice.

3. Præterea. Ibi debet adhiberi remedium, ubi eſt major vis morbi. Sed ſpiritalis morbus præcipue viget in viris in renibus, & in mulieribus in umbilico, ut dicitur Job xl. 11. *Fortitudo ejus in lumbis ejus, & ſuſtinetur illius in umbilico ventris ejus*, ſecundum expoſitionem Gregorii (Lib. XXXII. Moral. cap. xl.) Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Præterea. Sicut per pedes peccatur, ita & per alia membra corporis. Ergo ſicut inunguntur pedes, ita & alia corporis membra inungi debent.

Reſpondeo dicendum, quod principia peccandi in nobis ſunt eadem quæ & principia agendi: quia peccatum conſiſtit in actu. Principia autem agendi in nobis ſunt tria: primum eſt dirigens, ſcilicet vis cognoviſiva; ſecundum eſt imperans, ſcilicet vis appetitiva; tertium eſt exequens, ſcilicet vis motiva. Omnis autem noſtra cognitio à ſenſu ortum habet. Et quia ubi eſt in nobis prima origo peccati, ibi debet (c) medicina adhiberi; ideo inunguntur loca quinq; ſenſuum; ſcilicet oculi propter viſum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter guſtum, manus propter tactum, qui in palpis digitorum præcipue viget, & propter appetitivam inunguntur aliquibus renes; pedes autem inunguntur propter motivam, qui ſunt principia ejus inſtrumentum. Et quia primum principium operationis humanæ eſt cognoviſiva, ideo illa unctio ab omnibus obſervatur quæ fit ad quinque ſenſus, quaſi de neceſſitate ſacramenti; ſed quidam non ſervant alias; quidam vero illam ſervant que ſe ad pedes, & non que ad renes: quia appetitiva, & motiva ſunt ſecundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio à corde non exiit, niſi per aliquam imaginationem, quæ eſt motus à ſenſu (d) factus, ut dicitur in II. de Anima (text. 1604) Et ideo cor non eſt prima radix cogitationis, ſed organa ſenſuum; niſi quatenus cor eſt principium totius corporis. Sed hoc principium eſt radix remota.

Ad ſecundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem mentis; ſed exſtantes

*N 2*



tes debent eam purgare. Et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod secundum quorundam consuetudinem fit in renibus, propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est (in corp.).

Ad quartum dicendum, quod organa corporis, quibus adus peccati exercentur, sunt pedes, manus, & lingua, quibus etiam exhibetur unctio, & membra genitalia, quibus, propter immunditiam illarum partium, & honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

## ARTICULUS VII. 132

*Utrum mutilati debeant inungi in illis dicitis partibus.*

**A**D septimum sic proceditur. (a) Videtur quod mutilati non sunt inungendi in illis dicitis partibus. Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita & determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri unctio.

1. Præterea. Ille qui est cæcus à nativitate, non desinit per visum. Sed in unctioe que fit in oculis, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis unctio cæco nato non debet fieri: & sic de aliis.

Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquid aliud sacramentum. Ergo nec illud impedire debet. Sed de necessitate illius sacramenti est quilibet unctio. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

Respondetur dicendum, quod mutilati etiam inungi debent, quanto propinquius fieri potest ad partes illas in quibus unctio fieri debet: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ, quæ illis membris debentur, saltem in radice; & interior peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Ex per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO XXXIII.

*De iteratione huius sacramenti.*

*in duos articulos divisa.*

**D**einde considerandum est de iteratione huius sacramenti.

Circa quod queruntur duo.

(a) Ita possum. Exemplum anno 1486. Venentis usum; quod mutilati non sunt unguendi illis unctioibus que partibus illis competunt.

Primo, utrum hoc sacramentum debeas iterari.

Secundo, utrum in eadem infirmitate debeas iterari.

## ARTICULUS I. 133

*Utrum hoc sacramentum debeas iterari.*

*S. Thom. ubi sup. art. 4. quæst. 1. & 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeas iterari. Quia dignior est unctio que fit homini, quam que fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, que adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea. Post extremum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra. Hoc sacramentum est quedam spiritualis curatio per modum corporalis curatio exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo & hoc sacramentum iterari potest.

Respondetur dicendum, quod nullum sacramentale, nec sacramentum, quod habeat effectum perpetuum, debet iterari: quia ostenderetur, sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; & sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus perditur iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis, & mentis, que est effectus hujusmodi sacramenti, potest amitti, postquam fuerit per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

Ad primum ergo dicendum, quod unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, que est perpetua in lapide, quamdiu altare manet: & ideo non potest iterari. Sed hæc unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur per eam character. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum estimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum. Et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari nisi illis quorum mors est propinqua secundum estimationem hominum.

AR-

## ARTICULUS II. 134

*Utrum in eadem infirmitate debeas iterari.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod in eadem infirmitate non debeas iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quedam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea. Secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio, quod est absurdum.

Sed contra est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem: & sic reliquæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterari.

Respondetur dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam estimationem videntur morti appropinquare. Quædam autem infirmitates non sunt diuturnæ: unde si in eis datur hoc sacramentum tunc quando homo ad statum illum pervenit quod fit in periculo mortis, non recedit à statu illo nisi infirmitate curata: & ita non debet iterum inungi. Sed si recidivum patitur, erit alia infirmitas; & poterit fieri alia unctio. Quædam vero sunt ægitudines diuturnæ, ut hæctica, hydroptis, & hujusmodi: & in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: & si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, & iterum ad similem statum per illam ægitudinem reducat, iterum potest inungi: quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO XXXIV.

*De sacramento ordinis quoad ejus essentiam, & ejus partes.*

*in quinque articulos divisa.*

**P**ost hæc considerandum est de sacramento ordinis. Et primo de ordine in communi. Secundo de distinctione ordinum. Tertio de conferentibus ordinem. Quarto de impediementis ordinandorum. Quinto de his que sunt ordinibus annexa.

De ipso autem ordine in communi tria videnda sunt. Primo de ejus entitate, & quidditate, & partibus ejus. Secundo de ejus effectu. Tertio de suscipientibus ipsum.

Circa primum queruntur quinque.

Primo, utrum ordo in Ecclesia esse debeat.

Secundo, utrum convenienter definitur.

Tertio, utrum sit sacramentum.

Quarto, utrum ejus forma convenienter exprimat.

Quinto, utrum hoc sacramentum habeat materiam.

## ARTICULUS I. 135

*Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.*

*S. Thom. II. dist. xxv. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem, & prelationem. Sed subiectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Præterea. Ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferioriorem reputare: Phil. 1. 3. Superiores invicem arbitantes. Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Præterea. Ordo invenitur in Angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus, & gratiis. Sed omnes homines sunt in natura unum: gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

Sed contra. Ad Rom. xii. 1. Que sunt à Deo, ordinata sunt. Sed Ecclesia à Deo est, quia ipse eam edificavit sanguine tuo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Præterea. Status Ecclesie est medius inter statum naturæ, & glorie. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam alii superiora sunt; & similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

Respondetur dicendum, quod Deus sui opera in sui similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, & per ea cognosci posset. Et ideo ut in suis operibus representaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis insuit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut nihil nisi per media reduceretur, & perfecteretur, & media per prima, ut Dionysius dicit (cap. v. eccl. Hierarch. inter princ. & med.). Et ideo ut ista pulchritudo Ecclesie non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam alii sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut & in corpore naturali quædam membra aliis insunt.

Ad primum ergo dicendum, quod subiectio servitutis repugnat libertati: quæ servi-



tes debent eam purgare. Et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod secundum quorundam consuetudinem fit in renibus, propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est (in corp.).

Ad quartum dicendum, quod organa corporis, quibus adus peccati exercentur, sunt pedes, manus, & lingua, quibus etiam exhibetur unctio, & membra genitalia, quibus, propter immunditiam illarum partium, & honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

## ARTICULUS VII. 132

*Utrum mutilati debeant inungi in illis dicitis partibus.*

**A**D septimum sic proceditur. (a) Videtur quod mutilati non sunt inungendi in illis dicitis partibus. Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita & determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri unctio.

1. Præterea. Ille qui est cæcus à nativitate, non desinit per visum. Sed in unctioe que fit in oculis, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis unctio cæco nato non debet fieri: & sic de aliis.

Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquid aliud sacramentum. Ergo nec illud impedire debet. Sed de necessitate illius sacramenti est quilibet unctio. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

Respondetur dicendum, quod mutilati etiam inungi debent, quanto propinquius fieri potest ad partes illas in quibus unctio fieri debet: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ, quæ illis membris debentur, saltem in radice; & interior peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO XXXIII.

*De iteratione huius sacramenti.*

*in duos articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de iteratione huius sacramenti.

Circa quod queruntur duo.

(a) Ita possum. Exemplum anno 1486. Venentis usum; quod mutilati non sunt unguendi illis unctioibus que partibus illis competunt.

Primo, utrum hoc sacramentum debeas iterari.

Secundo, utrum in eadem infirmitate debeas iterari.

## ARTICULUS I. 133

*Utrum hoc sacramentum debeas iterari.*

*S. Thom. ubi sup. art. 4. quæst. 1. & 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeas iterari. Quia dignior est unctio que fit homini, quam que fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, que adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea. Post extremum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra. Hoc sacramentum est quedam spiritualis curatio per modum corporalis curatiois exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo & hoc sacramentum iterari potest.

Respondetur dicendum, quod nullum sacramentale, nec sacramentum, quod habeat effectum perpetuum, debet iterari: quia ostenderetur, sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; & sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus perditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis, & mentis, quæ est effectus hujusmodi sacramenti, potest amitti, postquam fuerit per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

Ad primum ergo dicendum, quod unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quæ est perpetua in lapide, quamdiu altare manet: & ideo non potest iterari. Sed hæc unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur per eam character. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum estimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum. Et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari nisi illis quorum mors est propinqua secundum estimationem hominum.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## ARTICULUS II. 134

*Utrum in eadem infirmitate debeas iterari.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod in eadem infirmitate non debeas iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quedam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea. Secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio, quod est absurdum.

Sed contra est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem: & sic reliquæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterari.

Respondetur dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam estimationem videntur morti appropinquare. Quædam autem infirmitates non sunt diuturnæ: unde si in eis datur hoc sacramentum tunc quando homo ad statum illum pervenit quod fit in periculo mortis, non recedit à statu illo nisi infirmitate curata: & ita non debet iterum inungi. Sed si recidivum patitur, erit alia infirmitas; & poterit fieri alia unctio. Quædam vero sunt ægitudines diuturnæ, ut hæctica, hydroptis, & hujusmodi: & in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: & si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, & iterum ad similem statum per illam ægitudinem reducat, iterum potest inungi: quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO XXXIV.

*De sacramento ordinis quoad ejus essentiam, & ejus partes.*

*in quinque articulos divisa.*

**P**ost hæc considerandum est de sacramento ordinis. Et primo de ordine in communi. Secundo de distinctione ordinum. Tertio de conferentibus ordinem. Quarto de impediementis ordinandorum. Quinto de his que sunt ordinibus annexa.

De ipso autem ordine in communi tria videnda sunt. Primo de ejus entitate, & dignitate, & partibus ejus. Secundo de ejus effectu. Tertio de suscipientibus ipsum.

Circa primum queruntur quinque.

Primo, utrum ordo in Ecclesia esse debeat.

Secundo, utrum convenienter definitur.

Tertio, utrum sit sacramentum.

Quarto, utrum ejus forma convenienter exprimat.

Quinto, utrum hoc sacramentum habeat materiam.

## ARTICULUS I. 135

*Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.*

*S. Thom. II. dist. xxv. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem, & prelationem. Sed subiectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Præterea. Ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferioriorem reputare: Phil. 1. 3. Superiores invicem arbitantes. Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Præterea. Ordo invenitur in Angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus, & gratiis. Sed omnes homines sunt in natura unum; gratiarum etiam dogæ quæ eminentius habet, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

Sed contra. Ad Rom. xii. 1. Que sunt à Deo, ordinata sunt. Sed Ecclesia à Deo est, quia ipse eam edificavit sanguine tuo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Præterea. Status Ecclesiæ est medius inter statum naturæ, & gloriæ. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam alii superiora sunt; & similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

Respondetur dicendum, quod Deus sui opera in sui similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, & per ea cognosci posset. Et ideo ut in suis operibus representaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis insuit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut nihil per media reduceretur, & perfecteretur, & media per prima, ut Dionysius dicit (cap. v. eccl. Hierarch. inter princ. & med.). Et ideo ut ista pulchritudo Ecclesiæ non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam alii sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut & in corpore naturali quædam membra aliis insunt.

Ad primum ergo dicendum, quod subiectio servitutis repugnat libertati: quæ servi-



ius est (a) cum aliquis dominatur aliis, ad sui utilitatem subjectis utens. Talis autem subiecto non requiritur in ordine, per quem qui præsumt, salutem subditorum querere debent, non propriam utilitatem.

Ad secundum dicendum, quod quilibet debet se reputare inferiori merito, sed non officio. Ordines autem officia quædam sunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur secundum distinctionem naturæ, nisi per accidens, in quantum ad distinctionem naturæ sequitur in eis distinctio gratiæ. Attenditur autem (b) in eis per se secundum distinctionem in gratia: quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, & communicationem in statu gloriæ, quæ est secundum mensuram gratiæ, quasi gratiæ finis, & effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiæ militantis respiciunt participationem sacramentorum, & communicationem, quæ sunt causa gratiæ, & quodammodo gratiam præcedunt: & sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta: & propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiæ gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

## ARTICULUS II. 136

Utrum convenienter ordo definiatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordo à Magistro IV. Sent. dist. xxv. definiatur, ubi dicitur: *Ordo est signaculum quoddam Ecclesiæ, quo spiritualis potestas traditur ordinato.* Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in sequenti (c) definitione, est pars ordinis: quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res, & sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Præterea. Sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponitur character. Ergo nec in definitione ordinis ponitur.

3. Præterea. In baptismo etiam quædam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta: & iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum. Ergo hæc definitio convenit baptismo: & sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Præterea. Ordo relatio quædam est, quæ in utroque extremorum salvatur. Extre-

(a) Ita communiter. Exemplum supra citatum; utens. (b) Desi in eis. (c) Alii distinctionem dicitur.

ma autem relationis ordinis sunt superior, & inferior. Ergo inferiores habent ordinem, sicut & superiores. Sed in eis non est aliqua potestas præminentie, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem (loc. sup. cit.) ubi ponitur promotio potestatis. Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

Respondeo dicendum, quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum. Et ideo duo ponit, scilicet signum exterius, ubi signaculum quoddam, id est signum quoddam, & effectum interiore, ubi quo spiritualis potestas, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro characterè interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis, & causæ: & sic etiam sumitur character in illa definitione. Si tamen pro interiori characterè sumeretur, non esset inconveniens: quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti: quod est etiam sacramentum tantum, transit; (d) & sacramentum, & res manere dicitur. Unde relinquuntur quod ipse character interior sit essentialiter, & principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cuius characterem impedit; non tamen hic est principalis effectus eius, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente. Sed ordo potestatem principaliter importat. Et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quædam potentia spiritualis ad recipiendum, & ita quodammodo passiva. Potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua præminentia. Et ideo hæc definitio baptismi non competit.

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem: & sic est tam in inferiori, quam in superiori, ut objecto tangit; & sic non accipitur hic. Quandoque autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit: & quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

AR. cum aliquis dominatur ad sui utilitatem subiectis (d) Ita dicitur. Pars, & sacramentum manere dicitur.

## ARTICULUS III. 137

Utrum ordo sit sacramentum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de S. Victore (Lib. I. de sacram. par. ix. cap. 11. a princ.) est materiale elementum. Sed ordo non nominat aliquid huiusmodi, sed magis relationem, vel potestatem: quia ordo est pars potestatis, secundum Isidorum. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea. Sacramenta non sunt de Ecclesiæ triumphante. Sed ibi ordo est, ut patet in Angelis. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea. Sicut prælatio spiritualis, quæ est ordo, datur cum quadam consecratione; ita & prælatio secularis: quia & Reges inunguntur, ut didum est (quæst. xix. art. 3. arg. 2.) Sed regia potestas non est sacramentum. Ergo nec ordo, de quo hic loquimur.

Sed contra est quod ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiæ sacramenta.

Præterea. Propter quod nunquamque tale, & illud magis. Sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo homo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

Respondeo dicendum, quod sacramentum, ut ex dictis patet (q. xxix. art. 1. & IV. dist. 1. q. 1. art. 1. & III. P. quæst. lx.) nihil est aliud quam quædam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cum in susceptione ordinis quædam consecratio homini exhibetur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum; tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

Ad secundum dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quæ sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in Angelis per aliqua visibilia signa, sicut in hominibus contingit. Et ideo potestas spiritualis, quæ est ordo, non abhibetur Angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus. Et ideo in hominibus ordo est sacramentum, sed non in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quæ hominibus adhibetur, vel consecratio, est sacramentum: quia & Monachi, & Abbates benedicuntur; tamen illæ benedictiones non sunt sacramenta: & similiter nec

(a) Sequentia usque ad verbum exhibetur primis supplevit Nicolajus: in inf. & cultis exemplis post ultimum verbum prima solutionis sequatur uno contextu solutio secunda, sic: non autem in hoc sacramento, quamvis enim in Episcopo &c.

regalis inunctio: quia per huiusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictiones ordinis. Et ideo non est simile.

## ARTICULUS IV. 138

Utrum forma huius sacramenti convenienter exprimat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod forma huius sacramenti inconvenienter in littera (IV. dist. xxiv.) exprimat. Quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quæ in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma huius sacramenti debet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis, sicut in aliis sacramentis.

2. Præterea. Imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet populo cum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum. Ergo non debet uti imperativo modo, ut diceret, *Agite*, vel *accipite*, hoc, aut illud, vel aliquid aliud huiusmodi.

3. Præterea. In forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quæ sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptus non est de essentia huius sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non debet de eo fieri mentio in forma huius sacramenti.

4. Præterea. Omnia sacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in forme aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma huius sacramenti debet de ea fieri mentio; sicut fit cum dicitur: *Habituus partem, si fideliter &c.*

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem à potestate traducitur, sicut simile ex simili: & iterum potestas per usum innovescit, quia potentia notificatur per actus. Et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; & exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum. Et ideo in hoc sacramento est quasi quædam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento.

(a) Ad secundum dicendum, quod prop-



ter causam specialem hoc sacramentum præ ceteris per modum quemdam imperativum exhibetur. Quamvis enim in Episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quæ confertur per ipsum, in quantum hæc potestas à sua potestate derivatur.

Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere cause efficiens; & sic non habet quod in definitione ordinis ponatur: sed est quodammodo causa in genere cause finalis; & ideo secundum hanc rationem potest potest in definitione ordinis. (3)

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in hoc, & aliis sacramentis. Nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi; & ideo convenienter fit mentio remunerationalis acquirende, si fideliter administratur: sed in aliis non confertur simile officium, vel similia potestatis ad agendum; & ideo in illis nulla remunerationalis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passiva quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quod gratiam conferunt, ordinem ad salutem; proprie tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

## ARTICULUS V. 139

*Utrum hoc sacramentum habeat materiam.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non habeat materiam. Quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus, quæ hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, & hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea. In isto sacramento confertur plentitudo gratiæ septiformis, ut in littera dicitur (IV. dist. xxiv.) sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præcipue sanctificatio. Cum ergo ea quæ in hoc sacramento videtur esse materialia, non sunt præsanctificata, videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

3. Præterea. In quolibet sacramento habente materiam requiritur contactus materie ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut à quibusdam dicitur, contactus ditorum materia-

lium ad eum qui suscipit sacramentum non est de necessitate sacramenti, sed solum potestio. Ergo predictæ res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod omne sacramentum consistit in rebus, & in verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo & res quæ in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Præterea. Plus requiritur ad dispensandum sacramenta quam ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo & ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Respondeo dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita, significat virtutem in sacramentis agentem ab extrinseco omnino advenire. Unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in penitentia, sed omnino ex intrinseco adveniat; competit ei materiam habere; tamen diversimode ab aliis sacramentis quæ materiam habent: quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantum à Deo, non à ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta à perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quæ virtutem divinam & significat, & continet, ex sanctificatione per ministrum adhibita; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandam potestatem, quæ traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam; quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari, propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum, ex dictis (in corp. arti.) appareret causa ejus. Quia enim potestas ordinis accipitur à ministro, sed non à materia; ideo potestio materie magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba forme videntur ostendere, quod tactus materie sit de essentia sacramenti: quia dicitur, *Accipe hoc, vel illud.*

## QUES.

(3) *Hincipue nisi, & dist. libri. Dicitur in omnibus solutio ad quartam quam habemus ex Nicetajis liget Sylvius aliter antea suppleverit. Vide IV. Sentent. dist. xxiv. quest. 1. art. 1. quest. 4.*

## QUESTIO XXXV.

*De effectu hujus sacramenti,*

*in quinque articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod queruntur quinque.

Primo, utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

Secundo, utrum imprimatur character quantum ad omnes ordines.

Tertio, utrum character ordinis præsupponat characterem baptismalem.

Quarto, utrum præsupponat de necessitate characterem confirmationis.

Quinto, utrum character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis.

## ARTICULUS I. 140

*Utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.*

*S. Thom. ubi supra art. 2. quest. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod in sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantie. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens; sed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Præterea. Ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesie non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur I. Corinth. xii. 4. *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea. Nulla causa præsupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines, præsupponitur gratia, per quam fit idoneus ad susceptionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra. Sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem dona Spiritus Sancti, ut in littera dicitur (IV. dist. xxiv.) Ergo dona Spiritus Sancti, quæ non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea. Ordo est sacramentum novæ legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur, *ut causa gratiæ efficiat.* Ergo causat gratiam in suscipiente.

Respondeo dicendum, quod *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. xxxii. 1. 4. Et ideo *S. Th. Op. Tom. VI.*

cuicumque datur potentia aliqua divinitus, datur etiam ea per quæ executio illius potentie possit congrue fieri. Et hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra, quibus potentia animæ possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materie. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc, quod homo digne sacramenta recipiat; ita etiam ad hoc, quod homo digne sacramenta dispense. Et ideo, sicut in baptismo, per quem fit homo susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens; ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius peccati, sed totius Ecclesie. Unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita, quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem, præficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dona gratiæ gratum facientis communia sint omnibus membris Ecclesie; tamen illorum donorum, secundum quæ attenditur distinctio in membris Ecclesie, idoneus susceptor aliquis esse non potest, nisi caritas adit: quæ quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualisumque, sed requiritur bonitas excellens; ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita & superiores sint merito sanctitatis. Et ideo præcipitur gratia quæ sufficit ad hoc, quod digne connumerentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad majora reddantur idonei.

## ARTICULUS II. 141

*Utrum in sacramento ordinis imprimatur character quantum ad omnes ordines.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character est quedam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet obsequium, vel acolythi. Ergo in his non imprimatur character.

2. Præterea. Omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in tali statu, à quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicum. Ergo non imprimatur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea. Per characterem homo adscribitur ad aliquod sacrum dandum, vel suscipiendum.



dum. Sed ad susceptionem sacramentorum homo sufficienter ordinatur per characterem baptismalem: dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra. Omne sacramentum in quo non imprimitur character, est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea. Character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimitur characterem.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur. Sed hoc non est verum: quia actum diaconi nullus potest exercere licite, nisi diaconus; & ita patet, quod habet aliquam spirituales potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent.

Et propter hoc alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterum nihil est: quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinata ad sacramentorum dispensationem.

Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur: cuius etiam signum est, quod perpetuo manent, & nunquam iterantur. Et hæc est tertia opinio, quæ communior est.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, (a) vel ordinatur ad sacramentorum dispensationem; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem; & sic de aliis: & ideo in omnibus requiritur spiritualis potestas.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque homo ad laicorum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc, quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

### ARTICULUS III. 142

*Utrum character ordinis præsupponat characterem baptismalem.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod character ordinis non præsupponat characterem baptismalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum, per characterem baptismalem suscepti-

(a) *Nicolasus* vel ordinatum ad sacramentum, &c. *Exemplum Ven. ann. 1486.* vel sacramentorum dispensationem.

us eorumdem. Sed potestas activa non præsupponit de necessitate passivam: quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præsupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Præterea. Potest contingere, quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum existimat probabiliter. Si ergo talis ad ordinem accedat, non consequetur characterem ordinis, si character ordinis præsupponit characterem baptismalem & sic ea quæ fuerit vel in consecratione, vel in absolutione, nihil erunt; & in hoc Ecclesia decipietur: quod est inconveniens.

Sed contra. Baptismus est janua sacramentorum. Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, præsupponit baptismum.

Respondeo dicendum, quod nihil potest aliquis recipere cuius receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum. Unde qui characterem baptismalem non habet nullum aliud sacramentum recipere potest. Et sic character ordinis baptismalem characterem præsupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam à se, potentia activa non præsupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab alio, præexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quæ recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum, quod talis, si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos; nec conficere potest, nec absolvere in foro penitentiali. Unde secundum canones debet baptizari, & iterato ordinari, sicut dicitur Extra, de presbytero non baptizato (cap. *si quis*, & cap. *veniens*). Et si etiam in Episcopum promoveatur, illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest, quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum, summus Sacerdos supplet defectum; & quod non permitteret hoc ita latere, quod Ecclesia posset periculum imminere.

### ARTICULUS IV. 143

*Utrum character ordinis præsupponat de necessitate characteris confirmationis.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod ordo præsupponat de necessitate characterem confirmationis. Quia in his quæ sunt ordinata ad invicem, sicut medium præsupponit primum, ita ultimum præsupponit medium. Sed character confirmationis præsupponit baptismalem, quasi primum. Ergo character ordinis præsupponit characterem confirmationis quasi medium.

2. Præ-

1. Præterea. Qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

Sed contra. Apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joann. xx. 22. ubi dictum est eis: *Accipite Spiritum Sanctum*. Sed confirmari sunt post ascensionem per adventum Spiritus Sancti. Ergo ordo non præsupponit confirmationem.

Respondeo dicendum, quod ad susceptionem ordinis præexigitur aliquid de necessitate sacramenti, & aliquid quasi de congruitate. De necessitate enim sacramenti exigitur, quod ille qui accedit ad ordinem sit ordinis susceptivus; quod competit ei per baptismum: & ideo character baptismalis præsupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis: & unum de istis est ut sit confirmatus. Et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis, præsupponit, & non de necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo huius modii ad ultimum, & primi ad medium: quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per characterem confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

### ARTICULUS V. 144

*Utrum character unius ordinis de necessitate præsupponat characterem alterius ordinis.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis. Quia major est convenientia ordinis ad ordinem, quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis præsupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis, præsupponit characterem alterius.

2. Præterea. Ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi prius descendit ad priorem. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis, nisi prius acceperit ordinem præcedentem.

Sed contra. Si omittatur aliquid in sacramento, quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed, si

8. Thom. Op. Tom. VI.

aliquis accipiat sequentem ordinem, prætermisso primo, non reordinatur; sed confertur ipsi, quod debeat, secundum statuta canonum (cap. *Tua littera*, de Clerico per salt. prom.) Ergo præcedens ordo non est de necessitate sequentis.

Respondeo dicendum, quod non est de necessitate superiorum ordinem, quod aliquis minores ordines prius habeat: quia potestates sunt distinctæ; & una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto. Et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non susceperant; & tamen poterant omnia quæ inferioribus ordinibus possunt quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, & datus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesie determinatum est, quod ad majores ordines se non ingerat, qui prius minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est, quod qui ordinantur per saltum, secundum canones (loc. cit.) non reordinantur; sed id quod omnium fuerat de præcedentibus ordinibus, ei confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei, quam ordo cum baptismis; sed secundum proportionem potentie ad actum magis convenit baptismus cum ordine, quam ordo cum ordine: quia per baptismum acquiritur homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem, & Angelum: non oportet autem, quod ille qui sit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam sunt gradus inter caput, & omnia membra corporis; nec oportet quod illud, quod est caput, prius fuerit pes. Et similiter est in proposito.

### QUÆSTIO XXXVI.

*De qualitate suscipientium hoc sacramentum, in quinque articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum.

Circa quod quaruntur quinque.

Primo, utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vite.

Secundo, utrum requiratur scientia rotius sacre Scripturæ.

Tertio, utrum ex ipso merito vite aliquis ordinis gradus consequatur.



Quarto, utrum promovens indignos ad ordines peccet.  
Quinto, utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

ARTICULUS I. 145

Utrum in suscipiendis ordinibus requiratur bonitas vite.

S. Thom. ubi sup. art. 3. quæst. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in suscipiendis ordinibus non requiratur bonitas vite. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari à bonis, & malis. Ergo non requiritur bona vita.

Præterea. Non est majus ministerium, quod Deo in sacramentis exhibetur, quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed à ministerio ipsius corporalis non repellit Dominus mulierem peccatricem, & infamem, ut patet Luca vii. Ergo nec à ministerio ejus sacramentis tales sunt amovendi.

Præterea. Per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari, quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra. Levit. xxi. 17. Homo de semine Aton, qui habuerit maculam, non offeret panis Dei sui, nec accedet ad ministerium ejus. Sed per maculam, ut dicit Glossa (interl. & ord. Helych.) censuratum intelligitur. Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis admitti.

Præterea. Hieronymus dicit (sup. illud Tit. ii. Nemo ex contentis,) quod non solum Episcopi, presbyteri, & diaconi debent magnanimitate providere, ut cunctum populum, cui præsentent, sermone, & conversatione præsentent; verum etiam inferiores gradus, & omnes omnino, qui domui Dei servant: quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos. Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vite.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in 11. cap. Eccl. Hierarch. (sub fin.) ut subditorum, & clariorum essentia respicitur influxu solarij splendorum, tamen in eis supereminet ad similitudinem Solis ad alia corpora inveniunt, sic in divinis omni non est audendum aliquid ducem fieri, nisi secundum omnem habitum suum factus sit. Deiformissimus, & Deo simillimus. Unde cum in quolibet ordine aliquis constituitur

(a) De ea quæ in vobis est spe tantum habet Vulgata: hanc vero sententiam ex Beata adoptavit, Dr. Thom.

dux illis in rebus divinis, quasi presumptuos mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit. Et ideo sanctitas vite requiritur ad ordinem de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde, si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut vera sacramenta sunt quæ peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit, & sicut indigne dispensat, ita indigne recipit.

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequij, quod etiam licite peccatores facere possunt. Secus autem est de ministerio spiritali, ad quod applicatur ordinari: quia per ipsum efficiuntur medi inter Deum, & plebem ideo debent bona conscientia inter quod Deum, & bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ medicinæ sunt quæ exigunt robur nature; alia cum periculo mortis assumuntur: & alia sunt quæ debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati, & talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus, & penitentia: alia vero, quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

ARTICULUS II. 146

Utrum requiratur scientia totius sacre Scripturæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod requiratur scientia totius sacre Scripturæ. Quia ille debet habere legis scientiam, à cuius ore lex requiritur. Sed laici legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. ii. Ergo ipse debet legis totius habere scientiam.

Præterea. I. Petr. 111. 15. Parati sumus per ad satisfactorem omni potentij vobis rationem de ea quæ in vobis est, (a) fide, & spe. Sed redere de his rationem quæ sunt fidei, & spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

Præterea. Nullus congrue legit quod non intelligit: quia legere, & non intelligere negligere est, ut dicit Cato (in Rudiment.) Sed ad lectorem, qui est quasi infimus ordo, pertinet vetus Testamentum legere, ut in littera dicitur (IV. dist. xxiv.) Ergo ad eum pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum, & multo fortius ad alios superiores ordines.

Sed. (a) De ea quæ in vobis est spe tantum habet Vulgata: hanc vero sententiam ex Beata adoptavit, Dr. Thom.

Sed contra est, quod multi promoventur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

Præterea. In vitis Patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimi vite. Ergo non requiritur prædicta scientia in ordinandis.

Respondet dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet, quod ad illud directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia, quod sufficiat ad hoc quod dirigatur in actu ordinis illius. Et ideo talis scientia requiritur in eo, qui debet ad ordines promoveri, & non ut universatim in tota sacra Scriptura sit instructus, sed plus, vel minus, secundum quod ad plura, vel pauciora se ejus officium extendit; scilicet ut illi qui aliis præponuntur, curam animarum suscipientes, sciunt ea quæ ad doctrinam fidei, & morum pertinent; & alii sciunt ea quæ ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus, unum principalem supra corpus Christi verum, & alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet à primo; sed non convertitur. Et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur quibus committitur primus actus tantum; sicut religiosi quibus cura animarum non committitur; & à talium ore lex non requiritur, sed solum quod sacramenta conficiant: & ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant, quod ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui est supra corpus Christi mysticum; & à talium ore populus legem requirit: unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciunt omnes difficiles quæstiones legis (quæ in his debet ad superiores recursum haberi) sed ut sciunt ea quæ populus debet credere, & observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet Episcopos, pertinet ut etiam ea quæ difficultatem in lege facere possunt, sciunt; & tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, & spe non est intelligenda talis, quæ sufficiat ad probandum quæ fidei, vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciunt in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacre Scripturæ populo; quia hoc est superiorum ordinum; sed solum pronuntiare. Et ideo ab eo non exi-

gitur, quod tantum habeat de scientia qua sacramentum intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat. Et, quia talis scientia de facili addiscitur, & à multis; ideo probabiliter estimari potest, quod ordinatus talem scientiam acquirat, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

ARTICULUS III. 147

Utrum ex merito vite aliquis gradus ordinis consequatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex ipso merito vite aliquis gradus ordinis consequatur. Quia, sicut dicit Chrysostomus (alius Auctor hom. xi. i. i. in op. imperf. parum à princ.) non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos. Sed ex merito vite aliquis efficitur sanctus. Ergo, & sacerdos; & multo fortius alios ordines habens.

Præterea. In rebus naturalibus ex hoc ipso aliqua in gradu superiori collocantur, quod Deo appropinquant, & magis de ejus bonitatibus participant, ut dicit Dionysius iv. cap. eccles. Hier. (parum à med.) Sed ex merito sanctitatis, & scientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, & plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed contra. Sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

Respondet dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui. Et ideo, sicut in Christo, à quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratia plenitudo; ita in ministris Ecclesiæ, quorum non est dare gratiam, sed gratiæ sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc, quod habent gratiam, sed ex hoc quod participant aliquid gratiæ sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad rationem interpretationis, secundum quod sacerdos idem est, quod sacra dani: sic enim quilibet justus, in quantum sacramenta alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundum nominis significationem: est enim hoc nomen sacerdos institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia, secundum quod in ea agere possunt ex forma sua: & ideo ex hoc ipso, quod formam nobilitatem habent, in altiori gradu constituantur. Sed ministri Ecclesiæ non pro-



proponuntur aliis, ut eis ex propria sanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc solum Dei est) sed sicut ministri, & quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit à capite in membra. Et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

## ARTICULUS IV. 148

*Utrum promovens indignos ad ordines peccet.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia Episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non potest eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requiret, qualis à Sanctis desideratur. Ergo, si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sic excusabilis.

1. Præterea. Ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spirituum, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam, vel sanctitatem virtus, possunt esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam secularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales sine peccato possent promoveri.

3. Præterea. Quilibet tenetur peccatum vitare, quantum potest. Si ergo Episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum, an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus, & scientia eorum: quod non videtur alicubi observari.

Sed contra. Pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malicia eorum: unde *cadens retro sumus mortuus est*, ut dicitur I. Reg. xv. Ergo non sine peccato evadit (a) qui indignos promovet.

Præterea. Spiritualia temporalibus sunt præponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesie temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius, qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet: quia *crisus extra despicitur*, ut dicit Gregorius (hom. xxi. in Evang. à princ.) *resbat ut ejus prædicatio contemnatur*, & eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

Respondendo dicendum, quod à Domino (Lucæ xxi.) dicitur fidelis servus, qui constitutus est *supra familiam suam, ut det illi*

(a) Al. si indignos.

*lis criticis mensuram*. Et ideo infidelitatis reus est qui alicui supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignos promovet. Et ideo crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis, & præcipue cum hoc in detrimentum Ecclesie vergat, & honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Effer enim infidelis terreno domino qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, & indigni repellentur.

Et si non possent tot ministri inveniri, quomodo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit Beatus Clemens (epist. 11. ad Jacobum Fratrem Dom. ante med.)

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt querenda nisi propter spiritualia. Unde omne commodum temporale debet negligi, & omne lucrum sperni, propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur, quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis, vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum. Et hoc est, quod Apostolus dicit I. Timoth. v. 22. *Manus cito nemini imposueris*.

## ARTICULUS V. 149

*Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. Quia peccat, si non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare quod est inconveniens.

2. Præterea. Dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Præterea. Quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinum accipit, vel ab eo exigit: quod videtur absurdum.

4. Præterea. Si utendo ordine suo peccat: ergo quilibet actus ordinis, quem facit, est pec-

peccatum mortale: & ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat: quod valde durum videtur.

Sed contra est quod Dionysius in epist. ad Demophilum (quæ est viii. à med.) dicit: *Talis, scilicet qui non est illuminatus, audax videtur, sacerdotibus manus apponens; & non timet, neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, & putans Deum ignorare, quæ ipse in seipso cognovit; & decipere affirmat falso nomine patrem ab ipso appellatum: & audet ipsius muneri immundas infamias (non enim dicam orationis) super divina signa Christiformiter enuntiare*. Ergo sacerdos est quasi blasphemus, & deceptor, qui indigne suum ordinem exequitur; & sic mortaliter peccat: & eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea. Sanctitas vitæ requiritur in suscipiente ordinem, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

Respondendo dicendum, quod lex præcipit (Deuter. xvi.) *ut homo iuste ex qua iusta sunt exequatur*. Et ideo quicumque hoc quod sibi competit ex ordine, facit indigne, quod iustum est, injuste exequitur, & contra præceptum legis facit; ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquid sacrum officium pertrahat, non est dubium quin indigne illud faciat. Unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus, ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligatur ad ordinis executionem.

Ad secundum dicendum, quod ius naturale est indispensabile: hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertrahat: & contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis minister Ecclesie qui est in peccato mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen præter necessitatis articulum non esset tutum, quod cum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia, quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo à divina gratia emundatur.

Ad quartum dicendum, quod quodcumque homo exhibet se in aliquo actu, ut ministrum Ecclesie, in peccato mortali existens, mortaliter peccat, & toties, quoties hujusmodi actum facit: quia, ut Dionysius dicit 1. cap. eccles. Hierar. (sub fin.) *immundis nec symbolis, id est sacramentalia signa, tangere fas*

est. Unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquid sacrum contingeret, vel exegerentur in illo casu, in quo etiam laici liceret; sicut, si baptizarent in aliquo articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terram proiecitur colligerent.

## QUESTIO XXXVII.

*De distinctione ordinum, & eorum actibus, & characteris impressione,*

*in quinque articulos divisa.*

**C**onsequenter agendum est de distinctione ordinum, & eorum actibus, & characteris impressione.

Circa quod quærentur quinque.

Primo, utrum quodcumque debeat in plures distingui.

Secundo, quot sint.

Tertio, utrum debeant distingui per sacros, & non sacros.

Quarto, utrum actus ordinum conveniant in littera assignentur.

Quinto, quando ordinum characteres imprimantur.

## ARTICULUS I. 150

*Utrum debeant plures ordines distingui.*

*S. Thom. IV. dist. xxiv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim, aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, in quantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura, que recipiant prædicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Præterea. Si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non autem in partes integrales, quia sic non reciperent prædicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti, sicut generis proximi; sicut homo, & asinus sunt plura animalia, & plura corpora animata. Ergo, & sacerdotium, & diaconatus, sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta, cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Eth. (cap. x.) *regimen in quo unus tantum principatur, est nobilissimum regimen communitatis*



proponuntur aliis, ut eis ex propria sanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc solum Dei est) sed sicut ministri, & quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit à capite in membra. Et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

## ARTICULUS IV. 148

*Utrum promovens indignos ad ordines peccet.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia Episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non potest eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requiret, qualis à Sanctis desideratur. Ergo, si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sic excusabilis.

1. Præterea. Ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spirituum, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam, vel sanctitatem vite, possunt esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam secularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales sine peccato possent promoveri.

3. Præterea. Quilibet tenetur peccatum vitare, quantum potest. Si ergo Episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum, an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus, & scientia eorum: quod non videtur alicubi observari.

Sed contra. Pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malicia eorum: unde cadens retrosum mortuus est, ut dicitur I. Reg. xv. Ergo non sine peccato evadit (a) qui indignos promovet.

Præterea. Spiritualia temporalibus sunt præponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesie temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius, qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet: quia *ejus vita despicitur*, ut dicit Gregorius (hom. xxi. in Evang. à princ.) *resque ut ejus prædicatio contemnatur*, & eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

Respondendo dicendum, quod à Domino (Lucæ xxi.) dabitur fidelis servus, qui constitutus est *supra familiam suam, ut det illi*

(a) *Al. si indignos.*

*lis criticis mensuram.* Et ideo infidelitatis reus est qui alicui supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignos promovet. Et ideo crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis, & præcipue cum hoc in detrimentum Ecclesie vergat, & honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Effer enim infidelis terreno domino qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, & indigni repellentur.

Et si non possent tot ministri inveniri, quomodo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit Beatus Clemens (epist. 11. ad Jacobum Fratrem Dom. ante med.)

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt querenda nisi propter spiritualia. Unde omne commodum temporale debet negligi, & omne lucrum sperni, propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur, quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis, vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum. Et hoc est, quod Apostolus dicit I. Timoth. v. 22. *Manus cito nemini imposueris.*

## ARTICULUS V. 149

*Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. Quia peccat, si non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare quod est inconveniens.

2. Præterea. Dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Præterea. Quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinum accipit, vel ab eo exigit: quod videtur absurdum.

4. Præterea. Si utendo ordine suo peccat: ergo quilibet actus ordinis, quem facit, est pec-

peccatum mortale: & ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat: quod valde durum videtur.

Sed contra est quod Dionysius in epist. ad Demophilum (que est viii. à med.) dicit: *Talis, scilicet qui non est illuminatus, audax videtur, sacerdotibus manus apponens; & non timet, neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, & putans Deum ignorare, que ipse in seipso cognovit; & decipere affirmat falso nomine patrem ab ipso appellatum: & audet ipsius numeris immundas infamias (non enim dicam orationis) super divina signa Christiformiter enuntiare.* Ergo sacerdos est quasi blasphemus, & deceptor, qui indigne suum ordinem exequitur; & sic mortaliter peccat: & eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea. Sanctitas vite requiritur in suscipiente ordinem, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

Respondendo dicendum, quod lex præcipit (Deuter. xvi.) *ut homo iuste ex quo iustus sunt exequatur.* Et ideo quicumque hoc quod sibi competit ex ordine, facit indigne, quod iustum est, injuste exequitur, & contra præceptum legis facit; ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquid sacrum officium pertrahat, non est dubium quin indigne illud faciat. Unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus, ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligatur ad ordinis executionem.

Ad secundum dicendum, quod ius naturale est indispensabile: hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertrahat: & contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis minister Ecclesie qui est in peccato mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen præter necessitatis articulum non esset tutum, quod cum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia, quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo à divina gratia emundatur.

Ad quartum dicendum, quod quodcumque homo exhibet se in aliquo actu, ut minister Ecclesie, in peccato mortali existens, mortaliter peccat, & toties, quoties hujusmodi actum facit: quia, ut Dionysius dicit 1. cap. eccles. Hierar. (sub fin.) *immundis nec symbolis, id est sacramentalia signa, tangere fas*

est. Unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquid sacrum contingeret, vel exegerentur in illo casu, in quo etiam laici liceret; sicut, si baptizarent in aliquo articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terram prostratum colligerent.

## QUESTIO XXXVII.

*De distinctione ordinum, & eorum actibus, & characteris impressione,*

*in quinque articulos divisa.*

**C**onsequenter agendum est de distinctione ordinum, & eorum actibus, & characteris impressione.

Circa quod quærentur quinque.

Primo, utrum quodcumque debet in plures distingui.

Secundo, quot sint.

Tertio, utrum debeant distingui per sacros, & non sacros.

Quarto, utrum actus ordinum conveniant in littera assignentur.

Quinto, quando ordinum characteres imprimantur.

## ARTICULUS I. 150

*Utrum debeant plures ordines distingui.*

*Sec. Thom. IV. dist. xxiv. quest. 11. art. 1. quest. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim, aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, in quantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura, que recipiant prædicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Præterea. Si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non autem in partes integrales, quia sic non reciperent prædicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti, sicut generis proximi; sicut homo, & asinus sunt plura animalia, & plura corpora animata. Ergo, & sacerdotium, & diaconatus, sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta, cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Eth. (cap. x.) *regimen in quo unus tantum principatur, est nobilissimum regimen communitatis*



vari quam Aristocrata, qui dicitur in doctrina officii constitutum. Sed regimen Ecclesie debet esse nobilissimum. Ergo non debet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas debet apud unum residere; & sic debet esse tantum unus ordo.

Sed contra. Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum Apostolum (Rom. xii. 1. Cor. xii. Ephes. i. & Coloss. i.) Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo & in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Præterea. Ministerium novi Testamenti est dignius quam veteris, ut patet II. Corinth. xii. Sed in veteri Testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitæ sanctificabantur. Ergo & in novo Testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed ministri eorum: & ita oportet, quod sint plures ordines.

Respondeo dicendum, quod ordinum multitudo est inducta in Ecclesia propter tria. Primo quidem propter Dei sapientiam commendandam, que in distinctione rerum ordinata maxime refolet tam in naturalibus, quam in spiritualibus: quod significatur in hoc quod Regia: *Sabbæ videtur ordinem ministrantium Salomonem, non habebat ultra spiritum.* (III. Reg. x. 4.) deficientem in admittatione sapientie illius. Secundo ad subveniendum humanæ infirmitati: quia per unum non poterant omnia que ad divina mysteria pertinebant, expleri sine magno gravamine: & ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia: & hoc patet per hoc, quod Dominus Numer. xi. dedit Moysi septuaginta senes in adiutorium. Tertio, ut via profectendi hominibus amplior detur; dum plures in diversis officis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores: quod *nihil est divinius*, ut Dionysius dicit (cap. xii. eccles. Hierarch. circ. med.)

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos: sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos. Et ideo secundum diversitatem actuum oportet, quod ordinis, sacramentum distinguatur, sicut potentia distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum, quod divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis, sed totius potestativæ: cuius hæc est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Erta est hæc: tota enim plenitudo sacramenti huius est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quedam participatio ordinis. Et hoc significatum est in hoc, quod Dominus dixit Num. xi. 17. *Moysi: Asseram de spiritu tuo, et radamque vir, ut sus-*

tineant tecum omnes populi. Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo residet penes Regem; non tamen excluduntur ministrorum potestates, que sunt participationes quedam regis potestatis. Et similiter est in ordine. In Aristocrata autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

## ARTICULUS II. 113

### Utrum sint septem ordines.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non sint septem ordines. Ordines enim Ecclesie ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres tantum sunt actus hierarchici, scilicet *purgare, illuminare, & perficere*, secundum, quod Dionysius distinguit tres ordines in v. cap. eccles. Hierarch. (inter princ. & med.) Ergo non sunt septem.

1. Præterea. Omnia sacramenta habent efficaciam, & auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem Apostolorum eius. Sed in doctrina Christi, & Apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris, & diaconis. Ergo videtur quod non sint alii ordines.

2. Præterea. Per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta non sunt nisi sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

3. Sed contra. Videtur quod debeant esse plures. Quia, quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in Angelis quam in nobis, ut Dionysius dicit (cap. i. eccles. Hierarch. circ. med.) Cum ergo in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem debent esse in Ecclesia, vel plures.

4. Præterea. Prophetia psalorum est nobilior inter omnes prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo, & ad pronuntiandum psalms debet esse alius ordo: & precipue cum in Decret. dist. xx. (cap. *Clerici*) psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

Respondeo dicendum, quod quidam sufficientiam ordinum assumunt per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur I. Corinth. xii. Dicunt enim, quod *sermo sapientie* competit Episcopo, quia ipse aliorum ordinator est; quod ad sapientiam pertinet: *sermo scientie* sacerdoti, quia debet habere clavem scientie: *filii* diacono, qui prædicat Evangelium: *opera virtutum* subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentie: *interpretatio*

*sermonum* acolyto; quod significatur in lumine quod defert; *gratia fructuum* exorcista: *genera linguarum* psalmista: *prophetia* lectori: *diversis spirituum* ostiario, qui quosdam repellit, & quosdam admittit. Sed hoc nihil est: quia gratia gratis data non datur eidem, sicut ordines dantur eidem. Dicitur enim I. Cor. xii. 4. *Divisiones gratiarum sunt.* Et iterum ponuntur quedam que ordines non sunt, scilicet Episcopatus, & psalmistatus.

Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad celestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum *purgationem, illuminationem, & perfectionem*. Dicunt enim, quod ostiarius purgat exterius, segregando bonos a malis etiam corporaliter; interior vero acolytus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellete; & utroque modo exorcista, quia diabolum, quem expellit, utroque modo perturbat: sed *illuminatio*, que fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad apostolicam fit per subdiaconos, quantum ad evangelicam per diaconos fit: sed *perfectio* communis, utpote que est penitentia, & baptismi, & hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens vero per Episcopum, ut consecrator sacerdotum, & virginum; sed excellentissima per summum Pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est: tum quia ordines celestis hierarchie non distinguuntur per prædictas actiones hierarchicas, cum qualibet cuilibet ordinum conveniat quia secundum Dionysium (cap. v. eccles. Hierarch. ante med.) solum Episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines septem donis; ut sacerdotio respondeat donum sapientie, que nos pane vite, & intellectus cibis, sicut sacerdos nos pane celesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis; & sic intermedii ordines respondent mellis donis. Sed hoc iterum nihil est: quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistie ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum, ut Dionysius dicit (cap. xii. eccles. Hier. in princ.) Sicut enim templum, & altare, & vasa, & vestes, ita & ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent: & hæc consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam: quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistie, aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistie. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum: & ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, &

*S. Th. Op. Tom. VI.*

panem cum pane accipientes potestatem consecrandi corpus, & sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter. Primo enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso Sacramento quantum ad dispensationem, sed non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit: & hoc pertinet ad diaconum. Unde in littera (IV. dist. xxiv.), dicitur, quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus que aguntur in sacramentis Christi: unde & ipse Christi sanguinem dispensat. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsi sacramenti: & hoc pertinet ad subdiaconos: unde dicitur in littera (ibid.) quod vasa corporis, & sanguinis Domini porrant, & oblationem in altari ponunt: & ideo accipiunt calicem de manu Episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad præstantiandam materiam sacramenti: Et hoc competit acolyto. Ipse enim, ut in littera (ibid.) dicitur urceolum cum vino, & aqua preparat: unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad preparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos: quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, secundum Dionysium (loc. sup. cit.) Quidam enim funt omnino infideles credere volentes; & hi totaliter etiam ad visionem divinorum, & a cetero fidelium arcedi sunt: & hoc pertinet ad ostiarios. Quidam autem sunt volentes credere, sed nondum instructi, scilicet catechumeni; & ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum: & ideo prima rudimenta doctrinæ fidei, scilicet veteris Testamentum eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles, & instructi, sed impedimentum habentes ex demonis potestate, scilicet enervamenti; & ad hoc ministerium est ordo exorcistarum. Et sic patet ratio & numeri, & gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus, non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur. Et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit: quorum primus habet tres, scilicet Episcopos; secundus habet duas, scilicet sacerdotes; sed tertius habet unam, scilicet purgare, scilicet ipse diaconus, qui minister dicitur: & sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum: & ideo secundum hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum



omnia inferiora ministeria diaconis committantur, ut patet per Dionysium 111. cap. eccles. Hierarch. aliquant. à princ. (ubi dicit: *Ministerium autem sicut ad portas templi clausas; alii autem proprii ordinis operantur, alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, & benedictiōis calicem.*) Nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea amplius est cultus divinus; & Ecclesia, quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. Et secundum hoc dicit Magister in littera (loc. sup. cit.) quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiæ, ad alia autem per consequens: quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc quod sacramento continentur, derivantur. Unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt specie: & propter hoc in eis potest esse modus diversus accipiendi divina; ideo etiam diversæ hierarchiæ in eis distinguuntur. Sed in hominibus tantum est una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina, qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium. Et ideo distinctio ordinum in Angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos, sed solum per comparationem ad hierarchicas actiones, quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis. Et secundum hoc nostri ordines eis respondent: quia in nostra hierarchia sunt tres ordines secundum tres hierarchicas actiones distincti, sicut (a) in qualibet hierarchia Angelorum.

Ad quintum dicendum, quod palmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum: quia enim Psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur palmista cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis, tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiæ sacramentum: quia tamen offi-

(a) Ita vetera exempla: recentiora in qualibet hierarchia una Angelorum.

(b) *Hæc dicitur D. Thomas; sic autem profertur Nicolajus.* Unde dist. xxviii. in decretis cap. de cernimus ex Innocentio II. in Concilio Romano cap. v. „Decernimus ut si qui in ordine subdiaconiatus & supra, uxores duxerint, aut concubinas habuerint, officio ac ecclesiastico beneficio careant. Cum enim ipsi, templum Domini, vasa Domini, & sacrarium Spiritus Sancti debeant esse, & dici: indignum est eos cubilibus & immundis servire.“ Ut & cap. *Nullum* ex Gregorio Papa Lib. I. epistoliarum epist. xl. „Nullum facere subdiaconum præsumant Episcopi, nisi qui se caste victorem promiserint. Quia nullus ad ministerium altaris accedere debet, nisi cuius castitas ante acceptum ministerium fuerit approbata.“ Vel expressius & plenius ex Gregorii textu originali: „Eos qui post prohibitionem factam (de non continentibus ordinandis, in subdiaconatum) ab uxoriis continere se noluerint, nolimus promoveri ad sacrum ordinem, nem: quia nullus debet ad ministerium altaris, &c.“ ut prius. Quamvis enim à primis temporibus non haberentur sacri subdiaconi, & propterea permitteretur illis ut uxores ducerent, si-

cium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur.

### ARTICULUS III. 152

Utrum ordines debeant distinguari per sacros, & non sacros.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ordines non debeant distinguari per sacros, & non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quædam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Præterea. Secundum ordines Ecclesie non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacra. Ergo & omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

Respondetur dicendum, quod ordo sacer dicitur dupliciter. Uno modo secundum se: & sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam. Alio modo ratione materie circa quam habet aliquem actum: & sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantum ordines sacri, scilicet sacerdotium, & diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi, & sanguinem consecratum, & subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata: & ideo eis etiam cogentia indicitur, ut sancti, & mundi sint qui sancta tractant. (b)

Et per hoc patet solutio ad objecta.

### ARTICULUS IV. 153

Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur.

S. Thom. in IV. Sent. dist. xxiv. quest. 11. art. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera assignentur (IV. dist. xxiv.) Quia per absolutionem præparatur aliquis ad corpus Christi sumendum. Sed præparatio suscipientium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter absolutio à peccatis inter actus ponitur sacerdotis.

2. Præterea. Homo per baptismum est immediate Deo configuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare, & offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, & non solum sacerdos.

3. Præterea. Diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere, & epistolam legere, ad subdiaconum pertinet: crucem etiam ferunt subdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea. Eadem veritas continetur in veteri, & novo Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. Ergo eadem ratio est & legere novum, & non diaconorum.

5. Præterea. Apostoli nihil aliud prædicaverunt quam Evangelium Christi, ut patet Rom. 1. Sed doctrina Apostolorum committitur subdiaconis enuntianda. Ergo & doctrina Evangelii.

6. Præterea. Secundum Dionysium (cap. v. eccles. Hierarch. ante med.) quod est superioris ordinis, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urecolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolytis attribui.

7. Præterea. Actus spirituales debent cor-

S. Th. Op. Tom. VI.

correspondere Gregorius indicat, & refertur dist. xxxv. in decretis cap. ante triennium, ac ob eandem causam prohiberentur *Sacerdotium ingredi, vel dominica vasa contingere*, dist. xxviii. cap. *Non oportet* ex Concilio Laodicensi can. xxi. sed nec in Episcopos eligi possent ordinario usu, sicut iterum in decretis dist. lx. cap. *Nullum*. Ex Urbano dicitur: „Nullus in Episcopum eligatur, nisi in sacris ordinibus religiose vivens fuerit inventus; sacros autem ordines dicimus diaconatum, & presbyteratum: hos liquidem solos primitiva legitur habuisse Ecclesia: subdiaconus vero, quia & ipsi altaribus ministrant, opportunitate exigente, concedimus: postmodum tamen & ceperunt haberi *sacer*, & conjugia illis prohiberi, & sacrorum vasorum tactus eis concedi, & permitti ut ad Episcopatum assumi possent quandoque illos eligi contigisset. Unde Innocentius III. ut cap. *A multis* videre est extra de *state & qualitate ordinandorum*, post relatum Urbani Papæ I. supradictum decretum sic subiungit: „In quibus verbis innuitur quod Urbanus ad statum primitivæ Ecclesiæ se referens, in quo subdiaconatus ordo sacre minime dicebatur, instituit ut de subdiacono (nisi permissione Romani Pontificis vel Metropolitanus) non posset electio celebrari. Verum cum hodie subdiaconatus inter sacros ordines computetur, sicut Urbanus Papa II. sub his verbis expressit: *Evadescant impii, & intelligant iudicio Spiritus sancti, qui in sacris ordinibus (presbyteratu, diaconatu, subdiaconatu) sunt positi, si caste non vixerint, excludendi ab omni communione & aduam dignitate; statimque ut subdiaconus in Episcopum libere valeat eligi, &c.* (c) *Al. spiritualis hic & infra.* (d) *Al. dispensationem.*

poralibus præminere. Sed acolytus non habet nisi actum corporalem. Ergo excoerila non habet actum spirituales pellendi demones, cum sit inferior.

8. Præterea. Quæ magis conveniunt, iuxta se ponenda sunt. Sed legere vetus Testamentum maxime debet convenire cum lectione novi Testamenti, quæ competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolyti; & præcipue cum lumen corporale quod acolyti deferunt, significet lumen spiritualis doctrinæ.

9. Præterea. In quolibet actu ordinis (c) specialis debet esse aliqua vis specialis, quam habeant ordinarii præ alii. Sed in apertione, & clausione ostiorum non habent aliam potestatem militari quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

Respondetur dicendum, quod, cum consecratio quæ fit in ordinis sacramento, ordinatur ad sacramentum Eucharistiæ, ut dictum est (art. præc. & art. 2. huj. quest. ad 3.) ille est principalis actus uniuscuiusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiæ sacramentum. Et secundum hoc etiam unus ordo est alio eminentior, secundum quod unus actus magis de proximo ad prædictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad Eucharistiæ sacramentum, quasi dignissimum, multa ordinantur; ideo non est inconveniens ut præter principalem actum, etiam multos actus unus ordo habeat, & tanto plures, quanto est eminentior: quia virtus quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est præparatio suscipientium sacramentum: quædam remota; & hæc per ministros efficitur: quædam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentum (d) susceptionem; & hæc pertinet ad sacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in utili-

P 2



ma dispositione ad formam, & recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod à peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum, quæ sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptizati, penitentia, & extrema unctionis.

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius persone tantum, sicut facere orationes singulares, & votare, & huiusmodi; & talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesie; & sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos: quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesie, qui consecrat Eucharistiam, quæ est sacramentum universalis Ecclesie.

Ad tertium dicendum, quod oblationes à populo oblatæ per sacerdotem offeruntur. Et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi; & hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes à populo, & altari imponit, vel offert diacono: aliud ex parte sacerdotis: & hoc diaconi est qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti: & in hoc est actus principalis utriusque ordinis; & propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuitur; similiter etiam crucem ferre: & hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum: quia in actibus secundariis non est inconveniens diversæ consuetudines esse.

Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota præparatio ad sacramentum suscipiendum & ideo pronuntiatio doctrinæ ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti adhuc est magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris. Et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est quam Dominus per se ipsum tradidit, quam ipse manifestatio per Apostolos. Et ideo Evangelium diaconis, epistola subdiaconis committitur.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod acolyti habent actum super urceolum tantum, non supra ea quæ in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo: quia utitur aqua, & vino ad ponendum in calice, & aquam iterum manibus sacerdotis præbet: & diaconus, sicut & subdiaconus, solum actum habet super calicem, non super contenta, sed sacerdos super contenta. Et ideo sicut subdiaconus in sui or-

dinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolytus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quædam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolyti magis de proximo ordinantur ad actum sacerdotum ordinum quam exorcismi actus, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia acolyti habent ministerium super vasa, in quibus materia sacramenti continetur, quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem. Et ideo inter omnes ordines minores ordo acolytorum superior est.

Ad octavum dicendum, quod actus acolytorum se habet propinquus ad actus principales superiorum ministrorum, quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; & similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolytus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat, lumen portans; sed lector recitando figuras alias: ideo acolytus est superior: similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectoris ad actum secundarium diaconi, & subdiaconi, ita se habet actus exorciste ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare, & absolvere, per quem totaliter homo à servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus: quia sacerdoti quantum ad actum eius principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tres superiores ordines; sed quantum ad actum eius secundarium, qui est absolvere, & ligare, cooperantur superiores, & inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, quod in susceptione ordinis officio datur quædam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut in Christo fuit, quando eiecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti.

Et ideo dicendum, quod suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit; quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio. Et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possint per alios licite fieri; quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium: sicut etiam in domo non consecrata potest dici Missa, quamvis consecratio Ecclesie ad hoc ordinetur ut in ea Missa dicatur.

## ARTICULUS V. 154

Utrum sacerdoti character imprimatur in ipsa calicis porrectione.

Si Thom. ubi sup. art. 3. quest. un.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdoti character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit cum quadam unctione, sicut & confirmatio. Sed in confirmatione in ipsa unctione imprimatur character. Ergo etiam in sacerdotio, & non in calicis porrectione.

2. Præterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem, quando dixit: *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, &c.* Joan. xx. 22. Sed Spiritus Sanctus datur per manus impositionem. Ergo & in ipsa manus impositione imprimatur character ordinis.

3. Præterea, Sicut consecrantur ministri, ita & vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo & in ipsa benedictione Episcopi consecratio sacerdotis efficitur.

4. Præterea, Sicut sacerdoti datur calix, ita & vestis sacerdotalis. Ergo si in datione calicis imprimatur character, eadem ratione & in datione calicis & sic sacerdos haberet duos characteres: quod falsum est.

5. Præterea, Ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis, quam ordo subdiaconi. Sed si character imprimetur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus: quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimatur in ipsa calicis porrectione.

6. Præterea, Acolytorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum, quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimatur character in acolytis, quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum: quia nomen acolyti cerei portationem significat. Ergo in sacerdotio non imprimatur character, quando calicem accipit.

Sed contra, Principalis actus ordinis sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur illi potestas in calicis porrectione. Ergo tunc imprimatur character.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur est (art. præc. ad 1.) ejusdem est formam aliquam inducere, & materiam de proximo preparare ad formam. Unde Episcopus in collatione ordinum duo facit: preparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem; & ordinis potestatem tradit. Preparat quidem &

instruendo eos de proprio officio, & aliquid circa eos operando, ut idonei sint ad potestatem accipiendam: quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, & unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipantur: & ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiæ, per quam ad magna officia sunt idonei. Et ideo solis diaconis, & sacerdotibus fit manus impositio: quia eis competit dispensatio sacramentorum; quamvis uni sicut principali, & alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur. Et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt; sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, & patena, quæ continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus, & sanguinem Christi; ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem: & ideo character ibi non imprimatur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione, & unctione. Sed in ordine sacerdotis aliter est. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Dominus discipulis dedit potestatem sacerdotalem, quantum ad principale actum, aere passionem in cena, quando dixit: *Accipite, & manducate: unde subjungit: Hoc facite in memorem commessionis me.* (Lucæ xxi. 19. Sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem, quantum ad actum secundarium, qui est ligare, & solvere.

Ad quartum dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur: & ideo sufficit eis pro consecratione benedictio. Sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdotis quam, sed idoneitatem, quæ in eo requiritur ad actum potestatis exequendum. Et ideo nec sacerdoti, nec alicui alii imprimatur character in alicui vestis datione.

Ad sextum dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi, & sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi; subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus Christi in vase contentum. Unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena, & dispensare sanguinem cum calice. Et ideo ejus potestas ad actum prin-



principalem non potest exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiz sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium tantum, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum; & in hac potestate intelligitur alia: & ideo in ipsa libri datione imprimuntur characteres.

Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolyti est, qui ministrat in urceolo, quam qui ministrat in candelabro; quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, & magis proprius ei: & ideo in datione urceoli imprimuntur acolyti characteres, virtute verborum ab Episcopo prolatorum.

### QUÆSTIO XXXVIII.

*De conferentibus hoc sacramentum.*

*in duos articulos divisa.*

**D**Ende considerandum est de conferentibus hoc sacramentum.

Circa quod queruntur duo.

Primo, utrum solus Episcopus possit hoc sacramentum conferre.

Secundo, utrum hæreticus, vel quicumque alius ab Ecclesia præcisi possit hoc sacramentum conferre.

### ARTICULUS I. 155

*Utrum tantum Episcopus ordinis sacramentum conferat.*

*S. Thom. IV. dist. xxv. quæst. 1. art. 1.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non tantum Episcopus ordinis sacramentum conferat. Quia manus impositio ad consecrationem aliquid facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solum Episcopus manus imponit, sed etiam sacerdotes adstantes. Ergo non solum Episcopus confert ordinis sacramentum.

1. Præterea. Tunc unicuique datur potestas ordinis, quando id ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiaconis datur urceolus cum aqua; manili; & manutergio; ab Archidiacono: similiter acolytis candelabrum cum cereo, & urceolus vacuus. Ergo non solum Episcopus confert ordinis sacramentum.

2. Præterea. Illa quæ sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordinem. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus, qui non sunt Episcopi, sicut Presbyteris Cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. Præterea. Cuiusque committitur principale, committitur & accessorium. Sed ordinis Sacramentum ordinatur ad Eucharistiam, sicut accessorium ad principale. Cum ergo sacerdos consecret Eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea. Plus distat sacerdos à diacono, quam Episcopus ab Episcopo. Sed Episcopus potest consecrare Episcopum. Ergo & sacerdos potest promovere diaconum.

Sed contra. Nobiliori modo applicatur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum Episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

Præterea. Sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus Episcopus confirmat. Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

Præterea. Virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solus Episcopi. Ergo multo magis ipse potest aliquos ordinare.

Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica, quæ coniectat bonum commune, ad inferiores artes, & virtutes quæ coniectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet (quæst. xxxv. art. 1. in corp. & ad 3.) Politica autem ponit, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 11. a princ.) legem inferioribus, scilicet quis quam debeat excercere, & quantum, & qualiter. Et ideo ad Episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmat in quodam officio conferendi fidem constituuntur: & ideo ipse etiam solus virgines benedicat, quæ figuram gerunt Ecclesiæ Christo desponsatæ, cuius cura ipsi principaliter committitur: ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat; & vasa, quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut & officia secularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem sicut à Rege.

Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet (art. præc.) sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes manus cum Episcopo imponunt eis qui in sacerdotem promoventur, sed diaconis solus Episcopus.

Ad secundum dicendum, quod quia Archidiaconus est quasi princeps ministerii, ideo omnia quæ ad ministerium pertinent, ipse tradit; sicut cereum, quo acolytus diacono servit ante eum ad Evangelium, ipsum portantem, & urceolum, quo servit subdiacono: & simi-

liter dat subdiacono: ea quibus superioribus ordinibus servit. Sed tamen in illis non consistit principalis actus subdiaconi, sed in hoc quod cooperatur circa materiam sacramenti: & ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab Episcopo. Sed acolytus accipit characterem ex verbis Episcopi in hoc quod accipit prædica à Archidiacono, & magis in acceptione urceoli, quam candelabri. Unde non sequitur quod Archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non Episcopo ea quæ ad episcopalem dignitatem pertinent; dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi. Et ideo ex eius commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines, & confirmare, non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum Eucharistiæ sit maximum sacramentum in se; tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non existit solum propinquitas, sed & completio potestatis. Et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut Episcopus, ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

### ARTICULUS II. 156

*Utrum hæretici, & ab Ecclesia præcisi possint ordines conferre.*

*S. Thom. IV. dist. xxv. quæst. 1. art. 2.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod hæretici, & ab Ecclesia præcisi non possint ordines conferre. Major est enim conferre ordines quam aliquem absolvere, vel ligare. Sed hæreticus non potest absolvere, vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea. Sacerdos ab Ecclesia separatus consecrare potest: quia in eo character indelibiliter manet, per quem hoc potest. Sed Episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quod episcopalis potestas remaneat in eo post separationem ejus ab Ecclesia.

3. Præterea. In nulla communitate ille qui à communitate expellitur, potest officia communitatis disponere. Sed ordines sunt quæ-

dam officia Ecclesiæ. Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. Præterea. Sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed hæreticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiæ, cum sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Præterea. In ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non potest benedicere; quinimmo benedictio sua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas (IV. dist. xxv.) Ergo non potest ordines conferre.

Sed contra est quod aliquis Episcopus in hæresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amittit potestatem, quam habebat, ordines conferendi.

Præterea. Major est potestas conferendi ordines, quam potestas ordinum. Sed potestas ordinum non amittitur propter hæresim, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas conferendi ordines.

Præterea. Sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita & conferens ordines, Deo interiori operante. Sed nulla ratione aliquid ab Ecclesia præcisi amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi. Respondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera (loc. cit.) quatuor opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod hæretici, quando ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi, non autem postquam fuerint ab Ecclesia præcisi: similiter nec degradati, & alii hujusmodi. Et hæc est prima opinio. Sed hoc non potest esse: quia omnis potestas quæ datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingere tolli potest, te ipsa durante, sicut nec ipsa consecratio annullari: quia etiam altare, vel christus semel consecrata perpetuo consecrata manent. Unde cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia præcidatur.

Et ideo alii dixerunt, quod præcisi ab Ecclesia, qui in Ecclesia episcopalem potestatem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi, & promovendi; sed promoti ab eis hæc non habent. Et hæc est quarta opinio. Sed hoc etiam non potest esse: quia si illi quis fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt: ideo vere tribuunt omnem potestatem quæ cum consecratione datur: & sic ordinati ab eis, vel promoti habent eandem potestatem quam ipsi.

Et ideo alii dixerunt, quod etiam præ-



cisi ab Ecclesia possunt ordines conferre, & alia sacramenta; dummodo formam debitam, & intentionem seruent, & quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, & quantum ad ultimum, qui est collatio gratiæ. Et hæc est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare: quia ex hoc ipso quod aliqua hæretico præcise ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat; & ita fidus accedit, & gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis.

Et ideo alii dicunt, quod vera sacramenta conferunt; sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiæ. Et hæc est tertia opinio, quæ vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus abolitionis non est aliud quam remissio peccatorum, quæ per gratiam fit. Et ideo hæreticus non potest abolere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre: & iterum quia ad abolitionem requiritur iurisdictio quam non habet Ecclesiæ præcisus.

Ad secundum dicendum, quod in promotione ipsius Episcopi datur sibi potestas, quæ perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum: & tamen indelebiter manet, sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui promouentur ab hæreticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare, ratione illa quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Ecclesiæ continuantur passioni Christi: quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea secundum formam Ecclesiæ, quam seruant.

Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

#### QUÆSTIO XXXIX.

*De impedimentis huius sacramenti,  
in sex articulis diuisa.*

**D**einde considerandum est de impedimentis huius sacramenti.

Circa quod queruntur sex.

Primo, utrum sexus femineus impediat huius sacramenti susceptionem.

Secundo, utrum carentia usus rationis.

Tertio, utrum seruitus.

Quarto, utrum homicidium.

Quinto, utrum illegitima natiuitas.

Sexto, utrum defectus membrorum.

#### ARTICULUS I.

*Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem.*

*S. Th. ubi sup. quæst. 11. art. 1. q. 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod sexus femineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium propheta est majus, quam officium sacerdotis: quia propheta est medius inter Deum, & sacerdotes, sicut sacerdos inter Deum, & populum. Sed propheta officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet IV. Reg. xxi. Ergo & sacerdotii officium eis competere potest.

2. Præterea. Sicut ordo ad quandam eminentiam pertinet, ita & prælationis officium, & martyrium, & religionis status. Sed prælatio committitur mulieribus in novo Testamento, ut patet de Abbaris; & in veteri, ut patet de Debora, quæ iudicavit Israel, Judic. iv. Competit etiam eis martyrium, & religionis status. Ergo & ordo Ecclesiæ.

3. Præterea. Ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexus non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed contra est quod dicitur I. ad Timoth. 11. 12. *Mulierem in Ecclesia docere non permitto, nec dominari in virum.*

Præterea. In ordinandis præcigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona, vel toufura non competit mulieribus, ut patet I. ad Cor. xi. Ergo nec ordinum susceptio.

Respondeo dicendum, quod quædam requiruntur in recipiente sacramentum, quasi de necessitate sacramenti: quæ si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum, neque rem sacramenti: quædam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti, propter congruitatem ad sacramentum: & sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etiam mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus sunt; ordinem tamen non suscipit: quia cum sacramentum sit signum, in eis quæ in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei, sicut dictum est (quæst. xxxi. art. 2.) in extrema unctione requiri quod sit infirmus, ut significetur curatio indigens. Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier status subiectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere.

Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis

#### QUÆST. XXXIX. ART. I. & II.

lis est de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti: quia etiam in Decretis (cap. *Mulieris*, dist. xxxi. & cap. *Diaconus*, tom. xxxi. quæst. 1.) fit mentio de diaconissa, & presbytera. Sed diaconissa ibi dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, scilicet quæ legit homilia in Ecclesiâ; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

Ad primum ergo dicendum, quod propheta non est sacramentum, sed Dei donum. Unde ibi non exigitur significatio, sed solum res. Et quia secundum rem in his quæ sunt animæ, mulier non differt à viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiæ, & alia huiusmodi potest recipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio ad secundum, & tertium. De Abbaris tamen dicitur, quod non habent prælationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis viriprum ad mulieres. Debora autem in temporalibus præsit, non in sacerdotibus; sicut & quæ possunt mulieres temporaliter dominari.

#### ARTICULUS II.

*Utrum pueri, & carentes usu rationis ordines possint suscipere.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod pueri, & qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere. Quia, ut in littera dicitur (IV. dist. xxv.) sacri canonem in suscipiendis ordinibus certum, & determinatum tempus statuerunt etatis. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo &c.

2. Præterea. Ordinis sacramentum est dignius quam matrimonium. Sed pueri, & alii carentes usu rationis non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Præterea. Eius est potentia cuius est actus, secundum Philosophum in Lib. de somno, & vigiliis (cap. 1. à princ.) Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo & ordinum potestas.

Sed contra. Illi qui est ante annos discretionis promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra, de cler. per saltum prom. Hoc autem non esset, si ordinem non suscipisset. Ergo puer potest ordines suscipere.

Præterea. Alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, videlicet baptismum, & confirmationem. Ergo pari ratione & ordines.

Respondeo dicendum, quod per pueritiam, & alios defectus, quibus tollitur usus

rationalis, præstatur impedimentum adu. Et ideo omnia illa sacramenta quæ actum requirunt suscipientis sacramentum, talibus non competunt; sicut penitentia, matrimonium, & huiusmodi. Sed quia potestates infusæ sunt prioribus actibus, sicut & naturales, quamvis acquisite sint posteriores; remoto autem posteriori, non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis diuinitus datur, possunt pueri suscipere, & alii qui usu rationis carent; hæc tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate, propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate præcepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, & spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoueri sine peccato, & suscipiunt ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quæ eis committuntur; tamen per assuetudinem idonei redduntur. Sed ad maiores ordines requiritur usus rationis & de honestate, & de necessitate præcepti, & propter votum continentie, quod habent annexum, & quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastoralis. Et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod ulum rationis habeat.

Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti, sed eorum dictum ratione, vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate præcepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod matrimonium causat consentus, qui sine usu rationis esse non potest. Sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod eisdem est actus, & potentia; sed tamen aliquando potentia præcedit, sicut liberum arbitrium, utrum suum. Et sic est in proposito.



## ARTICULUS III. 159

*Utrum servitus impediatur aliquem à susceptione ordinis.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod servitus non impediatur aliquem à susceptione ordinis. Subiectio enim corporalis non repugnat prælationi spiritali. Sed in servo est subiectio corporalis. Ergo non impeditur quia possit suscipere prælationem spiritualem, quæ in ordine datur.

2. Præterea. Illud quod est occasio humilitatis, non debet impedire susceptionem alicuius sacramenti. Sed servitus est huiusmodi: unde Apostolus consilio quod si aliquis possit, magis utatur servitute, 1. Corinth. vii. Ergo non debet impedire à promotione ordinis.

3. Præterea. Magis est turpe clericum in seruum vendi, quam seruum in clericum promoveri. Sed licite clericus in seruum vendi potest: quia Episcopus Nolanus, scilicet Paulinus, seipsum in seruum vendidit, ut in Dialog. Greg. Lib. III. cap. 1. legitur. Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

4. Sed contra. Videtur quod impediatur quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subiectionis. Sed major subiectio est in servo: quia mulier non datur viro in ancillam; propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo & servus hoc sacramentum non potest suscipere.

5. Præterea. Aliquis ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, in spirituali ministerio. Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere: quia dominus debet servari indemnis.

Respondetur dicendum, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officijs. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus, qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri. Si tamen promoveretur, ordinem suscipit: quia libertas non est de sacramenti necessitate, licet sit de necessitate præcepti; cum non impediatur potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt alijs obligati; ut ratiocinatus detenti; & huiusmodi persone.

Ad primum ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda: & ideo per corporalem subiectionem impeditur.

Ad secundum dicendum, quod ex multis alijs quæ non præstant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis spiritu Dei ductus hoc fecit: quod rei eventus probavit: quia per eius servitutem multi de grege suo sunt à servitute liberati. Et ideo non est ad consequentiam trahendum: quia ubi spiritus Domini, ibi libertas: II. Cor. 111. 17.

Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine representant. Mulier autem ex natura habet subiectionem, sed non servus. Et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod si est promotus, sciente domino suo, & non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus; iij. autem eo nesciente, tunc Episcopus, & ille qui presentavit, tenentur domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverint ipsum esse servum: alius si servus habeat peculium, debet seipsum redimere; alioquin redigetur in servitutem domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

## ARTICULUS IV. 160

*Utrum propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod propter homicidium non debeat aliquis prohiberi à sacris ordinibus. Quia ordines nostri sumperunt initium à Levitarum officio, ut in precedenti distinctione dictum est (IV. dist. xxv. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. ad 1.) Sed Levitæ consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exodi xxxi. Ergo & in novo Testamento non debent aliqui à susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

1. Præterea. Propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo Sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per iustitiam, sicut à iudice; & peccatè habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc à sacramenti susceptione.

2. Præterea. Poena non debetur nisi culpa. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurere irregularitatis poenam.

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta, (cap. *Mior*, & cap. *Clericum*, & cap. *De his cler. dist. 1.* & cap. *Continebatur*, de homic. volent.) & Ecclesie consuetudo.

Respondetur dicendum, quod omnes ordines referuntur ad Eucharistie sacramentum, quod est sacramentum pacis nobis factæ per effusionem sanguinis Christi. Et quia homicidium maxime contrariatur paci; homicidæ magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministrant.

ti prædicti sacramenti debent conformari; ideo de necessitate præcepti est quod non sit homicida qui ad ordines promoveretur; quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat poenam sanguinis, non autem nova lex. Et ideo non est simile de ministris veteris, & novæ legis, quæ est *jugum suavis*, & *onus leve*: Matth. xi.

Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem persone ad sacramentum Eucharistie ministrandum. Et ideo iudex, & omnes qui in causa sanguinis ei præstant, sunt irregulares, propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cuius est causa, quod est voluntarium in homine. Et ideo ille qui ignorans hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida; nec irregularitatem incurrit, nisi operam dederit illicitæ rei, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Non autem hoc est propter hoc quod culpa caret, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas. Et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat, homicidium committens, nihilominus irregularis est.

## ARTICULUS V. 161

*Utrum illegitime nati debeant ab ordinibus suscipiendis impediri.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod illegitime nati non debeant ab ordinibus suscipiendis impediri. Quia filius non debet portare iniquitatem patris (Ezech. xvi. 13.). Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo &c.

2. Præterea. Magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed à susceptione ordinum propter illicitum concubitus suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitus patris sui.

Sed contra est quod dicitur Deuter. xxi. 11. 2. *Non ingredietur Manseer, hoc est de servo natus, in Ecclesiam Domini, usque ad decimam generationem.* Ergo multo minus debet promoveri ad ordines.

Respondetur dicendum, quod ordinati in quadam dignitate præ alijs constituuntur. Et ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas, quadam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti; ut scilicet sint bonæ famæ, bonis moribus ornat, non publice penitentes. Et quia obscuratur ho-

minis claritas ex vitiosa origine; ideo etiam ex illegitimo originali si susceptione ordinum repelluntur; nisi cum eis dispensetur; & tanto est difficilior eorum dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non est poena inquirati debita. Et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris, ex hoc quod irregulares sunt.

Ad secundum dicendum, quod ex quæ per actum proprium committuntur, possunt per penitentiam, & actum contritionis absolvi; non autem ex quæ recitata sunt. Et ideo non est simile de vitioso actu, & de vitiosa origine.

## ARTICULUS VI. 162

*Utrum propter defectum membrorum debeat aliquis impediri.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia afflictio non debet addi afflictio. Ergo non debet privari ordinis gradu propter poenam corporalis defectus.

2. Præterea. Plus exigitur ad actum ordinis integritas discretions, quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretions. Ergo & cum corporis defectu.

Sed contra. Tales prohibentur à ministerio veteris legis (Levit. xxi.) Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi. De bigamia vero dicitur in tractatu de matrimonio (quæst. lxxvi.)

Respondetur dicendum, quod sicut ex dictis patet (art. præc.) aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinum vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis persone. Et ideo patentes defectum in membris impediuntur à susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuratur persone claritas (ut absistio nasi) vel periculum in executione facere possit, alias non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio ad objecta.



## QUÆSTIO XL.

De his que sunt annexa sacramento ordinis.

in septem articulos divisa.

**D**Einde considerandum est his que sunt annexa sacramento ordinis: & circa hoc querantur septem.

Primo, utrum ordinati debeant habere coronam rasuram, & tonsuram.

Secundo, utrum coronam sic ordo.

Tertio, utrum per acceptionem coronam aliquis renuntiet temporalibus bonis.

Quarto, utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

Quinto, utrum Episcopatus sit ordo.

Sexto, utrum supra Episcopos possit esse aliqua potestas superior in Ecclesia.

Septimo, utrum vestes ministrorum conveniant sicut in Ecclesia instituitur.

## ARTICULUS I. 163

Utrum ordinati debeant tonsuram deferre.

2. Thom. IV. dist. xxiv. quæst. 111. art. 1. 2. & 3.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod ordinati non debeant coronam rasuram habere. Quia Dominus comminatur captivitatem, & dispersionem his qui sic attendentur: ut patet Deuteronomio. xxxi. 42. De captivitate nudati inimicorum capitis: & Hierem. xl. 15. 32. Dispergam in omnem ventum eos qui attulerunt in eam. Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo coronam rasuram, & tonsuram eis non competit.

2. Præterea. Veritas debet respondere figuræ. Sed figura coronam præcessit in veteri lege in tonsura Nazæorum, sicut in littera (IV. dist. xxiv.) dicitur. Ergo cum Nazæi non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesie non debeatur tonsura, vel rasura coronam: & hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesie, tondentur in religionibus.

3. Præterea. Per capillos superflua significantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnem superfluitatem à se debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, & non in modum coronam.

Sed contra est quia secundum Gregorium (implic. sup. illud 1v. Psal. poenitent. Et Reges ut servantur servire Deo vegnare est. Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Præterea. Capilli in velamen dati sunt, ut patet I. Corinth. xi. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronam.

Respondetur dicendum, quod eis qui ad divina ministeria applicantur, competit rasura, & tonsura in modum coronam, ratione figuræ: quia corona est signum regni, & perfectionis, cum sit circularis: illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipsorum regiam dignitatem, & perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum & ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus à contemplatione divinarum retardetur, & ex parte inferiori per tonsuram, & eorum sensus temporalibus obvolvatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum demonum faciebant.

Ad secundum dicendum, quod ea que fiabant in veteri Testamento, imperfecte representant ea que sunt in novo. Et ideo ea que pertinent ad ministros novi Testamenti, non solum significabantur per officia Levitarum, sed etiam per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazæi autem profitebantur perfectionem quandam in depositione coronam, significantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronam deponerent, sed omnino rotam, quia nondum erat tempus regalis, & perfecti sacerdotii. Et similitur etiam conversi tondentur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oportet eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronam: & ideo non debet totaliter coma tolli, & etiam non indicens videtur.

## ARTICULUS II. 164

Utrum coronam sit ordo.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod coronam sit ordo. Quia in actibus Ecclesie spiritualia corporalibus respondent. Sed coronam est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signatum interiori ei respondeat: & ita coronatione imprimetur character, & erit ordo.

2. Præterea. Sicut ab Episcopo solum datur confirmatio, & alii ordines, ita & coronam. Sed in confirmatione, & aliis ordinibus imprimitur character. Ergo & in coronam: & sic idem quod prius.

3. Præterea. Ordo importat quendam dignitatis gradum. Sed clericus, hoc ipso quod

quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo coronam, per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed contra. Nullus ordo datur nisi in Missæ celebratione. Sed coronam datur etiam absque officio. Missæ. Ergo non est ordo.

Præterea. In collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data; non autem in collatione coronam. Ergo non est ordo.

Respondetur dicendum, quod ministri Ecclesie à populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam sunt que per potentias determinatas sunt exercenda; & ad hoc datur spiritualis potestas ordinis: quædam autem sunt que communiter à tota ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; & ad hoc non præxigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quædam deputatio ad tale officium: & hoc fit per coronam. Et ideo non est ordo, sed præambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod coronam habet interioris aliquid spirituale quod ei responderet, sicut signatum signo; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas. Et ideo in coronam non imprimitur character, nec est ordo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatio debet fieri per summum ministerium, scilicet per Episcopum; qui etiam vestes benedicit, & vasa, & alia omnia que ad divinum cultum applicantur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in alio statu quam laicus; non tamen habet ampliolem potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

## ARTICULUS III. 165

Utrum per acceptionem coronam aliquis renuntiet temporalibus bonis.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod per acceptionem coronam aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt, cum coronantur: Dominus pars hereditatis meæ. Sed sicut dicit Hieronymus (epistol. ad Nepotian. inter princ. & med.) Dominum cum his temporalibus parti fieri designatur. Ergo renuntiant temporalibus.

2. Præterea. Iustitia ministrorum novi Testamenti debet abundare super ministros veteris Testamenti, ut patet Matth. v. Sed ministri veteris Testamenti, scilicet Levitæ, non acceperunt partem hereditatis cum fratribus suis. (Deut. x. & xviii.) Ergo nec ministri novi Testamenti habere debent.

(a) Ita recentiores eam passim: edit. Patav. non sensus. In veteribus desit non census.

3. Præterea. Hugo dicit (Lib. II. de sacrament. part. 111. cap. 114) quod postquam aliquis est factus clericus, debet deinceps de stipendiis Ecclesie sustentari. Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod fit clericus.

Sed contra est quod Hieremias fuit de ordine sacerdotum, ut patet Hierem. 1. Sed ipse habuit possessionem hereditatis, ut patet Hierem. xxxi. Ergo clericus possunt habere patrimonialia bona.

Præterea. Si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter religiosos, & clericos seculares.

Respondetur dicendum, quod clericus in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, nec aliis rebus temporalibus: quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clericus deputatur, sed nimia eorum sollicitudo: quia, ut dicit Gregorius (Lib. X. Moral. cap. xvii. c. princ.) affectus in crimine est, (a) non confusus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus designatur pars fieri, ut ex æquo cum aliis diligatur, ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo, & in rebus mundi; non tamen designatur pars fieri eorum qui res mundi ita possident, ut per eas à cultu divino retrahantur.

Ad secundum dicendum, quod Levitæ in veteri Testamento habebant jus in hereditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus dispersi: quod fieri non possuisset, si unam determinatam partem terre accepissent sicut alia tribus.

Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clericis ad sacros ordines promoti, Episcopus qui eos promovit tenetur eis providere; alias non tenetur: ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesie ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur de illis qui non habent unde sustententur.

## ARTICULUS V. 166

Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Sicut enim in littera dicitur (IV. dist. xxiv.) ordo sacerdotum ab Aaron sumptis exordium. Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Præterea. Potestas ordinatur secundum actus. Sed nullus actus sacer potest esse major quam



quam consecrate corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Præterea. Sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesie. Ergo ut prius.

Sed contra. Potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis, ut Dionysius dicit (cap. v. eccles. Hierarch. chr. med.) extendit se ad purgandum, & illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, & ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Præterea. Divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio præponatur unus, qui sit princeps illius officii, sicut præponitur militibus dux. Ergo & sacerdotibus debet aliquis præponi qui sit sacerdotum princeps: & hic est Episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

Respondeo dicendum, quod sacerdos habet duos adus: unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi; alterum secundarium, scilicet preparare populum. Dei ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est (quæst. xxxvii. art. 2. in corp. & ad 1. & art. 4.) quantum autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate, (a) & humana. Omnis enim potestas que non potest exire in actum, nisi præsuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate que illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere, & ligare, nisi præsupposita prælationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam à Christo determinatam: nec aliud requiritur, quantum est de necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate præsupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, & vestium, & hujusmodi. Et ita patet quod oportet esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit, & Pontifex, id est sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, in quantum fuit sacerdos sacrificia offerens; quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo, in quantum fuit Pontifex, per quam potestatem poterat

(a) *Id.* scilicet humana.

aliqua facere (ut ingredi semel in anno in Sancta sanctorum) quod aliis non licebat.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod fides omnium rerum naturalium perfectione præexistunt exemplariter in Deo; ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesie quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex littera patet (IV. dist. xxiv.) Et tamen ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum representat. Sacerdos autem representat Christum in hoc quod per seipsum aliquod ministerium implet; sed Episcopus in hoc quod alios ministros instituit, & Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopatum pertinet mancipare aliquod divinis officiis, quæ sunt cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam Episcopus specialiter sponsus Ecclesie dicitur, sicut & Christus.

#### ARTICULUS V. 167

Utrum Episcopatus sit ordo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Episcopatus sit ordo. Primo per hoc quod Dionysius (cap. v. eccles. Hierarch.) assignat hos tres ordines ecclesiasticæ Hierarchie, Episcopum, Sacerdotem, & Ministrum. In littera etiam (IV. dist. xxiv.) dicitur, quod est ordo Episcoporum quadripartitus.

2. Præterea. Ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed Episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, que non possunt sacerdotes; sicut confirmationem, & ordinem. Ergo Episcopatus est ordo.

3. Præterea. In Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas, nisi ordinis, vel jurisdictionis. Sed ea que pertinet ad episcopalem potestatem, non sunt jurisdictionis; alias possent committi non Episcopo: quod falsum est. Ergo sunt potestatis ordinis. Ergo Episcopus habet aliquem ordinem, quem non habet sacerdos simplex: & sic Episcopatus est ordo.

Sed contra est quod unus ordo non dependet à precedenti; quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet à sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo Episcopatus non est ordo.

Præterea. Majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas

tra-

traditur in Dominicis; (ut statuitur in Decretis dist. lxxv. cap. Ordinationes ex Anacleto, & cap. Quod die dominico ex Leone I.) Ergo non est ordo.

Respondeo dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum: & sic, ut prius dictum est (quæst. xxxvii. art. 2. in corp. & ad 1. & art. 4.) ordinatur omnis ordo ad Eucharistie sacramentum. Unde cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc Episcopatus non est ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum: & sic cum Episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, Episcopatus erit ordo. Et secundum hoc loquuntur auctoritates inducæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistie, in quo ipse Christus continetur: quia per characterem ipsi Christo configuratur. Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc Episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam.

Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis; ut ex dictis patet (in corp. & art. præc.) secundum quod ordo communiter accipitur.

#### ARTICULUS VI. 168

Utrum supra Episcopos possit esse aliquis superior in Ecclesia.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod supra Episcopos non possit esse aliquis superior in Ecclesia. Quia omnes Episcopi sunt Apostolorum successores. Sed potestas que est data uni Apostolorum, scilicet Petro, Matth. xvi. est data omnibus Apostolis, Joan. xx. Ergo omnes Episcopi sunt pares, & unus non est supra alium.

2. Præterea. Ritus Ecclesie magis debet esse conformis ritui Judæorum quam ritui Gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, & ordinatio unius supra alium, ut in littera dicitur (IV. dist. xxiv.) est à Gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo

nec in Ecclesia Episcopus unus super alium esse debet.

3. Præterea. Superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem: quia sine ulla contradictione, quod minus est, à majori benedicitur; Hebr. vii. unde etiam sacerdos non promovet Episcopum, neque sacerdotem, sed Episcopus sacerdotem. Sed Episcopus potest quemlibet Episcopum promovere: quia etiam Hostiensis Episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est æqualis: & sic unus Episcopus non debet alii subesse, ut in littera dicitur (IV. dist. xxiv.)

Sed contra est quod legitur in Concilio Constantinopolitano (sc. I. gener. II. can. v. & Constant. IV. gener. VIII. cap. xxi. & Conc. Chalced. gener. IV. act. xvi. sub fin.) *Veneramus, secundum Scripturas, & secundum canonem statuta, & definitiones, sanctissimum antiquæ Romæ Episcopum primum esse, & maximum Episcoporum; & post ipsum Constantinopolitanum Episcopum.* Ergo unus Episcopus est super alium.

Præterea. Beatus Cyrillus Episcopus Alexandrinus (a) dicit; *Ut membra maxime in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum; à quo nostrum est quærit, quid credere, & quid tenere debemus; ipsam venerantes, ipsum rogantes pro omnibus; quoniam ipse est representans, corrigens, statuens, disponens, solvens, & ligans, hoc illius qui ipsum edificavit: & nulli alii; quod suum est, primum; sed ipsi soli dedit, cui omnia jure divine caput inclinant, & Primatus mundi tanquam ipsi Dominus Jesu Christo obedimus.* Ergo Episcopi alicui subsunt etiam de jure divino.

Respondeo dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquid universale supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus, & actibus, ut dicitur in I. Eth. (cap. i. & ii.) est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune est divinum quam bonum speciale. Et ideo supra potestatem regitvam, que coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitvam universale respectu boni communis: alias non posset esse colligatio ad unum. Et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet si illa unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesie supra potestatem episcopalem, qua unaqueque specialis Ecclesia regitur: & hæc est potestas Papæ. Et ideo illi qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divinos unitatis Ecclesie. Et inter Episcopum simplicem, & Papam sunt alii gradus dignitatum, correspondentes gradibus unionis, scilicet

(a) *Hæc ex Libro Testatur, citantur à D. Thoma in opusculo contra Gregos; at illi non inveniuntur notæ Nicolaj; sed ex quibusdam Græcis Præagoribus colligi quoad primam partem, Turrianus Lib. II. de potest. Pontif. & Lindano in Panoplia assertoribus. In sententia legit idem Nicolaj Romanorum Pontificem.*



secundum quos una congregatio, vel communitas includit aliam; sicut communitas provincie includit communitatem civitatis, & communitas regni communitatem unius provincie, & communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus Apostolis data sit communiter potestas ligandi, & solvendi; tamen ut in hac potestate ordo aliquis signetur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios ista potestas debeat descendere: propter quod etiam ei dixit singulariter (Lucæ XXI. 32.) *Confirma fratri tuo: & (Joan. XXI. 17.) Pastorem meum; id est, loco meo, ut dicit Chrysostomus, (2) prespositus, & caput ipsorum, ut ipse in loco meo assumat, ubique testaturum te in throno tuo sedentem predicent, & confirment.*

Ad secundum dicendum, quod ritus Judæorum non erat diffusus in diversis regnis, & provinciis, sed tantum in una gente: & ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem, alii Pontifices distinguerentur. Sed Ecclesie ritus, sicut & Gentilium, per diversas nationes diffunditur: & ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Judæorum, Ecclesie status conformetur.

Ad tertium dicendum, quod potestas sacerdotis excedit ad potestatem Episcopi, quasi ad potestatem alterius generis; sed potestas Episcopi excedit ad potestatem Papæ, quasi ad potestatem ejusdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere Papa in ministrante sacramento, potest facere Episcopus; non autem omnem actum, quem potest facere Episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideo quantum ad ea que sunt episcopalis ordinis, omnes Episcopi sunt æquales: & propter hoc quilibet Episcopus alium potest consecrare.

ARTICULUS VII. 169

*Utrum vestes ministrorum convenenter sint in Ecclesia institutæ.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter sint in Ecclesia institutæ. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant femoralia in signum castitatis. Ergo multo fortius esse de-

(a) *Hæc in Christo non accurrunt; sed bene. LXXXVII. in Joan. Princeps Apostolorum, inquit, erat Petrus, & cæterus vertex: hinc fratrum curam ei committit. In Acta vero Apost. bono. 111. Metio Petrus auctoritatem primus usurpat, ut qui omnes habeat in manu. Ad hunc enim dicitur: Confirmas fratres tuos. Hæc. Nicetas. (b) *Ad ornamentum.**

bent inter vestes ministrorum Ecclesie.

2. Præterea. Sacerdotium novi Testamenti est dignius quam sacerdotium veteris. Sed veteres sacerdotes habebant mitras; quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea. Sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed Episcopi utuntur vestibus ministrorum, dalmatica scilicet, quæ est vestis diaconi, & tunica, quæ est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius debent uti eis simplices sacerdotes.

4. Præterea. In veteri lege Pontifex deferbat superhumeralia, quod significabat onus Evangelii, ut dicit Beda (Lib. III. de Tabernac. cap. IV. cir. princ.) Hoc autem maxime Pontificibus nostris incumbit. Ergo debent habere superhumeralia.

5. Præterea. In Rationali, quo utebantur Pontifices veteris legis, scribebatur doctrina, & veritas. Sed veritas maxime in nova lege declarata est. Ergo Pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea. Lamina aurea, in qua scriptum erat dignissimum nomen Dei, erat dignissimum (b) ornamentum legis veteris. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Præterea. Ea quæ exterius geruntur in ministris Ecclesie, sunt signa interioris potestatis. Sed Archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam Episcopus, ut dictum est (art. præc. & IV. dist. XXI.) Ergo non debet habere pallium; quod non habent Episcopi.

8. Præterea. Potestatis plenitudo residet penes Romanum Pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii Episcopi debent habere.

Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum designant idoneitatem quæ in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quædam sunt quæ in omnibus requiruntur, & quædam requiruntur in superioribus quæ non ita exiguntur in inferioribus; ideo quædam vestes sunt omnibus ministris communes, quædam autem superioribus tantum. Et ideo omnibus ministris competit *amictus* humeros tegens, quod significatur continentia ad divina officia exequenda, quibus manipulantur: & similiter *alba*, quæ significatur puritatem vite: & *cingulum*, quod significatur repressionem carnis. Sed subdiaconus veteris habet *manipulum* in sinistra, quo significatur extensio ministrorum macularum: quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum, ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indiciebatur continentia illi tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant. Et ideo in signum castitatis tunc servandæ, in sacrificiorum oblatione femoralibus utebantur. Sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia. Et sic non est simile.

S. Tb. Op. Tom. VI.

mittuntur; habet etiam *tunicam strigam*, per quam doctrina Christi significatur: unde, & in veteri lege in ipsa tunicabola pendebant: subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novæ legis annuntiandam. Sed diaconus habet amplius *stolam* in sinistro humero, in signum, quod applicatur in ministerium in ipsis sacramentis: & *dalmaticam* (quæ est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmaticis partibus primo usus ejus fuit) ad designandum, quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur: ipse enim sanguinem dispensat: in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti in utroque humero ponitur *stola*, ut ostendatur, quod ei plena potestas dispensandi sacramenta datur, non ut ministro alterius: & ideo stola descendit usque ad inferiora. Habet etiam *casulam*, quæ significat caritatem, quia ipse caritatis conficit sacramentum, scilicet Eucharistiam. Sed Episcopi adduntur novem ornamenta super sacerdotem, quæ sunt *calice*, *fundalis*, *succinctorium*, *tunica*, *dalmatica*, *mitra*, *chirobata*, *annulus*, & *baculus*: quia novem sunt quæ ipsi supra sacerdotes possunt, scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, Pontifices consecrare, manus imponere, Basilicas dedicare, clericos deponere, Synodos celebrare, christum consecrare, vestes, & vasa consecrare. Vel per *calicem* significatur rectitudo gressuum: per *fundalis*, quæ pedes regunt, contemptus terrenorum; per *succinctorium*, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis; per *tunicam* perseverantia: quia Joseph tunicam salarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extensio vite: per *dalmaticam* largitas in operibus misericordie; per *chirobata* cautela in opere: per *mitram* scientia utriusque Testamenti: unde, & duo cornua habet; per *baculum* cura pastoralis, quæ habet colligere vagos (quod significat curvitas in capite baculi) & pungere lentos (quod significat stimulus in pede baculi.) Unde versus: *Collige, sustenta, stimula, vage, morbida, lenta. Det amictum sacramenta fidelis, quæ Ecclesia desponsatur Christo. Episcopi enim sunt sponsi Ecclesie loco Christi. Sed ulterius Archiepiscopi pallium habent, in signum privilegiate potestatis: significat enim torquem aureum, quam solebant legitime cæcantes accipere.*

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indiciebatur continentia illi tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant. Et ideo in signum castitatis tunc servandæ, in sacrificiorum oblatione femoralibus utebantur. Sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia. Et sic non est simile.

S. Tb. Op. Tom. VI.

Ad secundum dicendum, quod mitra non erat signum alicujus dignitatis: fuit enim sicut quoddam galium, ut Hieronymus dicit (epist. ad Fabiol. circ. med.) sed eisdem, quod erat signum dignitatis, solum Pontificibus dabatur, sicut & nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in Episcopo, sicut in origine, non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines. Et ideo magis Episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utuntur stola, quæ ad idem significandum est, ad quod erit superhumeralis.

Ad quintum dicendum, quod pallium fuerit loco rationalis. Ad sextum dicendum, quod pro illa lamina habet Pontifex novæ crucem, ut Innocentius III. dicit (Lib. I. de myst. Missæ cap. I. & seq.) sicut pro femoralibus habet sandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere (seu calati veste) tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cidari mitram.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eandem habet ampliorum: & ideo ad hanc perfectionem designandum, ipsi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus Pontifex non auitur baculo, quia Petrus mississimum ad suscipiendum quædam discipulum suum, qui postea factus est Episcopus Treverensis. Et ideo in Diocesi Treverensi Papa baculum portat, & non in aliis locis.

Vel etiam in signum, quod non habet coarctatam potestatem; quod curvatio baculi significat.

QUÆSTIO XLI.

*De sacramento matrimonii, in quantum est in officio nature, in quatuor articulis divisa.*

Post hæc considerandum est de matrimonio: & primo agendum est de eo, in quantum est in officio nature; secundo, in quantum est sacramentum; tertio, in quantum absolute, & secundo se consideratur.

Cicero primum quartum quatuor.

Primo, utrum sit de jure naturali.

Secundo, utrum cadat sub præcepto.

Tertio, utrum ejus actus sit licitus.

Quarto, utrum possit esse meritorius.

Ad primum dicendum, quod matrimonium est de jure naturali, & non de jure positivo.

R AR



ARTICULUS I. 170

Utrum matrimonium sit de jure naturali.

S. Thom. IV. dist. xxvi. quæst. 1. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit naturale. Quia ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum abque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturale.

2. Præterea. Id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundum quemlibet statum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum: quia, sicut dicit Tullius in I. Rhetor. (sc. de invent. circ. princ.) homines à principio sive feræ erant, & tunc nemo servit propriis liberis, nec certas emptas, in quibus matrimonium consistit. Ergo est non naturale.

3. Præterea. Naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes: cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea. Illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per regenerationem, qua potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est, quod in principio Digestorum (l. Juri operam ff. de just. & jure) dicitur: Jui naturale est, &c. hinc descendit maris, & femina conjunctio, quam nos matrimonium appellamus.

Præterea. Philosophus in VIII. Ethic. (cap. xii. à med.) dixit, quod homo est magis naturaliter conjugale animal quam politicum. Sed homo est naturaliter animal politicum, & gregale, ut ipse dicit (Lib. I. Politic. cap. 1. à princ.) Ergo est naturaliter conjugale: & sic conjugium, sive matrimonium est naturale.

Respondetur dicendum, quod aliquid dicitur, & est naturale dupliciter. Uno modo, sicut ex principis naturæ ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni: & sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio complentur: sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales: & hoc modo matrimonium est naturale: quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo, quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum proles. Non

enim intendit natura solum generationem proles, sed traductionem, & promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde secundum Philosophum (Lib. VIII. Ethic. cap. xi. & xii. à med.) tria à parentibus habemus, scilicet esse, nutrimentum, & disciplinam. Filius autem à patre educari, & instrui non posset, nisi determinatos, & certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi à conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dicitur, ut homines simul cohabitent, quia unum non sufficit sibi in omnibus quæ ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quadam opera sunt competentia viris, quadam mulieribus. Unde natura movet, ut sit quadam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in VIII. Ethic. (loc. cit.)

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinatur dupliciter. Uno modo, qui est convenientis naturæ generis: hoc est commune omnibus animalibus. Alio modo, quia est convenientis naturæ differentie: qua species humana ab aliis à genere, in quantum est rationalis, sicut est prudentia actus, vel temperantia. Et, sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus; ita etiam non inclinatur eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinatur natura hominis ex parte differentie, quantum ad rationem secundam assignatam: unde Philosophus (loc. sup. cit. & Lib. I. Politic. cap. 1.) hanc rationem assignat in hominibus supra alia animalia: sed quantum ad rationem primam inclinatur ex parte generis: unde dicit, quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinatur natura eodem modo in omnibus animalibus: quia quadam animalia sunt quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum querere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; & in his non est aliqua maris ad fecundam determinatio: in illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avis quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinatur.

Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gen-

tem; si tamen accipiatur principium proximum illius generis, per quod ab aliis gentibus est distincta: quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinatur: non autem est verum universaliter, quia à principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VIII. Ethic. (circ. fin. Lib.) natura humana non est immutabilis, sicut divina. Et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundum diversos status, & conditiones hominum; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis naturaliter, nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit esse in prole, sed etiam perfectum esse, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS II. 171

Utrum matrimonium cadat sub præcepto.

S. Thom. ubi supra art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub præcepto. Quia præceptum obligat, quantum non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in littera (IV. dist. xxvi.) dicitur: nec unquam hoc præceptum legitur revocatum, immo confirmatum Mat. xix. 6. Quod Deus conjunxit, homo non separet. Ergo adhuc est matrimonium sub præcepto.

2. Præterea. Præcepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est (art. præc.) Ergo, &c.

3. Præterea. Bonum speciei est melius quam bonum individui: quia bonum generis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 1. circ. fin.) Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivum adhuc obligat. Ergo multo magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea. Ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis cessaret. Cum ergo hoc idem sequeretur, si quilibet libere posset à matrimonio abstinere, videretur quod matrimonium sit sub præcepto.

Sed contra est, quod dicitur I. Corinth. xii. 38. Qui non jungit matrimonio virginem

S. Thom. Op. Tom. VI.

(2) Ita possumus A. aliud ad aliud; & ex aliis simili forte, & alium magis ad aliud.

suam, melius facit, scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

Præterea. Nulli debetur præmium pro transgressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

Respondetur dicendum, quod natura inclinatur ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id, quod est necessarium ad perfectionem unius: & tunc inclinatio quemlibet obligat: quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinatur ad aliud, quod est necessarium ad perfectionem multitudinis: & cum multa sint hujusmodi, quorum unam impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti: alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, & ædificatorem, & ad hujusmodi officia, quæ sunt necessaria communitati humanæ: sed inclinationi naturæ satisficit, cum per diversos diversa de prædictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundum Philosophum. Unde Theophrastus probat, quod sapienti non expedit nubere. (ut refert Hieron. Lib. I. cont. Jovin. cap. xxv. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta (in corp.) nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet regenerationi vacaret.

Ad secundum, & tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia, & actus inclinatur, ut jam dictum est (in corp.) Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc, vel in illo, unum magis inclinatur ad unum illorum officiorum, (a) & aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuatorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit, quod quidam eligant matrimonalem vitam, & quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta (in corp.) nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet regenerationi vacaret.

S. Thom. Op. Tom. VI.

(2) Ita possumus A. aliud ad aliud; & ex aliis simili forte, & alium magis ad aliud.



ARTICULUS III. 172

Utrum actus matrimonii sit licitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum. Dicitur enim I. Cor. vi. 1. 29. (a) Qui nubunt, sint tanquam non nubentes. Sed non nubentes non exercent actum matrimoniale. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea. Isa. lxx. 2. Iniquitates vestras discefrant inter vos, & Deum vestrum. Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo; unde Exodi xix. præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quod non accederet ad uxores suas, & Hieronymus dicit (epist. ad Ageruch à med. & Lib. I. cont. Jovin. cap. xviii. ad fin.) quod in actu matrimoniali Spiritus Sanctus Prophetarum corda non tangit. Ergo est iniquitas.

3. Præterea. Illud quod secundum se est turpe nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea. Nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusati per bona matrimonii, ut Magister dicit (IV. dist. xxvi.) Ergo est peccatum.

5. Præterea. De similibus specie est idem iudicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, & actus matrimonii similiter.

6. Præterea. Superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeo ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum: unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. xi. ad fin.) quod impossibile est hominum aliquid in ista intelligere. Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra. I. Corinth. vi. 11. 28. dicitur Virgo sine fornicatione non peccabit: & I. Timothi. v. 14. Volo juvenes nubere, & procreare filios. Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum: alias Apostolus non voluisset illud.

Præterea. Nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto. I. Cor. vi. 1. Uxori vir debitum reddat. Ergo non est peccatum.

Respondendo dicendum, quod supposito, quod natura corporalis à Deo sit bona instituta, impossibile est dicere, quod ea quæ per-

(a) Vulgata: Qui habent uxores, tanquam non habentes sint.

tenent ad conservationem naturæ corporalis, & ad quæ natura inclinatur, sint universiter mala. Et ideo cum inclinatio sit natura ad proles procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit: nisi ponatur secundum quorundam insaniam, quod res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo: ex quo forte derivatur illa opinio quæ in littera tangitur (IV. dist. xxvi.) Et ideo est pessima hæresis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonium actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit: Qui nubunt hoc mundo, sint quasi non utentes: sed in utroque frustionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi: non enim dixit: sint non utentes vel non habentes, sed quasi non utentes, vel quasi non habentes.

Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur, & secundum habitum gratiæ, & secundum actum contemplationis, & amoris. Quod ergo primum conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundum: quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus: & hoc præcipue accidit in carnali conjunctione, in qua detrahatur mens propter delectationem intentam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplati, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundum hoc etiam dicitur, quod Spiritus Sanctus, quantum ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes Prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudine illa concupiscentiæ, quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudine culpe, sed penæ, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires, & membra corporis rationi non obediunt. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illud propter excusati dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, & tamen non est malum, vel non tantum, quantum apparet: quia quædam excusantur à toto, quædam à tanto. Et, quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actus inordinati, ideo per bona matrimonii excusatur à toto, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis sint in specie nature idem, tamen differunt in specie motus, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam, vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel

per justitiam, facit diversam speciem motus, quamvis sit una species nature: & tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum, quod superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem, quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali: quia est tunc non ordinatur homo, tamen à ratione est præordinatus.

ARTICULUS IV. 173

Utrum actus matrimonii sit meritorius.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chryostomus enim dicit sup. Matth. (alius Auctor hom. 1. 1. ad op. imperf. inter med. & 3.) Matrimonium est utentibus se penam non meretur, mercedem tamen non perdat. Sed meritorium respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea. Illud quod est meritorium, habere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea. Qui utitur indulgentia sibi acta beneficio recipit utitur. Sed ex hoc, quod alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea. Meritum in difficultate consistit, sicut & virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea. Illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium: quia non potest homo simul mereri, & delinere. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus predictus non potest esse meritorius.

Sed contra. Omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi: quia dicitur I. Corinth. vi. 1. 3. Uxori vir debitum reddat. Ergo, &c.

Præterea. Omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus predictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio de se. Ergo meritorius est.

Respondendo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens: ut in II. Libro didum est (dist. xii. quest. 1. art. 3. & 1. quest. xviii. art. 9.) actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus

inducat vel justitia, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sitens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale: si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet, cum quacunque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, & sic erit motus virtutis: vel non ordinetur, & sic erit motus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radice merendi quantum ad peccatum substantiale est ipsa caritas: sed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actus: & sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri, & in minoribus bonis, & in majoribus. Unde quando aliquis minoram dimittit, ut majora faciat, laudandus est à minus meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum, quod indulgentia quandoque est de minoribus malis, & ideo indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorium: & non habet indulgentiam, nisi secundum, quod est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quod concessio. Nec est inconveniens, quod ille qui ratio concessione utitur, meretur: quia bonus usus beneficii Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis: sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione mediæ: & hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod penitus motus, secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile: quod non est in actu matrimoniali: & ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XIIII.

De matrimonio, in quantum est sacramentum, sup. dist. 27. art. 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.

Secundo considerandum est de matrimonio, in quantum est sacramentum. Circa quod queruntur quatuor. Primo, utrum sit sacramentum. Secundo, utrum deberet institui ante peccatum. Tertio, utrum conferat gratiam. Quarto, utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.



## ARTICULUS I.

*Utrum matrimonium sit sacramentum.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ est de essentia sacramenti. Sed benedictio, quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea. Sacramentum secundum Hugonem (Lib. I. de sacram. part. ix. cap. v. et à princ.) est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquid materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea. Sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quæ fuit penalis; cum habeat delectationem ac iunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea. Omne sacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi, & Ecclesie, quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Præterea. In aliis sacramentis est aliquid quod est res, & sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem: alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. v. 2. *Sacramentum hoc est magnum.* Ergo, &c.

Præterea. Sacramentum est sacre rei signum. Sed matrimonium est huiusmodi. Ergo, &c.

Respondeo dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctificati homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cum hoc invenitur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus consentus exprimitur matrimonialis, sunt forma huius sacramenti; non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum in matrimonii perficitur per actum eius qui Sacramento illo utitur, sicut penitentia. Et ideo, sicut penitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subiectos, qui sunt loco materialis elementi; ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantum ad penam, conformatur tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in ipsam conjugenda passus est.

Ad quartum dicendum, quod unio Christi

ad Ecclesiam non est res contenta in hoc Sacramento, sed res significata, & non contenta: & talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam, ac significatam quam efficit, ut dicitur (in solut. sequent.). Magister autem (IV. dist. xxvi.) ponit rem non contentam, quia erat huius opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc Sacramento sunt illa tria: quia sacramentum tantum sunt actus exterioris appetentes, sed res, & sacramentum est obligatio, quæ innascitur, viri ad mulierem, ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus huius sacramenti; non contenta autem est res quam Magister determinat (loc. cit.).

## ARTICULUS II.

175

*Utrum hoc sacramentum debeat institui ante peccatum.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debeat institui ante peccatum. Quia illud, quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est huiusmodi, ut ex dictis patet (quæst. xli. art. 1.). Ergo non debuit institui.

2. Præterea. Sacramenta sunt quedam medicina contra morbum peccati. Sed medicina non preparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Præterea. Ad idem institutio una sufficit. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur (IV. dist. xxvi.). Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Præterea. Institutio sacramenti debet esse à Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent, non sunt determinate, dicta à Deo; sed ab Adam: illa autem verba, quæ Deus dixit (Gen. 2. 2.). *Crescite, & multiplicamini*, dicta sunt brutis quædam, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Præterea. Matrimonium est sacramentum novæ legis. Sed sacramenta novæ legis à Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est, quod dicitur: Math. 21. 4. *Non legistis, quia qui fecit homines ab initio, masculinum, & femininum fecit eos?*

Præterea. Matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium; intendens aliquod bonum; quod

## ARTICULUS III.

176

*Utrum matrimonium conferat gratiam.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia secundum Hugonem (Lib. I. de sacram. part. ix. cap. 11. ante med.) sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt. Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Præterea. Omne sacramentum conferens gratiam confert ipsam ex materia, & forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc Sacramento, non sunt causa gratiæ, quia hoc esse Pelagiana hæresis, scilicet quod actus nostri sunt causa gratiæ: verba etiam experientia consentium non sunt causa gratiæ, nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea. Gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiscentiæ, deberent omnes homines matrimonio contrahere; essetque sultum valde à matrimonio abstinere.

4. Præterea. Infirmis non accipit medicamentum ab eo à quo accipit intentionem. Sed per matrimonium concupiscentiæ accipit intentionem: quia, sicut dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. ult. ad fin.) *infirmis est concupiscentiæ appetitus, & per operationem congruam augetur.* Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

Sed contra. Definitio, & definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ. Ergo cum matrimonio sit sacramentum, erit gratiæ causa.

Præterea. Augustinus dicit (Lib. de bono viduit. cap. viii. circ. fin. & Lib. IX. sup. Gen. ad lit. cap. viii.) quod *matrimonium est agrotis in remedium.* Sed non est remedium, nisi in quantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquod efficaciam ad reprimentam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc in nullo abundaret à sacramentis veteris legis. Unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis attribueretur: quod enim remedium præbet satisfaciendo

quod quidem variatur secundum diversos hominum status: & ideo oportet, quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituat. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum; secundum autem, quod remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturæ; secundum autem determinationem personarum institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum, quod repræsentat mysterium conjunctionis Christi, & Ecclesie, institutionem habuit in nova lege: & secundum hoc est sacramentum novæ legis. Quantum vero ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, & mutuam obsequium sibi à conjugibus impentium, habet institutionem in lege civili. Sed, quia de ratione sacramenti est quod sit signum, & remedium, ideo quantum ad medias institutiones, competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem, competit ei, quod sit in officium naturæ; quantum vero ad ultimum, quod sit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quæ diversimode competit secundum diversos status: sicut de jure naturali est, quod maleficia puniantur; sed, quod talis poena tali culpe apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturæ: & sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum, quod secundum diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens, quod haberet diversas institutiones. Et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit à Deo, quando homini mulierem de costa formavit in adiutorium, & dixit eis: *Crescite, & multiplicamini*: quod quamvis etiam aliis animalibus dixerit; non tamen per ea eodem modo implendum fuit, sicut per homines. Adam vero verba illa protulit à Deo inspiratus, ut intellexeret matrimonii institutionem à Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc, quod matrimonium est sacramentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet (in corp. att.)



ciendo concupiscentia, ne in preceptis ruat, dum, & nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus.

Ex ideo alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum à malo: quia excusatur actus à peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum: quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideo dicunt, quod facit recedere à malo, in quantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquid auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare: quia eadem gratia est que impedit peccatum, & que ad bonum inclinatur; sicut idem calor, qui aufert frigus, & qui calefacit.

Unde alii dicunt, quod matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet, ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda que in matrimonio requiruntur: & hoc probabilissimum est: (a) quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, datur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet, quod omnibus potentis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actu extero possint. Unde cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore sua ad procreationem proles, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est (quæst. xxxv. art. 1.). Et sic ista gratia data, est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut habet aqua baptismi, quod corpus tangat, & cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc, quod Christus sua passione illud representavit, & non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exterioris, & verba experimentia consensu directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii; & huiusmodi nexus ex virtute divina institutionis disponitur operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, in concupiscentia morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi; adhibetur autem majus remedium per opera ipsa ritualia, & carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non continentur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest preitari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentie, ut reprimatur in sua radice, & sic remedium

præstat matrimonium per gratiam que in eo datur. Alio modo ex parte actus eius; & hoc dupliciter: uno modo, ut actus ad quem concupiscentia inclinatur, exterius turpidine careat; & hoc fit per bona matrimonii, que honestant carnalem concupiscentiam; alio modo ut actus turpidinem habens impediantur quod fit ex ipsa natura actus: quia dum concupiscentia satisficit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus (I. Corinth. vii. 9.) *Melius est nubere quam uri*. Quamvis enim opera concupiscentie (b) congrua secundum se nata sint concupiscentiam augete; tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt: quia ex similibus actibus similes reliquuntur dispositiones, & habitus.

#### ARTICULUS IV. 177

Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est (Gen. ii. 24.) *Eranit duo in carne una*. Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

1. Præterea. Illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est (art. 2. huj. quæst. & quæst. ix. art. 1.) Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur (IV. dist. xxvi.) Ergo est de integritate sacramenti.

2. Præterea. Hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea. Matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam præstat: de quo dicit Apostolus I. Corinth. vii. 9. quod *melius est nubere quam uri*. Sed hoc remedium non præstat nisi qui carnaliter non commiscetur. Ergo idem quod prius.

Sed contra. In paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea. Sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed, sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur (IV. dist. xxvi.) Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Respondeo dicendum, quod duplex est integritas primam, que consistit in ipso esse rei; alia, que attenditur secundum perfectionem secundam, que consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, & non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utrumque perfectionem: quia res ex suo actu innotebit.

Ad secundum dicendum, quod significatio rei contenta est de necessitate sacramenti: & ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (q. xlii. art. 1. ad 4. & 5.)

Respondeo dicendum, quod res non peruenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quod sit de integritate secunda, & non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia que in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

Respondeo dicendum, quod duplex est integritas: una, que attenditur secundum perfectionem primam, que consistit in ipso esse rei; alia, que attenditur secundum perfectionem secundam, que consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, & non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utrumque perfectionem: quia res ex suo actu innotebit.

Ad secundum dicendum, quod significatio rei contenta est de necessitate sacramenti: & ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (q. xlii. art. 1. ad 4. & 5.)

Respondeo dicendum, quod res non peruenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quod sit de integritate secunda, & non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia que in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

#### QUÆSTIO XLIII.

De matrimonio quantum ad sponsalia,

in tres articulos divis.

**C**onsequenter considerandum est de matrimonio absolute considerato: ubi primo agendum est de sponsalibus; secundo de matrimonio ratione; tertio de eius causa efficiente; scilicet de consensu; quarto de eius bonis; quinto de impedimentis ipsius; sexto de secundis nuptiis; septimo de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum queruntur tria.

Primo, quid sint sponsalia.

Secundo, qui possent contrahere sponsalia.

Tertio, utrum sponsalia dicantur pollicitio.

#### ARTICULUS I. 178

Utrum sponsalia fiat futurarum nuptiarum pollicitio.

S. Thom. IV. dist. xxvii. q. 1. art. 2. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum pollicitio, ut habetur ex verbis Nicolai I. Papa (in resp. ad consulta S. Tb. Op. Tom. VI.

Bulgar. cap. iiii.) Quia; sicut dicit Isidorus (Lib. IX. Erym. cap. viii. cir. princ.) *est aliquis sponsus, non quis promissus; sed quis sponsus, & sponsus dicitur. Sed à sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicuntur promissio.*

2. Præterea. Quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium completum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Præterea. In sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum, & aliqua alia. Ergo videtur quod non deberint solum per promissionem definiti.

4. Præterea. Matrimonia debent esse libera, & absoluta. Sals sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione etiam accipiendæ pecunie. Ergo non convenienter dicantur promissio nuptiarum.

5. Præterea. Promissio, que est de rebus futuris, vituperatur Jacobi xv. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. Præterea. Nullus dicitur sponsus nisi à sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus nisi à sponsalibus. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

Respondeo dicendum, quod consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem; & hæc promissio dicitur sponsalia à *spondendo*, ut dicit Isidorus (loc. cit.) Nam ante usum tabularum, matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant, se invicem consentire in iure matrimoniali, & fideiussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter, scilicet absolute, & sub conditione. Absolute quatuor modis.

Primo nuda promissione, ut cum dicitur: *Accipiam te in meam*, &c. & converso. Secundo datis arthris sponsalibus, ut pecunia, vel aliquo huiusmodi. Tertio annuili subrrahatione. Quarto interueniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est: quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur: *Accipiam te, si parentibus placuerit*; & tunc, stante conditione, ista promissio, & non stante non stat: aut est inhonesta; & hoc dupliciter: quia aut est contraria bonis matrimonii; ut si dicatur: *Accipiam te, si venena sterilitatis procurer*; & tunc non contrahuntur sponsalia; aut non est contraria bonis matrimonii; ut si dicatur: *Accipiam te, si forte meis consentias*; & tunc stat promissio; sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia, & sponserum datio est promissionis confirmatio: & ideo ab hoc denominatur quasi à perfectiori.



Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum; & peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat: & secundum hoc Ecclesia cogit, injungendo penitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonium coacta consueverunt malos exibus habere: nisi forte juramentum intervernerit: quia tunc cogendus est qui promissus, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipue si de uxoricidio timetur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem: unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa que apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici si autem honesta, aut est de bonis simpliciter, ut si dicitur: *Accipiam te, si placet parentibus*: & hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed arguit ei honestatem: aut est de utilibus, ut si dicitur: *Contraham tecum si dabis mihi centum*: & tunc hoc non ponitur (a) quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis: unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecunie per modum pænis: & tunc quia matrimonium debent esse libera, talis conditio non stat; nec potest exigi pæna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuro, sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua: unde docet, quod debet apponi conditio, *si Deus voluerit*; que etiam verbis non exprimitur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, & actus ejus; & à sponcione primi in futurum dicitur sponsus à sponsalibus contractis per verba de futuro; & à sponcione secundi dicitur aliquis sponsus, etiam quando contractum est matrimonium per verba de presenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonium actum. Tamen à prima sponcione dicuntur sponsalia proprie, que sunt quedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

## ARTICULUS II.

179

*Verum tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in aliis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. Præterea. Sicut ad contractus sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat in IV. Dialog. (cap. xviii.) quidam puer quinque annorum propter blasphemiam peccatum à diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Præterea. Sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ, & puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utriusque assignari debet.

4. Præterea. Ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea. Si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, & postea post septennium aut tempus pubertatis contrahant per verba de presenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu: quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo: & sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Præterea. In his que communiter fiunt à pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero; sicut pater in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quedam actio communis inter contrahentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere sponsalia cum puella que non habet septem annos: quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea. Si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam contrahant per verba de presenti, reputantur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodo b) sit propinquum; contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

Ref.

(a) Ita exemplum an. 1486. Al. quasi ad utendum consensu matrimonii. (b) Al. sint propinqui.

Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum à jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter: quia cum sponsalia sint quedam promissiones futurorum, ut dictum est (art. præc.) oportet quod illorum sine quo aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris, que usum rationis requirit; respectu cuius triplex gradus notatur, secundum Philosophum in I. Eth. (cap. iv. in fin.) Primus est cum quis neque ipse intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus est status, quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum, & intelligendum. Tertius est cum homo & ab alio jam capere potest, & per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quiescitur motus, & fluxibilitas humorum: ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; & propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, & ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea que ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantum ad ea que extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est; sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipue de his ad que ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet: & ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his que ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; & secundum leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi (a) post vigesimum secundum annum.

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis sunt contractus sponsalium per alium, ambo, vel alter reclamare possunt: unde nihil tunc actum est, adeo quod nec aliqua affinitas contrahitur ex hoc. Et ideo sponsalia que inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, in quantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes non reclamant; ex quo intelliguntur consentire his que per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quidam S. Th. Op. Tom. VI.

(a) Al. post vigesimum quintum: sic autem passim legitur in exemplis.

dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contrahendum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis (loc. cit. in arg.) quod pater pueri in animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehenna ignibus nutrit.

Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quam ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait Lib. VII. de histor. animalium (cir. princ. Lib.) simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utriusque, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placencia que est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis, cum nondum susceptibles sint plenæ discipline, sed magis contingit ex motu nature quam ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placencia ad sponsalia contrahenda.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium; tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem; & ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius cause; & ideo quod deest uni, potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; & ideo defectus unius sponsalia impedit; nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur: quia secundum Philosophum in II. Physic. (tex. 56.) quod parum desit, quasi nihil desit videtur. Hæc autem propinquitas

S 2

qui



Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum; & peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat: & secundum hoc Ecclesia cogit, injungendo penitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonium coacta consueverunt malos exibus habere: nisi forte juramentum intervernerit: quia tunc cogendus est qui promissus, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipue si de uxoricidio timetur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem: unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa que apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici si autem honesta, aut est de bonis simpliciter, ut si dicatur: *Accipiam te, si placet parentibus*: & hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed arguit ei honestatem: aut est de utilibus, ut si dicatur: *Contraham tecum si dabis mihi centum*: & tunc hoc non ponitur (a) quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis: unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecunie per modum pænis: & tunc quia matrimonium debent esse libera, talis conditio non stat; nec potest exigi pæna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuro, sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua: unde docet, quod debet apponi conditio, *si Deus voluerit*; que etiam verbis non exprimitur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, & actus ejus; & à sponcione primi in futurum dicitur sponsus à sponsalibus contractis per verba de futuro; & à sponcione secundi dicitur aliquis sponsus, etiam quando contractum est matrimonium per verba de presenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonium actum. Tamen à prima sponcione dicuntur sponsalia proprie, que sunt quedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

## ARTICULUS II.

179

*Verum tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in aliis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. Præterea. Sicut ad contractus sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat in IV. Dialog. (cap. xviii.) quidam puer quinque annorum propter blasphemiam peccatum à diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Præterea. Sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ, & puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utriusque assignari debet.

4. Præterea. Ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea. Si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, & postea post septennium aut tempus pubertatis contrahant per verba de presenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu: quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo: & sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Præterea. In his que communiter fiunt à pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero; sicut pater in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quedam actio communis inter contrahentes. Ergo si unus sit puer, potest contrahere sponsalia cum puella que non habet septem annos: quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea. Si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam contrahant per verba de presenti, reputantur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodo b) sit propinquum; contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

Ref.

(a) Ita exemplum an. 1486. Al. quasi ad utendum consensu matrimonii. (b) Al. sint propinqui.

Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum à jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter: quia cum sponsalia sint quedam promissiones futurorum, ut dictum est (art. præc.) oportet quod illorum sine quo aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris, que usum rationis requirit; respectu cuius triplex gradus notatur, secundum Philosophum in I. Eth. (cap. iv. in fin.) Primus est cum quis neque ipse intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus est status, quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum, & intelligendum. Tertius est cum homo & ab alio jam capere potest, & per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quiescitur motus, & fluxibilitas humorum: ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; & propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, & ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea que ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantum ad ea que extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est; sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipue de his ad que ratio naturalis inclinatur magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet: & ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his que ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; & secundum leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi (a) post vigesimum secundum annum.

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis sunt contractus sponsalium per alium, ambo, vel alter reclamare possunt: unde nihil tunc actum est, adeo quod nec aliqua affinitas contrahitur ex hoc. Et ideo sponsalia que inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, in quantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes non reclamant; ex quo intelliguntur consentire his que per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quidam S. Th. Op. Tom. VI.

(a) Al. post vigesimum quintum: sic autem passim legitur in exemplis.

dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contrahendum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis (loc. cit. in arg.) quod pater pueri in animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehenna ignibus nutrit.

Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quam ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait Lib. VII. de histor. animalium (cir. princ. Lib.) simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utriusque, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placencia que est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis, cum nondum susceptibiles sint plenæ discipline, sed magis contingit ex motu nature quam ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placencia ad sponsalia contrahenda.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium; tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem; & ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius cause; & ideo quod deest uni, potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; & ideo defectus unius sponsalia impedit; nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur: quia secundum Philosophum in II. Physic. (tex. 56.) quod parum desit, quasi nihil desit videtur. Hæc autem propinquitas

S 2

qui



quitas à quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium: quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis quam in aliis.

## ARTICULUS III. 180

*Utrum sponsalia dirimi possint.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante. Quia de pœnitia quam alicui promissi, non possunt alteri licite obligationem facere. Sed illi qui sponsalia contrahunt, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

2. Item. Videtur quod non debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia in dubiis semper tutior pars est eligenda. Sed tutius est quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item. Videtur quod nec dirimantur per ægritudinem, quam aliquis incurrit post contracta sponsalia. Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum auferatur, quod in illam habebat potestatem si fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item. Videtur quod nec propter affinitatem intervenientem; utpote si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscatur. Quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi: quod non est conveniens.

5. Item. Videtur quod non possint se invicem absolvere. Quia hoc est maxime levitatis, ut primo contrahant, & postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo &c.

6. Item. Videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia per sponsalia unus non accipit adhuc potestatem in corpus alterius: & sic videtur quod in nullo contra invicem peccent, si interim fornicantur. Et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item. Videtur quod nec per contractum cum alia per verba de presenti. Quia venditio secundum non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item. Videtur quod nec per defectum grati possint dirimi. Quia quod non est non potest dissolvi. Sed ante gratiam determinatam nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

Respondetur dicendum, quod in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur; sed diversimode: quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem fugit, & cum

alter conjugum cum altero per verba de presenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur; sed in aliis casibus dirimi debent secundum iudicium Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spirituale, cum sit spiritualis tantum, ut dicitur (quæst. lxxi. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non comparet tempore statuto ad matrimonium petendum. Unde si ex parte eius non defuit quin matrimonium completeret, potest licite alteri nubere sine peccato aliquo. Si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis; aut juramenti, si juramentum intervenierit: & contrahere potest cum alio, si vult, iudicio Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrit alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, que ipsam debilitet nimis (ut epilepsia, vel paralisis) aut eum deformet (ut abscissio nasi, vel orbita oculorum, aut aliquid huiusmodi) aut que sit contra bonum prolis (ut pote lepra, que solet problem inficere); possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, & matrimonium sic contractum malum exitum fortituro. Nec pro pœna puniatur aliquis sed ex pœna damnum reportat: quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsæ, vel e contra, tunc dirimi debent sponsalia: & ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum: causæ enim que in futurum expectant effectus suos, impediuntur à suis effectibus, non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde sicut affinitas si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahatur alteri, immo ei conferatur: quia absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odium reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum. Sed contra eos est Decretalis (cap. Præterea hi, de sponsalib. & matrim.) que expresse dicit: *Ad instar*, (a) inquit, *eorum qui scitatem interpositione fidei contrahunt, & postea eandem sibi remittunt, potest in pœnitentia tolerari, si invicem se absolvant, qui sponsalia contraxerunt.* Sed ad hoc dicitur, quod Ecclesia magis hoc sustinet, ne pœnis eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire, quod Decretalis adducit.

Et

(a) Redundat hic inquit, nisi legendum se inquam, ut habet exemplum an. 1486.

Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare que prius firmata sunt: quia incerta sunt providentia nostra, ut dicitur Sapientie ix. 14.

Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes; tamen ex hoc effeluntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum: & ideo potest sibi præcavere unus contra alium; sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneat, si esset unus rationis uterque contractus; sed secundum contractus matrimonii est fortior primo: & ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus. Et ideo ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere solutionem sponsalium iudicio Ecclesiæ faciendam, propter bonum exemplum.

## QUÆSTIO XLIV.

*De matrimonii definitione,*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.

Secundo, utrum convenienter nominetur.

Tertio, utrum convenienter definiatur.

## ARTICULUS I. 181

*Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.*

*8. Thom. W. dist. xxvi. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt à conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam, quo iuncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Præterea. Omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non est in genere relationis; & ita nec in genere conjunctionis.

3. Præterea. Conjunctio est relatio æquiparantis, sicut & equalitas. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio: & sic si matrimonium est in gene-

re conjunctionis, non est unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra. Relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur; dicitur enim maritus vir uxoris: & uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis; nec est aliud quam conjunctio.

Præterea. Unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium; ut patet Gen. 1. 24. *Erunt duo in carne una.* Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

Respondetur dicendum, quod conjunctio adunationem quandam importat: unde ubicunque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem que ordinantur ad aliquid unum, dicuntur in ordine ad illud adunari, sicut multi homines adunantur ad unam militiam, vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur committiones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem, & educationem prolis, & iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus, & uxor: & talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium: conjunctio autem corporum, & animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective, & ideo non oportet quod sit aliud à conjunctione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens; tamen causa ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quod sit sensibile illud quod est res; & sacramentum: hoc enim modo so habet in hoc sacramento prædicta conjunctio: sed verba experimentia consensum, que sunt sacramentum tantum, & causa prædictæ conjunctionis sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate, & in aliquo sicut in subiecto, ut id ipsis similibus; & ex utraque parte potest attendi unitas, & diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili, & iterum subiecta similitudinis sunt duo numero, & similiter est de æqualitate; ideo & æqualitas, & similitudo omnibus modis est aliqua numero in utroque similibus, & æqualium. Sed relatio, que est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causæ, quia ad eandem numero generationem ordinatur; sed ex parte subiecti habet diversitatem secundum numerum; & ideo hæc relatio est una ex parte causæ, &



& multiplex ex parte subiecti: & secundum quod est multiplex ex parte subiecti, significatur his nominibus, *uxor*, & *maritus*; secundum autem quod est una, significatur hoc nomine *matrimonium*.

## ARTICULUS II. 182

*Utrum matrimonium convenienter nominetur.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium inconvenienter nominetur. Quia denominatio debet fieri à digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari à patre quam à matre, conjunctio utriusque.

2. Præterea. Res debet denominari ab eo quod est de essentia sua: quia ratio, quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV. Metaph. (text. 28.) Sed nuptiæ non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium nuptiæ appellari.

3. Præterea. Species non potest proprie nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est generis ad matrimonium. Ergo non potest proprie conjugium nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, que est conjunctio: & secundum hoc nominatur *conjugium*. Secundo causam ejus, que est depositio: & secundum hoc vocatur *nuptiæ à nubo*: quia in ipsa solemnitate depositionis, qua matrimonium perhibetur, capita nubentium velantur. Tertio effectum, qui est proles: & sic dicitur *matrimonium*, ut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. xxvi. à med.) *ex hoc quod mulier non debet de aliud nubere, nisi ut sit mater*. Potest etiam matrimonium quasi *matris munium*, id est officium dici, quia foemina incumbit maxime educandæ proli officium: vel dicitur matrimonium, quasi *matrem muniorum*: quia jam habet quo defendatur, & muniatur, scilicet virum: vel dicitur matrimonium, quasi *materia unius*, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicitur matrimonium à *monio*, & *materia*: vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit (Lib. IX. Ethym. cap. ult. c. med.) à *matre*, & *nato*: quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa quam pater.

Vel dicendum, quod mulier ad hoc prin-

cipaliter facta est ut sit homini in adiutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad secundum, dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia: & ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt; cum nomen deus rei innotescendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet complete habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertinet: sicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi, & definitioni est commune: aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, & non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quod competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animalis quæ non sunt animalia. Et similiter est in proposito: quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit & animatum, & corporum: & ideo *conjugium* nominatur.

## ARTICULUS III. 183

*Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera (IV. dist. xxviii.) Quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur: quia maritus est qui est mulieri junctus matrimonio. Sed *maritalis conjunctio* ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea. Per matrimonium sicut efficitur vir maritus mulieris, ita & mulier uxor viri. Ergo non debet magis dici *conjunctio maritalis* quam uxoris.

3. Præterea. Consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii: *individuum vite consuetudinem retinentem*.

4. Præterea. Inveniuntur alie definitiones de matrimonio datæ. Quia secundum Hugonem (Lib. II. de sacram. part. xi. cap. iv. & tract. vii. Sum. sent. cap. vi. in princ.) *matrimonium est duorum idonorum personarum legitimus de conjunctione consensus*. Secundum quosdam autem *matrimonium est consortium communis vite, & communicatio divini, & humani juris*. Et quaeritur, qualiter hæ definitiones differant.

Ref-

## QUÆSTIO XLV.

*De consensu matrimonii secundum se,*

*in quinque articulis divisæ.*

**C**onsequenter considerandum est de consensu. Ubi primo agendum est de ipso consensu secundum se considerato. Secundo de consensu juramento, vel carnali copula firmato. Tertio de consensu coacto, & conditionato. Quarto de objecto consensus.

Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.

Secundo, utrum consensus oporteat per verba exprimi.

Tertio, utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.

Quarto, utrum consensus per verba de presenti expressus, si desit interior consensus, exterius faciat verum matrimonium.

Quinto, utrum consensus in occulto factus per verba de presenti faciat matrimonium.

## ARTICULUS I. 184

*Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.*

*S. Thom. ubi sup. art. 2. quest. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt à voluntate humana, sed ab institutione divina, ut ostensum est (IV. dist. 11. quest. 2. art. 4. q. 4. & III. P. quest. LXIV. art. 2.) Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Præterea. Idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus: quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Præterea. Unus debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est (quest. præc. art. 1.) consensus autem duorum sunt diversi, quia & diversorum sunt, & in diversa: ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit (alius Auctor hom. xxxii. in op. imperf. parum ante med.) *Matrimonium non facit consensus, sed voluntas*.

Præterea. Unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uter-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) in matrimonio tria considerantur, scilicet causa ipsius, & essentia ejus, & effectus: & secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam definitio Hugonis tangit causam scilicet consensum; & est per se nota. Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem*; & addit determinatum subiectum, in hoc quod dicit, *inter legitimas personas*: ponit etiam differentiam contrahentium ad speciem, in hoc quod dicit, *maritalis*: quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur: & hoc est id quod ad maritum pertinet: ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit, *individuum &c.* Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, scilicet vitam communem in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet *ius divinum, & humanum*; alie autem communicationes, ut negotiantium, & militantium, solo jure humano instituitur sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos; & ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quæ sunt priora quoad nos; sicut in definitione qualitatis ponitur *quale* à Philosopho, cum dicit (cap. de qualitate) *Qualitas est secundum quam qualis esse dicitur*. Et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur *conjunctio maritalis*; ut sit sensus quod matrimonium est conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit: quæ non poterant uno nomine exprimi.

Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est (art. præc.) Et quia, ut dicit Apollolus (I. Cor. xi. 9.) *vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum*; ideo hæc differentia potius debet sumi à viro quam à muliere.

Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus, vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalit nihil aliud est quam conversatio ad communicationem talem pertinens: & ideo quantum ad hanc vitam semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis (in corp. art.)



uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet I. Corinth. viii, cum pius uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

Respondeo dicendum, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione, quæ eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cum in matrimonio sit quedam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, & aliqua materialis, secundum quod est in officium nature, & civilis vite, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. Unde cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus, quæ in eis operatur salutem; sed cause secundæ, sive instrumentales sunt materiales operationes, sive divina institutione habentes efficaciam: & sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quedam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est (quæst. præc. art. i.) quam consensus facit. Nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesie conjungeretur.

Ad tertium dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjungentium; ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium. Nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; & similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem.

#### ARTICULUS II. 187

*Utrum oporteat consensum per verba exprimi.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi. Quia sicut per matrimonium resignatur homo in potestatem alterius ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum, etiam non exprimitur verbis. Ergo & consensus facit matrimonii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. Præterea. Matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo ex-

pressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea. Si omitatur illud quod est de necessitate sacramenti, quacumque ex causa non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum; sicut quando puella tacet præ verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra. Matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo & in matrimonio: & ita oportet ibi esse saltem verba exprimentia consensum sensibilibiter.

Præterea. In matrimonio fit contractus inter virum & mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent. Ergo & in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. præc.) conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis pronant qui contrahunt; ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimat; ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum; & ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis tales non possint vota sua mutuo verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus: & tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hugo de S. Victore (tract. vii. Sum. cap. vi. à princ.) eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se sponte recipiant; quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant. Unde verba parentum computantur in casu illo, ac si essent puellæ: sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicunt.

#### ARTICULUS III. 186

*Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat. Quia sicut se habet presens ad presens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de presenti ex-

#### ARTICULUS IV. 187

*Utrum consensus etiam per verba de presenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus etiam per verba de presenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium. Quia frater, & dolus uxori patrocinari debent, secundum jura (cap. Ex te more, de rescriptis, & cap. Si vis de cognat. spirituali.) Sed ille qui verbis exprimit consensum, quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea. Consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero, an sit ei verus conjux; & ita erit fornicator, quodcumque matrimonio utetur.

3. Præterea. Si aliquis probatur per verba de presenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam in eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem desuisse, etiam si postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est quod Innocentius III. dicit in Decret. quadam (cap. Tua nos, de sponsalib. & matrim.) in casu isto loquens: *Sine consensu nequeunt cetera facta perferri conjugale.*

Præterea. Intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Respondeo dicendum, quod sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est (art. 2. huj. quæst.) Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum, & idolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sunt duo, scilicet defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientie, ut non alitragatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesie, in quo judicatur secundum allegata; & dolus verborum; & hic non patrocinatur nec in foro conscientie, nec in foro Ec-

pressus facit matrimonium in presenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Præterea. Sicut in matrimonio fit quedam obligatio per verba exprimentia consensum, ita & in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt, utrum per verba de presenti, vel de futuro obligatio habeatur. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea. Per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, & obligat. Ergo & similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed contra est quod ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, & postea cum alia per verba de presenti, secundum jura debet habere (secundum pro uxore (c. Sicut ex litteris, de sponsalib. & matrim.) Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium: quia ex quo verum est matrimonium cum una, ex vivente; non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea. Qui promittit aliquid se futurum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contrahiturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

Respondeo dicendum, quod causa sacramentalis significando efficiunt: unde hoc efficiunt quod significant. Quia ergo cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se futurum; ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed sponsonem ejus, quæ sponsalia nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum consensus exprimitur per verba de presenti, & verba sunt presentia, & in presenti consentitur pro eodem tempore; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt presentia, sed consentitur in futurum, & ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utuntur, non transfert potestatem rei suæ in alterum; ut si dicat: *Dabo tibi*; sed solum quando verbis presentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quod in voto promissionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia, vel observantia regule, & non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale matrimonium in futurum vocetur, non est matrimonium spirituale: quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.



clera, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad secundum dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium: quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentiæ doli appareant: quia de quolibet præsumendum est bonum, nisi probetur contrarium: unde ille ex cuius parte dolus non est, à peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore: quia secundum ea iudicat que foris apparent; nec decipitur in iustitia, sive iure, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedere; vel debet in alias regiones remotius fugere.

## ARTICULUS V. 188

*Utrum consensus in occulto factus per verba de presentia faciat matrimonium.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de presenti non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cuius potestate erat. Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente: & ita si fiat in occulto consensus, etiam per verba de presenti expressus, non erit matrimonium.

2. Præterea. Sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentia sacramenti, ita etiam in penitentia. Sed sacramentum penitentis non perficitur nisi mediatis Ecclesie ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto absque sacerdotali benedictione.

3. Præterea. Baptismus, quia potest in occulto, & aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonialia (cap. Cum in habitu de clandest. dispens.) Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Præterea. Inter eos qui in secundo gradu sibi ardent, matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibet. Sed similiter Ecclesia prohibet clandestina matrimonialia. Ergo non possunt esse vera matrimonialia.

Sed contra. Posita causa, ponitur effectus. Sed causa sufficiens matrimonii est consensus per verba de presenti expressus. Ergo si fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

Præterea. Ubicumque est debita materia,

& debita forma sacramenti, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitime personæ ad contrahendum; & debita forma; quia ibi sunt verba de presenti consensus exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

Respondetur dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentia sacramenti, quibus omisis non est sacramentum, quædam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omisis verum nihilominus perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de presenti, inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia hæc duo sunt de essentia sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti: quia ad hoc adhibentur, ut matrimonium conveniens fiat. Unde si omittantur, verum est matrimonium; quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum: & ideo secundum hoc quod libera est; potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare; sicut etiam potest aliquis, vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quod actus noster in penitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem à peccatis: & ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus noster sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio: quia quicumque est sui iuris, potest se alteri obligare: & ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio, quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibuitur est ne baptismum aliquis accipiat, præterquam à sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideo non est similis ratio: prohibentur autem clandestina matrimonialia propter pericula que inde evenire solent: quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte: frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum possident de his que subito facta sunt: & multa alia mala inde accidunt: & speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonialia, quasi contra essentialia matrimonii existentia; sicut sunt prohibita matrimonialia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramentum. Et ideo non est simile.

sonatum, quæ sunt materia indebita huic sacramentum. Et ideo non est simile. (a)

## QUÆSTIO XLVI

*De consensu cui advenit iuramentum, vel copula carnalis,*

*in duos articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de consensu cui advenit iuramentum, vel copula carnalis.

Circa quod queruntur duo.

Primo, utrum iuramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium.

Secundo, utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

## ARTICULUS I. 189

*Utrum iuramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod iuramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere iuramentum est de iure divino, ut patet Matth. 9. 33. *Reddei autem Dominus iuramenta sua.* Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire, quod homo non debeat implere iuramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro iuramento firmatum aliquis alteri se obligat per verba de presenti, videtur quod nihilominus debeat iuramentum prius servare. Sed hoc non esset, nisi illo iuramento esset matrimonium illud perfectum. Ergo iuramentum adjunctum consensui per verba de futuro facit matrimonium.

2. Præterea. Veritas divina fortior est quam veritas humana. Sed per iuramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de presenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant; videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro iuramento firmata.

3. Præterea. Secundum Apostolum ad Heb. 11. 16. *Omnia concupiscit fieri ad confirmationem est iuramentum.* Ergo in iudicio saltem plus standum est iuramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo contentiatur in aliquam per verba de presenti, postquam consenserit in aliam cum iuramento per verba

S. Tb. Op. Tom. VI.

(a) Vide Concilium Tridentinum sess. 21. v. in decretis de Reformatione Matrimonii.

de futuro, videtur quod iudicio Ecclesie debeat compelli stare cum prima; & non cum secunda.

4. Præterea. Verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed iuramentum ibi aliquod operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra. Quod futurum est, non est. Sed iuramentum additum non facit quin verba de futuro significant consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Præterea. Postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post iuramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit: alias frustra iuraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

Respondetur dicendum, quod iuramentum adhibetur ad confirmationem dictorum: unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo cum verba de futuro ex ipsa sua significatione habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiam si iuramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit (IV. dist. 22. v. 11.)

Ad primum ergo dicendum, quod implere iuramentum licitum est de iure divino, non autem implere iuramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio loquens iuramentum faciat illud illicitum, cum prius fuisset licitum, non derogat iuri divino qui iuramentum prius factum non servat. Et ita est in proposito: illicite enim iurat qui illicite promittit: promissio autem de alieno est illicita. Unde consensus loquens per verba de presenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens iuramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans: & sic gravius peccat qui eam violat.

T

AR



## ARTICULUS II. 190

*Utrum carnalis copula post verba de futuro consensus experimenta faciat matrimonium.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensus experimenta faciat matrimonium. Quia majus est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter committitur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium, quam si solis verbis de presenti consensus fieret.

2. Præterea. Consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse maior interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo pericitur matrimonium per hoc.

3. Præterea. Omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta est peccatum. Sed mulier non videtur peccare adiuvando sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea. Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. (Ex Augustino epist. ad Macedonium.) Sed aliquis non potest mulieri quam deservit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de presenti, teneatur ad primam redire: quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensus de futuro facit matrimonium.

Sed contra est quod dicit Nicolaus I. Papa (in resp. ad consul. Vulgar. cap. 111. & hab. cap. *Taxi dulum*, de clandest. despons.) *Si consensus in nuptiis deservit, cetera etiam cum ipso eum celebrata fructuantur.*

Præterea. Quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

Respondetur dicendum, quod de matrimonio possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conscientie: & sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit: quia verba etiam de presenti consensus experimenta, si consensus mentalis desisset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) Alio modo quantum ad iudicium Ecclesie: & quia in exteriori iudicio secundum ea que foris patent iudicatur, cum nihil possit expressius significare copiam quam carnalis copula: ideo secundum iudicium Ecclesie carnalis copula con-

sequens sponsalia matrimonium facere iudicatur: nisi aliqua signa expressa doli, vel fraudis appareant (Extra de sponsalib. & matrim. cap. *si qui filium*, ex Gregorio IX. & cap. *Tus nos* ex Innocentio III.)

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter committitur, facto consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem: sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed iudicium quod de rebus exterioris fit.

Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsam admittat, credens eam velle matrimonium consummare, excusatur à peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant, sicut si sint multum distans conditionis vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando: & puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, teneatur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur: & ideo sufficit, si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquid signum fraudis evidens fuerit: quia præsumi probabiliter potest, quod sponsa non fuerit accepta, sed decipi se sinxerit.

## QUÆSTIO XLVII.

*De consensu coactio, & conditionato,*

*in sex articulis divisæ.*

**D**einde considerandum est de consensu coactio, & conditionato.

Circa quod queruntur sex.

Primo, utrum aliquis consensus possit esse coactus.

Secundo, utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum.

Tertio, utrum consensus coactus tollat matrimonium.

Quarto, utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis.

Quinto, utrum consensus conditionatus matrimonium faciat.

Sexto, utrum aliquis possit cogi à patre ad matrimonium contrahendum.

## ARTICULUS I. 191

*Utrum aliquis consensus possit esse coactus.*

*St. Thomæ IV. dist. xxix. quæst. un. art. 1. & sequenti.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest, secundum aliquem statum ejus, ut in II. Sent. dist. xxv. (quæst. 1. art. 2.) dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Præterea. Violentum idem est quod coactum. Sed coactum secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 12.) *est cuius principium est extra, non consentiente vim passivo*. Sed omnis consensus principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Præterea. Omne peccatum consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest: quia secundum Augustinum (Lib. III. de lib. arb. cap. xviii. a princ.) *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Cum ergo vis à Juristis (leg. 1. ff. de eo quod metus, &c.) definiatur esse *majoris rei impetus, qui resisti non potest*; videtur quod consensus non possit esse coactus, vel violentus.

4. Præterea. Dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii (a) definitione: dicit enim, quod *vis est impetus dominantis, retinens rem inter terminos alienos*. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit, & ita nec in consentium, qui est actus ejus.

Sed contra. Illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera dicitur (IV. dist. xxix.) Ergo consensus cogi potest.

Præterea. In matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta: unde legislator in integram restitutionem adjudicat, ratum non habens quod *vi, metusve causa factum est*. (Lib. I. ff. sup. cit.) Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

Respondetur dicendum, quod duplex est coactio, vel violentia. Una, que facit necessitatem absolutam: & tale violentum dicitur à Philosopho (loc. sup. cit.) *violentum simpliciter*; ut cum quis aliquem corporaliter impellit ad motum. Alia, que facit necessitatem conditionatam: & hanc vocat Philosophus *violentum mixtum*; sicut cum quis proicit met-

tes in mare, ne periclitetur: & in isto violento quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic & nunc, voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium. Unde hæc violentia, vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis, non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit in corporalibus actibus. Et quia legislator considerat non solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim intelligit coactionem simpliciter: propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio, sed vis, que à metu distinguitur. Et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus secundum Jurisperitos, *instans, vel futuri periculi causa mentis irrepulsiō*. (loc. sup. cit.)

Et per hoc patet solutio ad objecta: nam primæ rationes procedunt de coactione primâ, secundæ de secundâ.

## ARTICULUS II. 192

*Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum. Quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentes, videtur quod non cogatur metu.

2. Præterea. Omnium terribilium finis est mors, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. vi. à med.) quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur mori: quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Præterea. Inter alia pericula, præcipue à bonis, timetur periculum famæ. Sed timor infamie non reputatur timor cadens in constantem virum: quia, ut dicit lex (Lib. VIII. ff. de eo quod metus, &c.) *timor infamie non constituitur illo edito: Quod metus causa factum est*. Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. Præterea. Metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit: quia facti eum promittere quod non vult solvere, & sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod peccatum etiam minimum pro aliquo timore

(a) Ex Tullio citaverat Albertus Magnus in hunc locum: sed nihil tale expressum apud ipsam: quod æquivalens habet in oratione pro Cæcina. Animadvertenda est Nicolai.



facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

Sed contra. Abraham, & Isaac constantes fuerunt. Sed in eis accidit metus, quia ratio metus dixerunt, uxores suas sibi esse foetores. (Genes. xi. i. & 16.) Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Præterea. Ubi cumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum: quia si sit in mari, merces proijcitur tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Respondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, est cogi ipsum metus. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum id quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo. Primo, quantum ad qualitatem periculi quod timetur: quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid pro quo dimittendum sit, vel faciendum. Semper autem minus malum, vel majus bonum eligendum est. Et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali; non autem cogitur ad majus malum, ut viret minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali, scilicet ad peccatum propter metum corporalis pœnis. Sed peccatum contra non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum, vel faciendum, ut evitet majus malum. Unde constans est melius inter inconstantem, & peccatorem. Secundo differunt quantum ad estimationem periculi imminuentis: quia constans non sibi ex forti estimatione, & probabiliter cogitur; sed inconstans ex levi. Proverb. xxv. 12. *Fugis impius, ne mine persequente.*

Ad primum ergo dicendum, quod constans, sicut & de forti dicit Philosophus (Lib. III. Ethic. cap. vi.) est interpidus; non quod omnino non timeat, sed quis non timeat que non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad secundum dicendum, quod peccata sunt maxima malorum: & ideo ad hæc nullo modo potest homo constans cogi: immo magis debet homo metui quam talia sustinere, ut etiam Philosophus in III. Ethic. dicit (cap. vi. & 12.) Sed quadam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis: inter que sunt precipua que ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, & servitus. Et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda. Et hæc contingitur in hoc versu:

*Stupri, sine flatus, verberis, atque vocis.*  
Nec differit, utrum hæc pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis infamia sit majus damnum, tamen ei de facili occurrere potest. Et ideo non reputatur cadere in constantem virum metus infamiae, secundum jura.

Ad quartum dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum: quia tunc vult dare, sed tamen pro se vult petere restitutionem, vel saltem iudici denuntiare, si se promissit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiatum: quia cum hoc sit contra bonum iustitiae, ad hoc cogi non potest, ut scilicet contra iustitiam faciat.

## ARTICULUS III. 193

*Utrum consensus coactus tollat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium. Quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptismum, recipit sacramentum. Ergo coactus ad consentiendum aliquo timore, matrimonio obligatur.

2. Præterea. Violentum mixtum, secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 1.) plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus esse coactus nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium: & ita adhuc est matrimonium.

3. Præterea. Et qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet: quia speciem mali habet promittere, & non solvere, à quo Apostolus vult nos abstinere (I. Thessal. v.) Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleretur. Ergo, &c.

Sed contra est, quod Decretalis dicit (cap. Cum locum, de Sponsalib. & Matrim.) *Cum consensus licet non habeat, ubi metus, vel coactio intercedit, necesse est ut ubi essentia cuiusquam requiritur, coactio materia repellatur.* Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo, &c.

Præterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, que fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per consentium coactum.

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimonii est perpetuum. Unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem, qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit: quia potest repeti restituito in integrum. Et ideo hæc coactio metus que cadit in constantem virum, tollit matrimonium, & non alia. Constans

au-

autem vir iudicatur virtuosus, qui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. iv. ad fin.)

Quidam autem dicunt, quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiae, que præsumit ibi non fuisse consentium interiore propter metum. Sed hoc nihil est: quia Ecclesia non debet præsumere de aliquo peccatum, quousque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, & non consentit. Unde Ecclesia præsumit eum consensisse, sed iudicat consentium illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum efficiens actionem agentis, sed consensus est causa efficiens in matrimonio: & ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete, quia debet esse perpetuum: & ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio illo stet, sed solum quando timetur periculum ex dissolutione: alias autem non peccat: quia non solvere promissa que volens facit, non est species mali.

## ARTICULUS IV. 194

*Utrum consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, que est per caritatem, potest esse ad eum qui non habet caritatem. Ergo & matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea. Si illa que fuit coacta, postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui cogit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonium.

Sed contra. Matrimonium est relatio equiparantia. Sed talis relatio aequaliter est in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quædam relatio, & non possit inæqualiter relatio in uno extramorem sine hoc quod fiat in alio; ideo quicquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero: quia non potest esse quod aliquis sit vir non uxoris,

vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut nec mater non habens filium: & ideo dicitur communiter, quod matrimonium non claudicat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amaris possit transire in non amantem; tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio. Et ideo dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. 11.) quod ad amicitiam, que in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius qui primo coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore: unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

## ARTICULUS V. 195

*Utrum per consensum conditionatum fiat matrimonium.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiat. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consentium. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. Præterea. Matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra. In aliis contractibus fit obligatio sub conditione, & stat tunc conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consentium.

Respondeo dicendum, quod conditio apponitur aut est de presenti, aut de futuro. Si de presenti, & non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive non honesta, stat matrimonium, stante conditione, & ea non stante non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; sicut etiam de sponsalibus dictum est (quæst. xl. 1. art. 1.) Si autem sit conditio de futuro, aut est necessaria, sicut Solem oriri cras; & tunc est matrimonium, quia talia futura sunt presentia in causis suis: aut est contingens, ut datio pecunie, vel acceptatio parentum; & tunc idem est iudicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro: unde non facit matrimonium.

Et per hæc patet solutio ad objecta.

AR-



ARTICULUS VI. 196

Utrum aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim Coloss. 3. 20. Filii obedite parentibus per omnia. Ergo & in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea. Genes. xxvii. 11. Haec præcepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere possisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea. Nullus debet promittere, præcipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, & etiam juramento firmitur. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea. Pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad Episcopatum accipiendum. Ergo potest & pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra. Patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea. Si tenetur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. (c. Ex litteris, de desponsat. inpub.) Ergo, &c.

Respondet dicendum, quod cum in matrimonio sit quasi quaedam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum sit liberæ conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causa: & tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate, vel de honestate, & præceptum patris similiter cogat, alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui, sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Haec, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra que semini Patriarcharum promittebatur, erat disperdendum: & ideo Haec præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non jurant, nisi alia conditione subintellecta, si illis placuerit: & ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod dicunt qui-

dam, quod Papa non potest præcipere alicui quod accipiat Episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo: nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesie, Ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti.

Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde: quia non est aliqua corporalitas servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensationis rei publice. I. Corinth. 14. 1. Sic nos existimus homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.

QUÆSTIO XLVIII.

De objecto consensus,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto consensus.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo, utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Secundo, utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 197

Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Secundum Thomam IV. dist. xxviii. art. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus, (hab. ex Aug. Lib. de bono viduit. æquivalenter cap. ix. ante med. vide cap. Vocentibus, dist. xxviii.) quod vocentibus virginis aem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, qui nuptie non contrariatur, nisi ratione carnalis copulae. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea. Omnia que sunt in matrimonio inter virum & uxorem, possunt esse licita inter fratrem & sororem, excepta carnali copula. Sed non potest fieri licite inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea. Si mulier dicat viro, Consensio in te, dum tamen non cognoscas me, non est consensus matrimonialis: quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensus. Sed non

non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo &c.

4. Præterea. In qualibet re initium consummationi responderet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cum dicitur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra. Nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente, & carne. Sed B. Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente, & carne. Ergo non consentit in carnalem copulam.

Præterea. Effectus responderet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

Respondet dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est (quæst. xlv. art. 1. & quæst. xlv. art. 1. ad 2.) non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quaedam associatio viri, & uxoris in ordine ad carnalem copulam, & alia que ex consequenti ad virum, & uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulae: & hac associatio conjugalis copula dicitur. Unde pater quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite: non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa: quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonio ideo est damnabilis post votum virginitalis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beate Virginis supra dictum est (IV. dist. 11. quæst. 11. art. 2. & III. P. quæst. xxxix. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem & sororem non potest esse potestas invicem ad carnalem copulam, sicut nec licito carnalis copula. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum adui, sed etiam potestati contrariatur copulae carnalis: & ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initium

matrimonium responderet consummatio, sicut habitus, vel potestas adui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt quod non fit consensus in carnalem copulam explicite: & hoc est verum.

ARTICULUS II. 198

Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

Secundum Thomam IV. dist. xxx. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. ad 2. ad 1. ad 2. ad 1. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem à Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea. Conjunctio matrimonii est à Deo, ut patet Mat. 2. 19. 6. Quod Deus conjunxit, homo non separet. Sed conjunctio que fit propter turpes causas, non est à Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Præterea. In aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesie, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesie in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea. Secundum Boetium (in Topico loco à causa fin.) ensur finis est bonum, ipsum quaque bonum est. Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi, & Ecclesie. Sed ibi non cadit aliqua turpitudine. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est quod qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo & qui contrahit cum aliqua intentione lucrati, verum est matrimonium.

Præterea. Hoc idem probant exempla, & auctoritates, que ponuntur in littera (IV. dist. xxx.)

Respondet dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter, scilicet per se, & per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum: & hac semper bona est, scilicet procreatio prolis, & vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et



ARTICULUS VI. 196

Utrum aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim Coloss. 3. 20. *Fili obedite parentibus per omnia.* Ergo & in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea. Genes. xxvii. 11. Haec præcepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere possisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea. Nullus debet promittere, præcipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, & etiam juramento firmitur. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea. Pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad Episcopatum accipiendum. Ergo potest & pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra. Patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea. Si tenetur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. (c. Ex litteris, de desponsat. inpub.) Ergo, &c.

Respondet dicendum, quod cum in matrimonio sit quasi quaedam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum sit liberæ conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causa: & tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate, vel de honestate, & præceptum patris similiter cogat, alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui, sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Haec, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra que semini Patriarcharum promittebatur, erat disperdendum: & ideo Haec præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non jurant, nisi alia conditione subintellecta, si illis placuerit: & ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod dicunt qui-

dam, quod Papa non potest præcipere alicui quod accipiat Episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo: nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesie, Ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti.

Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde: quia non est aliqua corporalitas servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensationis rei publicæ. I. Corinth. 14. 1. *Sic nos existimamus homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.*

QUÆSTIO XLVIII.

De objecto consensus.

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto consensus.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo, utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Secundo, utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 197

Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Secundum Thomam IV. dist. xxviii. art. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus, (hab. ex Aug. Lib. de bono viduit. æquivalenter cap. ix. ante med. vide cap. Vocentibus, dist. xxviii.) quod *vocentibus virginis avertit non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est.* Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, qui nuptie non contrariatur, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea. Omnia que sunt in matrimonio inter virum & uxorem, possunt esse licita inter fratrem & sororem, excepta carnali copula. Sed non potest fieri licite inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea. Si mulier dicat viro, *Consensio in te, dum tamen non cognoscas me*, non est consensus matrimonialis: quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensus. Sed non

non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo &c.

4. Præterea. In qualibet re initium consummationi responderet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cum dicitur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra. Nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente, & carne. Sed B. Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente, & carne. Ergo non consentit in carnalem copulam.

Præterea. Effectus responderet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

Respondet dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est (quæst. xlv. art. 1. & quæst. xlv. art. 1. ad 2.) non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quaedam associatio viri, & uxoris in ordine ad carnalem copulam, & alia que ex consequenti ad virum, & uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ: & hac associatio conjugalis copula dicitur. Unde pater quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite: non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa: quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonio ideo est damnabilis post votum virginitalis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis supra dictum est (IV. dist. 11. quæst. 11. art. 2. & III. P. quæst. xxxix. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem & sororem non potest esse potestas invicem ad carnalem copulam, sicut nec licito carnalis copula. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum adui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis: & ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initium

matrimonium responderet consummatio, sicut habitus, vel potestas adui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt quod non fit consensus in carnalem copulam explicite: & hoc est verum.

ARTICULUS II. 198

Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

Secundum Thomam IV. dist. xxx. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. ad 2. ad 2. quæst. 1. ad 2. quæst. 1. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem à Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea. Conjunctio matrimonii est à Deo, ut patet Mat. 2. 19. 6. *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio que fit propter turpes causas, non est à Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Præterea. In aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesie, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesie in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea. Secundum Boetium (in Topico loco à causa fin.) *enjur finis est bonum, ipsum quaque bonum est.* Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi, & Ecclesie. Sed ibi non cadit aliqua turpitudine. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est quod qui baptizat alium intentione lucranda, vere baptizat. Ergo & qui contrahit cum aliqua intentione lucræ, verum est matrimonium.

Præterea. Hoc idem probant exempla, & auctoritates, que ponuntur in littera (IV. dist. xxx.)

Respondet dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter, scilicet per se, & per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum: & hac semper bona est, scilicet procreatio prolis, & vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et



quia hoc quod ex matrimonio fit tenditur, consequitur ad matrimonium, & priora non variantur ex posterioribus, sed & converso; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia cause per accidens sunt infinitæ; ideo infinite tales cause possunt esse in matrimonio, quarum sunt quædam honestæ, & quædam inhonestæ.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se, & principali; sed quod habet unum finem per se, & principalem, potest habere plures fines secundarios per se, & infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione, que est matrimonium; & talis semper est à Deo, & bona est, à quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui conjunguntur; & sic est quandoque mala, & non est à Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis ritus sit à Deo, cujus causa est mala, sicut proles que ex adulterio suscipitur: non enim est illa causa, in quantum est mala, sed in quantum habet aliquid de bono; secundum quod est à Deo, quamvis non simpliciter sit à Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio Ecclesie, qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti; ita quod ea non observata, nihil in sacramentis agitur. Sed intentio Ecclesie, qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti, & non de necessitate ejus: unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum. Sed tamen præmittens hanc intentionem peccat, sicut si in baptismo non intendatur sanctas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi, & Ecclesie, & non operatio unitorum: & ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLIX.

De bonis matrimoniis.

In sex articulis divisæ.

Consequenter considerandum est de bonis matrimoniis.

Circa quod queruntur sex.

Primo, utrum debeant haberi aliqua bona

ad excitandum matrimonium.

Secundo, utrum sufficiant assignentur.

Tertio, utrum bonum sacramenti sit principalis inter alia bona.

Quarto, utrum actus matrimonii pro prædicta bona à peccato excusetur.

Quinto, utrum sine eis aliquando à peccato excusari possit.

Sexto, utrum quando est sineis, sit semper peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum haberi debeant aliqua bona ad excitandum matrimonium.

S. Thom. IV. dist. xxxi. quæst. I. art. 1.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Sicut enim conservatio individuali, que fit per ea que ad nutritionem pertinent, est de intentione nature: ita conservatio speciei, que fit per matrimonium: & multo magis, quanto melius, & dignius est bonum specie quam bonum unius individuali. Sed ad actum nutritivæ excitandum non indigeat aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excitandum matrimonium.

2. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. xii. à med.) amicitia que est inter virum & uxorem, est naturalis; & claudit in se honestum, utile, & delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Præterea. Matrimonium est institutum in remedium, & in officium, ut supra dictum est (quæst. xlii. art. 2.) Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione: quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisse; quod falsum est, ibi enim fuisse honorabiles nuptias, & thorus immaculatus, ut Augustinus dicit (Lib. IX. sup. Gen. ad lit. cap. xii. ante med.) Similiter nec secundum quod est in remedium, sicut nec alia sacramenta, que in remedium peccati sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Præterea. Ad omnia que honeste fieri possunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus: & sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra. Ubi cumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis

secundum indulgentiam, ut patet I. Corinth. vii.

Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Præterea. Concupitus fornicarius, & matrimonialis sunt ejusdem speciei quantum ad speciem nature. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non fit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertinet, & in aliam speciem moris trahat.

Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet iacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus equalis, vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam iacturam habet annexam, indiget alicujus boni ad conjunctionem per cujus recompensationem ordinetur, & honestetur. In conjunctione autem viri, & mulieris rationis iactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (Lib. VII. Ethic. cap. xi. cir. fin.) tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet I. Corinth. vii. Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliorum, ex quibus dicatur conjunctio honestetur: & hæc sunt bona que matrimonium excusant, & honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestitionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta, & corrupta; a) nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta, neque infecta: tum etiam quia defectum individuali quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestitionem, secundum quam defectui individuali subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur; divina providentia delectationem apposuit in illo actu, que etiam animalia bruta mover, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ista bona que matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii: & ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causalibus in ipso honestatem, que ei secundum se competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium, vel in remedium, habet rationem utilis, & honesti. Sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit

S. Th. Op. Tom. VI.

(a) Ita recentiores committunt cum Nicol. spo. dicit nutritiva autem per quam traducetur, non est corrupta, & non infecta: item nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta, & non infecta.

& officium, & remedium concupiscentiæ adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur & virtus quasi principio elicitivo; & circumstantiis quasi formalibus principis ipsius. Hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantia ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis adus esse possit.

ARTICULUS II.

Utrum bona matrimonii sufficiant assignentur.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod insufficientes bona matrimonii assignentur à Magistro Senteandarum (IV. dist. xxxi.) scilicet fides, proles, & sacramentum. Quia matrimonium non solum fit in hominibus, sed ad prolem procedendum, & nutriendam, sed ad consortium communis vite; propter operum communicationem, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xii. vers. fin.) Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita debet poni communicatio operum.

2. Præterea. Conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per caritatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni caritas quam fides.

3. Præterea. In matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius thorum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit (loc. cit.) Ergo debet etiam iustitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Præterea. Sicut in matrimonio, in quantum significat conjunctionem Christi, & Ecclesie, requiritur indivisibilitas, ita & unitas, ut sit una unitas. Sed sacramentum quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo debet esse aliquid aliud quod pertinet ad unitatem.

5. Sed contra. Videtur quod superfluant. Quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed si deset una quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Præterea. Non ex eodem aliquid accipit rationem utilis, & honesti; cum utile, & honestum ex opposito bonum dividunt. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis, Ergo proles non debet computari

S. Th. Op. Tom. VI.



inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Præterea. Nihil debet poni ut proprietas, vel conditio sui ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

Respondedo dicendum, quod matrimonium est in officium naturæ, & est sacramentum Ecclesiæ. In quantum autem est in officium naturæ, duobus ordinatur, sicut & quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, & hoc est intentio finis debiti: & sic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; & sic est fides, per quam homo ad suam accedit, & non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem, in quantum est sacramentum: & hoc significat ipso nomine sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum que est inter virum & uxorem, in quantum sunt matrimonio conjuncti: quia pater naturaliter thesaurizat filii, ut patet II. Corinth. xi. 1. Et sic in prole quasi in principali fine alius quasi secundarius includitur.

Ad secundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars iustitiæ, secundum quod fides dicitur ex hoc quod *sunt dicta* in conversatione promissorum: quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quædam promissio, per quam talis vie tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut nater ad alienum thorum accedat, ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: & hoc etiam est principalis, cum sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data: & ideo utrumque ad fidem pertinet. Sed in Lib. Sentent. ponitur illud quod est minus manifestum.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa que consequuntur matrimonio, ex hoc quod est signum conjunctionis Christi, & Ecclesiæ.

Vel dicendum, quod unitas quam obiecto tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, que ponitur pars iustitiæ.

Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti,

non quidem ex utilitate, sed ex ratione, que rectum usum facit: ita etiam ordinatio ad aliquid bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est, & nihilominus honestum, in quantum debite ordinatur.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit xxxi. dist. IV. Sentent. sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, que eisdem est rei signum cuius est matrimonium.

Vel dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum; tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, & aliud est esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacre, sed etiam ut sit in officium naturæ. Et ideo ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo honestatem etiam habet. Et ideo sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonii. Et secundum hoc in tertio bono matrimonii scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia que ad significationem ipsius pertinent.

#### ARTICULUS III. 201

*Utrum sacramentum sit principalis inter bona matrimonii.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit principalis inter bona matrimonii. Quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalis matrimonii bonum.

2. Præterea. Principalis in ratione speciei est differentia, que complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem, & fides ex ratione differentie, in quantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

3. Præterea. Sicut invenitur matrimonium sine prole, & fide, ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalis.

4. Præterea. Effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter inmutatur. Ergo & matrimonium dissolvitur potest: & sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

PR-

5. Præterea. Sacramenta que habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua: & ideo sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento: & sic idem quod prius.

Sed contra. Illud quod ponitur in definitione rei, est ei maxime essentialiale. Sed indivisio, que pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data (quæst. xi. iv. art. 3.) non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia est matrimonio essentialiale.

Præterea. Virtus divina, que in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles, & fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturæ humane; sacramentum autem, secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalis in matrimonio quam alia duo.

Respondedo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalis altero duobus modis, aut quia est essentialis, aut quia dignus. Si quia dignus, sic omnibus modis sacramentum est principalis inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium, in quantum est sacramentum gratiæ; alia vero duo pertinent ad ipsum, in quantum est quoddam naturæ officium: perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalis, quia essentialis, sic distinguendum est: quia fides, & proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis: & sic pertinent ad usum matrimonii, per quem & proles producitur, & pactio conjugalit servatur. Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se: quia ex hoc ipso quod per pactioem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possunt: & inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide, & prole: quia esse rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc sacramentum est essentialis matrimonio quam fides, & proles. Alio modo possunt considerari fides, & proles, secundum quod sunt in suis principiis; ut pro prole accipitur intentio prolis, & pro fide debitum servandi fidem: sine quibus etiam matrimonium esse non potest: quia hæc in matrimonio ex ipsa pactioe conjugalit causantur; ita quod si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu, qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo fidem, & prolem, constat quod proles est essentialissimum in matrimonio, & secundo fides, & tertio sacramentum; sicut etiam homini est essentialis esse

naturæ quam esse gratiæ, quamvis esse gratiæ sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum: & similiter proles se habent inter matrimonii bona; & ideo quodammodo est principalis, & quodammodo non.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suæ differentie: dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacre: determinata, quam matrimonium significat.

Ad tertium dicendum, quod nuptiæ secundum Augustinum (Lib. de bono conjug. cap. 12.) sunt bonum mortalium. Unde in resurrectione *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. xxi. 1. Et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam, in qua contrahitur: & ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari, sed per mortem sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spirituales post spirituales tantum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus, qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, idest quantum ad substantiam actus, quia ille actus cessat, & potest contrarius succedere; tamen formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi: alias non faceret matrimonium: non enim consensus ad tempus in aliquam matrimonium facit. Et dico formaliter, secundum quod actus accipit speciem ab objecto: & secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales. Unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur; & ex hoc habet inseparabilitatem, ut Magister dicit (IV. dist. xxxi.) sed differt ab eis, in quantum potestas illa est ad actus corporales: & propter hoc non imprimunt characterem spirituales.

AR-



## ARTICULUS IV. 202

*Utrum actus matrimonii excusetur per bona prædicta.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omnino peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugalī, est majus quam hæc tria conjugi bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitus.

2. Præterea. Si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum: quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalī secundum se est bonus; alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea. Ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea. Vercundia non est nisi de turpi actu secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) Sed bona matrimonii non tollunt erubescitiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed contra. Concubitus conjugalī non differt a fornicatione nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficiunt excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret: quod est contra id quod habitum est supra (quæst. xl. art. 3.).

Præterea. Bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debite, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 4.) Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quod actus aliquis non sit malus. Ergo & hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

Respondetur dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter. Uno modo ex parte facientis; quomodo fit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus: & hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, & quod sit bo-

(a) *Al. rationem sequitur.*

-11A

AR-

nus: quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo Libro dictum est (dist. xi. quæst. 1. art. 5.) Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis: & sic habet actus quod sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt: & hoc facit in actu matrimonii fides, & proles, ut ex dictis patet (art. 2. huj. quæst.) Alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus, sed etiam sanctus dicitur: & hæc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad primum ergo dicendum quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus qui est melior secundum genus suum, interruptur pro aliquo minus bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest; sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interduum acti vacet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitus, esset malum culpe, sed peccati tantum, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo (a) non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis, quæ facit vitium, non attenditur secundum quantitativam ipsius intensiorem, sed secundum proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc saltem passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudine illa quæ semper est in actu matrimoniali, & erubescitiam facit, est turpitudine peccati, & non culpe; quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

Ad quintum dicendum, quod turpitudine illa quæ semper est in actu matrimoniali, & erubescitiam facit, est turpitudine peccati, & non culpe; quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

## ARTICULUS V. 203

*Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii. Qui enim à natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquid bonum matrimonii intendere: quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum: quia nulum naturale est malum, cum malum sit præter naturam, & præter ordinem, ut Dionysius dicit (cap. iv. de div. Nom. part. iv. lect. 22.) Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea. Ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquid bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur: quia ad hoc est matrimonium concessum humane infirmitati, ut fornicatio vitetur, ut patet I. Corinth. vi. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea. Ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; & sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, & est contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum & sic idem quod prius.

4. Præterea. Illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quia cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiam si non intendat aliquid bonum matrimonii: puta cum quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed contra. Remota causa, removetur effectus. Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea. Non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Respondetur dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum, & sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum,

quantum ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est (art. 3. huj. quæst.) unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alioquin significationis conveniunt.

Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causa procreandæ prolis, & debiti reddendi: alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum à natura. Natura enim intendit prolem; prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole, secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum. Et ideo oportet quod intentio naturæ, quæ prolem intendit referatur actu, vel habitu ad intentionem prolis; prout est bonum sacramenti: alias staretur in creatura; quod sine peccato esse non potest. Et ideo quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur à peccato omnino, nisi in quantum motus naturæ ordinatur actu, vel habitu ulterius ad prolem, secundum quod est bonum sacramenti: nec tamen sequitur quod motus naturæ sit malus; sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquid bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquid peccatum: quia hæc est quedam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; & secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus. Et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus; sed quando utitur re sua, ut debet, secundum omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum; tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitate intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quæret: similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

AR-



ARTICULUS VI.

Utrum cognoscens uxorem, non intendens aliquid bonum matrimonii, sed solum delectationem, mortaliter peccet, non mortaliter.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquid bonum matrimonii, sed solum delectationem, mortaliter peccet. Quia, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Eph. v. Viri diligite) & habent in littera (IV. dist. xxxi.) voluptates que de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnanda sunt. Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solum est semper peccatum mortale.

**2.** Præterea. Consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo Lib. distum est (dist. xxiv. quæst. i. art. 4.) & i. 2. quæst. lxxiv. art. 8.) Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

**3.** Præterea. Quicumque usum creatura non refert in Deum, creatura fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solum delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

**4.** Præterea. Nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem sola libidine cognoscens ab introitu Ecclesie arceatur; ut in littera dicitur (loc. cit. ex Greg. Lib. XII. epist. xxxi.) quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est quod secundum Augustinum (Lib. II. cont. Julian. cap. x. à prius. & Lib. de tor. chordis cap. xi. à med. & serm. xli. de Sanctis parum à princ.) talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur, *Pater noster* &c. ut habetur in littera (loc. cit.) Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo &c.

**Præterea.** Qui cibo utitur ad delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis sitidat.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem omnino delectationem despicit, & displicet ei, tunc est omnino sine veniali peccato: ut sic delectationem in isto actu querere sit peccatum mortale, delectationem obla-

tam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit peccatum mortale. Sed hoc non potest esse: quia secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. i. & iv.) idem iudicium est de delectatione, & operatione: quia operationis bonæ est delectatio bona, & malæ mala. Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec querere delectationem erit peccatum mortale semper.

Et ideo dicendum, quod si delectatio queratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjugio non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale: & ideo talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem queratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non queratur quam in conjugio, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore querit, quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus, qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non refert actu in Deum; non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem: alias cum ubiqueque indifferenter quereret. Et ideo non oportet quod creatura fruatur, sed utitur creatura actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur, sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

Ad quintum dicendum, quod talis peccatus non est mortalis, sed venialis, quia non movet ad delectationem tantum, sed ad delectationem etiam in actu.

Ad sextum dicendum, quod talis peccatus non est mortalis, sed venialis, quia non movet ad delectationem tantum, sed ad delectationem etiam in actu.

Ad septimum dicendum, quod talis peccatus non est mortalis, sed venialis, quia non movet ad delectationem tantum, sed ad delectationem etiam in actu.

Ad octavum dicendum, quod talis peccatus non est mortalis, sed venialis, quia non movet ad delectationem tantum, sed ad delectationem etiam in actu.

QUÆST.

QUÆSTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali, unico articulo absoluto.

**D**einde considerandum est de impedimentis matrimonii. Primo in generali. Secundo in speciali.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur.

S. Thom. IV. dist. xxxiv. quæst. unic. art. 4.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divinum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

**2.** Præterea. Quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum. Ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

**3.** Præterea. Ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi. Sed concupiscentia, in cuius remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquid impedimentum quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

**4.** Præterea. Illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed huiusmodi impedimenta que matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturæ: quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis: plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore quam alio: lex autem humana non potest (ut videtur) matrimonio impedimenta præstare, quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut & alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari, que faciant personas illegitimas ad contrahendum.

**5.** Præterea. Legitimum, & illegitimum, per hoc quod est contra legem, vel non contra legem, differunt: inter que non cadit medium; cum sint opposita secundum affirmationem, & negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personæ mediæ inter legitimas, & illegitimas constituantur.

S. Th. Op. Tom. VI.

**6.** Præterea. Coniunctio viri, & mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis coniunctio illicita dirimatur. Ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimit contractum de facto: & sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari que impediant contrahendum, & non dirimant contractum.

**7.** Præterea. Nullo impedimento potest à re aliqua removeri quod in definitione ipsius cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta que matrimonium contractum dirimant.

**8.** Sed contra. Videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius iv. cap. de divin. Nom. (p. iv. lect. 22.) Ergo infinita sunt matrimonii impedimenta.

**9.** Præterea. Impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum. Sed conditiones huiusmodi sunt infinite. Ergo & matrimonii impedimenta.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt quedam que sunt de essentia matrimonii, & quedam que sunt de solemnitate eius, sicut & in aliis sacramentis. Et quia remotis his que sunt de solemnitate eius, sicut & in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum; ideo impedimenta que contrariantur his que sunt de solemnitate huius sacramenti, non efficiunt quia sit verum matrimonium; & talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio Ecclesie, & tempus feriatum. Unde veritas:

*Ecclesie veritatem, necnon tempus feriatum.*

*Impediment fieri, permittunt jura teneri.*

Impedimenta autem que contrariantur his que sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium; & ideo dicuntur non solum impedire contrahendum, sed dirimere jam contractum; que his veribus continentur.

*Error, conditio, votum, cognatio, crimen. Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas.*

*Si sit affinis, si forte coire nequibit. Hæc facianda videntur consilia, falsa retractant.*

Horum autem numerus sic accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam, & per violentiam erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet vis, id est coactio, & error ex parte ignorantie.

X

Et



Et ideo de istis duobus impedimentis Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. (IV. dist. xxix. & xxx.) Nunc agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quæ sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri à matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personæ. Si simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse, nisi quia impeditur à matrimoniali actu. Quod quidem contingit dupliciter. Primo quia non potest de facto, sive quia omnino non potest; & sic ponitur impedimentum *impotentia casuali*; sive quia non libere potest; & sic ponitur impedimentum *servituti conditionis*. Secundo quia non licite potest; & hoc secundo quod ad consentientiam obligatur: quod contingit dupliciter: vel quia obligatur ex officio suscepto; & sic est impedimentum *ordinis*: vel ex voto emisso; & sic impeditur *viotum*. Si autem impeditur aliquis à matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personæ, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjugari; & sic est *ligamen matrimonii*: vel quia debet proportio ad alteram personam; & hoc propter tria: primo quidem propter nimiam distantiam ad ipsam; & sic est *disparitas cultus*: secundo propter nimiam propinquitatem; & sic ponitur triplex impedimentum, scilicet *crimen*, deinde *affinitas*, quæ importat propinquitatem duarum personarum ratione tertie matrimonio junctæ, & *publica honestatis iustitia*, in qua est propinquitatem duarum personarum ratione tertie per sponsalia junctæ: tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam; & sic impeditur *crimen adulterii* prius cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam alia sacramenta impediuntur, si aliquid quod sit de essentia, vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est (in corp.) Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes. Primo quia matrimonium consistit in duobus; & ideo pluribus modis potest impediiri quam alia sacramenta, quæ uni personæ competunt singulariter. Secundo quia matrimonium habet in nobis causam, & in Deo; sed alia quædam sacramenta solum in Deo. Unde & penitentia, quæ habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra (IV. dist. xvi.) quædam impedimenta assignavit, ut hypocrisis, ludus, & hujusmodi. Tertio quia de aliis sacramentis est præceptum, vel consilium, sicut de bonis perfectionibus: sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto. Et ideo ut deus occasio proficiendi in melius, plura impedi-

menta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediiri possunt, in quantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquid imperfectum, ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta: & sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent talia remedia quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiæ subveniri: quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod personæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem, quia matrimonium statuitur. Matrimonium autem in quantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino; in quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili. Et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quæ sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, & jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones in diversis temporibus; ideo Magister (IV. dist. xxxvi.) ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte, quantum ad aliquos casus. Et ideo inter esse totaliter secundum legem, & esse totaliter contra legem, quæ sunt contrarie opposita, & non secundum affirmationem, & negationem, cadit medium esse aliquammodo secundum legem, & aliquammodo contra legem. Et propter hoc ponuntur quædam personæ mediæ inter simpliciter legitimæ, & inter simpliciter illegitimæ.

Ad sextum dicendum, quod illa impedimenta quæ non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, non ut non fiat, sed ut non licite fiat. Et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet: sicut si aliquis consecratur post confessionem, peccat contra statutum Ecclesiæ faciens; nihilominus verum sacramentum perficitur, quia jejunium consecratis non est de necessitate sacramenti.

Ad septimum dicendum, quod impedimenta prædicta non dicuntur dirimere matrimonium contractum, quasi solvantur verum matrimonium, quod rite contractum est; sed quia solvant matrimonium quod contractum est de facto, & non de jure. Unde si impedimentum aliquid matrimonio rite facti superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquid bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut & omnes causæ per accidens; sed causæ corrumpentes aliquid bonum per se sunt ordinatæ, & determinatæ, sicut etiam causæ constituentes: quia causæ destructionis, & constructionis alicujus rei sunt oppositæ, vel eadem contrario modo sumptæ.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitæ, sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, & in omnibus artibus operativis, (a) quæ particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

## QUÆSTIO II.

De impedimento erroris, in duos articulos divisum.

**D**inde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali: & primo de impedimento erroris.

Circa quod queruntur duo.

Primo utrum error de sui natura matrimonium impediatur.

Secundo, quis error.

### ARTICULUS I.

206

Utrum error convenienter ponatur impedimentum matrimonii.

S. Th. II. dist. xxx. quæst. 1. art. 1. q. 2.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod error non debeat poni matrimonium impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur, sicut & voluntarium. Sed voluntarium secundum Philosophum in III. Eth. (cap. 1.) potest impediiri per ignorantiam, quæ non est idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit: eo quod *approbare falsa pro veri sic error*, secundum Augustinum (Lib. IX. de Trinit. cap. xiv.) Ergo non debet hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Præterea. Quod de sui natura potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error de sui natura non impedit matrimonium.

3. Præterea. Sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, & credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes baptizatus est.

S. Th. Op. Tom. VI.

(a) *Uapsum dicitur quæ sunt particularium: in quibus & actus considerantur, & conditiones.*

nes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea. Inter Liam, & Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est quod in Digellis (l. si per errorem si de iurisdic. omni. judic.) dicitur: *Quid tam contrarium est consensui quam error?* Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea. Consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium: quia voluntarium, secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 1.) & Gregorium Nissenum (vel Nemesium Lib. de nat. hom. cap. xxx.) & Damascenum Lib. II. orth. Fid. (cap. xxiv. ante med.) est cuius principium est in aliquo scientie singulari, in quibus est actus: quod errant non competit. Ergo error matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod quidquid impedit causam, de sui natura impedit & effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est (quæst. xlv. art. 1.) Et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui præsupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo. Et ideo quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, & per consequens in matrimonio. Et sic error de jure naturali habet quod evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo ab errore: quia ignorantia de sui ratione non importat aliquam cognitionem actum; sed error ponit iudicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt, utrum dicatur ignorantia, vel error: quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quæ habet errorem adjectum, eo quod actus voluntatis præsupponit affirmationem, sive iudicium de aliquo, in quod fertur: unde si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem. Et ideo etiam ponitur error quæ sit causa proxima.

Ad secundum dicendum, quod quamvis error non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur ei tamen quantum ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quod character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directe, sed ex elemento materiali exteriori adhibito: intento autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Mat.

X 2

giff-



gister xxx. dist. IV. Sent. dicit, matrimonium quod fuit inter Liam & Jacob, non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit: tamen uterque à peccato excusatur, ut patet in eadem distinctione.

## ARTICULUS II. 207

*Utrum omnis error matrimonium impediat.*

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, & non solum error conditionis, aut personæ, ut in littera dicitur (IV. dist. xxx.) Quia quod convenit alicui secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum est (art. præc.) Ergo omnis error matrimonium impediat.

2. Præterea. Si error, in quantum huiusmodi, matrimonium impediat, major error magis debet impedire. Sed major est error fidelitatis, qui est in hæreticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personæ. Ergo magis debet impedire quam error personæ.

3. Præterea. Error non evacuat matrimonium, nisi in quantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiæ voluntarium tollit, ut patet in III. Ethic. (cap. 1.) Ergo non solum error conditionis, & personæ matrimonium impediunt.

4. Præterea. Sicut conditio servitutis aliquid accidens est annexum personæ, ita qualitas corporis, aut animæ. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis, aut fortunæ.

5. Præterea. Sicut ad conditionem personæ pertinet servitus, & libertas, ita nobilitas, vel ignobilitas, aut dignitas status, & privatio ejus. Sed error conditionis servitutis impedit matrimonium. Ergo & error aliorum dictorum.

6. Præterea. Sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, & impotentia coeundi, ut infra dicitur (quæst. 111. art. 2. & quæst. 111. art. 1. & quæst. 111. art. 1.) Ergo sicut error conditionis ponit matrimonium impedimentum, ita error circa alia huiusmodi deberet impedimentum matrimonii ponere.

7. Sed contra. Videtur quod nec error personæ matrimonium impediat. Quia sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione, & venditione, si detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiat.

8. Præterea. Potest contingere quod per multos annos ito errore detineantur, & si-

llos, & filias generent simul. Sed grave esset dicere, quod tunc essent dividendi. Ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. Præterea. Potest contingere quod frater viri, in quem se consentire credit mulier offerat ei, & cum eo commisceatur carnaliter: & tunc videtur quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus: & sic error personæ non impedit matrimonium.

Respondeo dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita habet quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusatur à peccato, nisi sit illius circumstantiæ cuius appositio, vel remotio faciat differentiam liciti, & illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem basulo ferreo, quem credit lignum esse, non excusatur à toto, quantumvis forte à tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinæ, & percutiat patrem, excusatur à toto, adhibita debita diligentia. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit aliquis eorum que sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas que conjunguntur, & mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personæ; secundum per errorem conditionis: quia servus non potest potestatem sui corporis libere alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, & non alii.

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiæ adjunctæ, prout scilicet est error alicujus eorum, que sunt de essentia matrimonii.

Ad secundum dicendum, quod error fidei de matrimonio est circa ea que sunt matrimonium consequentia; sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum. Et ideo talis error circa baptismum non impedit acceptionem characteris, dummodo intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantiæ ignorantia causat involuntarium, quod excusat peccatum, ut dictum est (in corp. & art. præc.) & propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas fortunæ non variat aliquid eorum que sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, in quantum huiusmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qua-

qualitatis. Sed si error nobilitatis, vel dignitatis redundat in errorem personæ, tunc impedit matrimonium. Unde si consensus mulieris feratur in illam personam disceche, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium; si autem disceche intendit consentire in filium Regis, quicumque sit ille, tunc si alius presenserit ei quam filius Regis, est error personæ; & impediatur matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod error etiam aliorum impedimento matrimonii, quantum ad ea que faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non fecit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint, sive sine errore; ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur. Et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod pecunia in contrahibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in V. Ethic. (cap. v. circ. med.) & non quasi propter se quaerita. Et ideo si non detur illa pecunia que creditur, sed alia æquivalens, nihil obest contractui. Sed si in re quaerita propter se esset error, impediretur contractus; sicut si alicui venderetur asinus pro equo. Et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit, retinere; nec possit ad fratrem ejus redire, præcipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de presenti, non potest secundum habere, primo vivente; sed potest (a) vel secundum relinquere, vel ad primum redire: & ignorantia facti excusat peccatum; sicut excusaretur, si post consummatum matrimonium à consanguineo viri sui fraudulenter cognoscere, quia fraudus alterius non debet sibi præjudicare.

## QUÆSTIO III.

*De impedimento conditionis servitutis,*

*in quatuor articulis distincta.*

**D**einde considerandum est de impedimento conditionis servitutis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo, utrum conditio servitutis matrimonium impediat.

Secundo, utrum servus sine consensu do-

mini possit matrimonium contrahere.

Tertio, utrum aliquis, postquam uxoratus est, possit se servum facere sine consensu uxoris.

Quarto, utrum filii debeant sequi conditionem patris, vel matris.

## ARTICULUS I. 108

*Utrum conditio servitutis impediat matrimonium.*

*S. Thom. IV. dist. xxxvi. quæst. unica. art. 1. q. 1.*

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Præterea. Illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam. Sed servitus est contra naturam: quia, sicut dicit Gregorius (in Pastoralis part. 11. cap. 11.) *contra naturam est hominis velle dominari*: quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est (Gen. 1.) *Ut possidet piscibus maris, &c.* non autem *ut possidet hominibus*. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Præterea. Si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Sed non de jure naturali: quia secundum jus naturale omnes homines sunt æquales, ut Gregorius dicit (loc. cit.) & in principio Digestorum (1. *Manumissiones* ff. de just. & jure) dicitur, quod servitus non est de jure naturali: positivum etiam jus descendit à naturali, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant ante h.) Ergo secundum jus nullum matrimonium servitus impedire potest.

4. Præterea. Illud quod impedit matrimonium æqualiter impedit, sive sciatur, sive ignoretur; ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus quantum in se est, non habet quod impediat matrimonium. Et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Præterea. Sicut contingit esse errorem circa servitum, ut putetur liber qui servus est; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6. Præterea. Magis facit gravem societatem

(a) Ita restituendum censuit Nicolaus, optime. Al. vel secundum.



matrimonii, & plus impedit proles bonum morbus lepræ quam servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est quod Decretalis dicit de conjugio servorum (cap. *Ad nostram*) quod *error conditionis impedit contrahendum matrimonium, & dirimit contractum.*

Præterea. Matrimonium est de bonis per se expectandis, in quantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium, & servitus sunt contraria; & sic servitus matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia huiusmodi impotentia in eo cui se obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut libere debitum reddere non possit. Et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur; ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur.

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; & quantum ad bonum proles, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire, ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est equalis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit licere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjugue, et si ille sit libera conditionis. Et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum, & ancillam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam intentionem ejus; sicut omnis concupiscentia, & defectus, & senium, & est contra naturam, ut dicitur in II. de celo (text. 37.) quia natura intendit esse, & perfectionem; non tamen est contra naturam intentionem naturæ, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno,

conservat in altero, quod generatur ex corruptione alterius; & quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem; sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quæ est mas occasionatus, ut dicitur in X. de animalibus (suo Lib. II. de generat. animal. cap. 111. ad 5.) Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturæ; sed non est contra secundam. Quia naturalis ratio ad hoc inclinat, & hoc appetit natura ut quilibet sit bonus. Sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato penam reportet; & sic servitus in penam peccati introducta est. Nec est inconveniens, aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ est contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum quod jus naturale dicitur quod pena sit pro culpa intelligenda, & quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinat penam secundum conditionem personæ, & culpæ, est juris positivi. Et ideo servitus, quæ est quedam pena determinata, est de jure positivo, & à naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato; & eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impedit, ne aliquis sine culpa puniatur; est enim quedam pena uxoris quod habeat virum servum; & e converso.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid, vel illicitum, sed lex, ubi voluntas subdit debet; ideo ignorantia talis impedimenti, quæ voluntarium tollit, vel scilicet, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat, vel non teneat; & tale impedimentum est assinitas, vel votum, & cetera huiusmodi. Quidam autem impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti. Et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare; ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit. Et tale impedimentum est servitus, & impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta præter errorem. Non autem per longum variatio ponitur speciale impedimentum præter errorem; quia persona alia subintroducenda non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonium actum; unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimonii inferant quantum ad secundum effectus. Et ideo non impedit matrimonium, si quis servitus.

## ARTICULUS II. 209

*Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.*

AD secundum sic proceditur Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest alteri dare quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Præterea. Servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei præcipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Præterea. Post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex precepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum perit, potest dominus aliquid servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copula vacare velit. Ergo si sine consensu domini potest servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

4. Præterea. Dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter fidel periculum imminens; puta si vendatur infidelibus; vel etiam domino uxoris non permitteat, si sit ancilla; & sic matrimonium dissolvitur: quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea. Favorabilior est obligatio qua homo divinis obsequiis se mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordinem promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra. Galat. 111. 28. *In Christo Jesus non est servus, neque liber.* Ergo ad matrimonium contrahendum in fidem Christi Jesu eadem est libertas liberis, & servis.

Præterea. Servitus est de jure positivo. Sed matrimonium est de jure naturali, & divino. Cum ergo jus positivum non præjudicet juri naturali, aut divino, videtur quod

servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

Respondeo dicendum, quod jus positivum, ut dictum est (art. præc. ad 3.) progreditur à jure naturali. Et ideo servitus quæ est de jure positivo, non potest prejudicare his quæ sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturæ est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino quin libere possit comedere, & dormire, & alia huiusmodi facere, quæ ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini quantum ad ea quæ naturalibus superadduntur: sed quantum ad naturalia omnes sunt pares. Unde in his quæ ad actus naturales pertinent, servus potest alteri invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium præbere.

Ad secundum dicendum, quod servus domino suo tenetur obedire in his quæ dominus licite potest præcipere. Sicut autem licite non potest dominus præcipere servo quod non committat, vel dormiat; ita etiam nec quod à matrimonio contrahendo abstinere. Interest enim ad legislatorem, qualiter quilibet se sua utatur. Et ideo si dominus præcipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quod si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, & reddere debitum uxori; quia per hoc quod dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonio requirit. Si autem matrimonium, ignorante, vel contradicente domino, est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia consideranda debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, & impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, & alia huiusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino, vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur, quod dominus cogendus est ne servum vendat taliter, quod faciat onera matrimonii graviora; præcipue cum non desit facultas ubicunque servum suum vendendi iusto pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religio-



gionem; vel ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus. Et ideo non est simile.

Et præterea ille qui intrat religionem, vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera que sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, & non in naturalibus, ad quæ obligat se per matrimonium. Unde postea continentiam vovete sine consensu domini.

## ARTICULUS III. 210

*Utrum servitus matrimonio possit supervenire.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat. Quia quod in fraudem, & præjudicium alterius factum est, ratum non debet esse. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem maritum, & ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutum inducendam.

2. Præterea. Duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium, & libertas sunt favorabilia, & repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo talis servitus in matrimonio debet penitus annullari.

3. Præterea. In matrimonio vir, & uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare, nolente marito. Ergo nec vir, nolente uxore.

4. Præterea. Illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum, antequam fiat. Ergo si postea matrimonio supervenire, destrueret matrimonium: quod est inconveniens.

Sed contra. Quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

Præterea. Servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est (art. præc.) Ergo eadem ratione vir potest domino se subicere, nolente uxore.

Respondendo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quæ ad actum nature pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitus subditio se non extendit. Et ideo vir, nolente uxore, potest se alteri in servum dare; non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur: quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est (quest. l. art. 1. ad 7.)

Ad primum ergo dicendum, quod fraus

bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare. Et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inestimabile bonum libertatis amittens; sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quia tenetur reddere debitum petenti, & ad omnia quæ matrimonium requirit: non enim potest ab his tetrari domini sui præcepto.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat: quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali, & in his quæ ad naturam spectant, ad paria viri, & uxor judicentur, ad quæ conditio servitutis se non extendit; tamen quantum ad dispensationem domus, & ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, & debet corrigere eam; non autem è converso: & ideo uxor non potest se dare in ancillam, nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficit ad destruentem rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desinat; sicut patet de anima rationali. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum, præsentis vitæ manens.

## ARTICULUS IV. 211

*Utrum filii debeant sequi conditionem patris.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit à digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo &c.

2. Præterea. Esse rei magis dependet à forma quam à materia. Sed in generatione pater dat formam, & mater materiam, ut dicitur in XVI. de animalibus. (sen Lib. II. de gener. animal. cap. iv. aliquant. à princ.) Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

3. Præterea. Illud præcipue debet aliquid sequi cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quam matri, sicut & filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem quam matrem, & filia matrem.

4. Præterea. In sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

Sed

Sed contra. Si quis feminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu seminis. Ergo &c.

Præterea. In animalibus quæ ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus quod parvus magis sequitur matrem quam patrem: unde multi, qui nascuntur ex equa, & asino, magis assimilantur equibus, quam illi qui nascuntur ex asina, & equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

Respondendo dicendum, quod secundum leges civiles (l. 19. ff. de statu hom. & l. 7. C. de rei vendit.) parvus sequitur ventrem. Et hoc rationaliter: quia proles habet à patre complementum formale, sed à matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est cum servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate, & servitute sequitur matrem; sed in his quæ pertinent ad dignitatem, secundum quod est ex forma rei, sequitur patrem; sicut in honoribus, & municipiis, & hereditate, & aliis hujusmodi. Et hoc etiam concordant canones (cap. Liberi xxxi. q. i. in Glo. & cap. lodeci de natis ex libero ventre) & lex Moysi, ut patet Exodi xxii. In quibusdam tamen terris, quæ jure civili non reguntur, parvus sequitur deteriorationem conditionem; ut si sit pater servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi: non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit, nolente uxore; & similiter si sit è converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, & pertineat ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si patres sint; vel si unus tantum, unus alteri recompenabit de pretio, & accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile quod talis consuetudo possit esse ita rationalis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, & non per modum dantis. Et ideo rationale est quod levius receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignus principium matris; tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cuius attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri quam matri. Sed in materialibus conditionibus magis debet assimilari matri quam patri: quia res habet à forma esse specifi- cum, sed conditiones materiales à materia.

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione forme, quam habet in sui complemento, sicut & pater. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor

filii magis est ex patre quam ex matre, ideo in genealogiis, in scripturis, & secundum communem consuetudinem magis filii nominantur à patre quam à matre; tamen in his quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

## QUESTIO LIII.

*De impedimento voti, & ordinis.*

*in quatuor articulis divisam.*

**D**Einde considerandum est de impedimento voti, & ordinis.

Circa quod queruntur quatuor.

Primo, utrum votum simplex matrimonium dirimat.

Secundo, utrum votum solemne.

Tertio, utrum ordo matrimonium impediat.

Quarto, utrum aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

## ARTICULUS I. 212

*Utrum per obligationem voti simplex matrimonium contractum dirimi debeat.*

*Secundum Thomam, IV. dist. xxxviii. q. i. art. 3. q. i. et 2. q. 3.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod per obligationem voti simplex matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debilius præjudicatur. Sed voti vinculum est fortius quam vinculum matrimonii: quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præjudicatur vinculo matrimonii.

2. Præterea. Præceptum Dei non est minus quam præceptum Ecclesie. Sed præceptum Ecclesie adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur, sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo cum servare votum sit præceptum divinum, videtur quod si quis contra votum matrimonium contrahat, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Præterea. In matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis penamquam potest carnaliter uxori commiseri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Prohibio mediæ. Constat quod ille qui post votum simplex continentie matrimonium contrahit, peccat mortaliter: quia secundum Hieronymum (Augustinum de bono viduit. cap. ix.) virginitatem serventibus non solum subtere.



gionem; vel ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus. Et ideo non est simile.

Et præterea ille qui intrat religionem, vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera que sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, & non in naturalibus, ad quæ obligat se per matrimonium. Unde postea continentiam vovete sine consensu domini.

## ARTICULUS III. 210

*Utrum servitus matrimonio possit supervenire.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat. Quia quod in fraudem, & præjudicium alterius factum est, ratum non debet esse. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem maritum, & ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutum inducendam.

2. Præterea. Duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium, & libertas sunt favorabilia, & repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo talis servitus in matrimonio debet penitus annullari.

3. Præterea. In matrimonio vir, & uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare, nolente marito. Ergo nec vir, nolente uxore.

4. Præterea. Illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum, antequam fiat. Ergo si postea matrimonio supervenire, destrueret matrimonium: quod est inconveniens.

Sed contra. Quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

Præterea. Servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est (art. præc.) Ergo eadem ratione vir potest domino se subicere, nolente uxore.

Respondendo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quæ ad actum nature pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitus subditio se non extendit. Et ideo vir, nolente uxore, potest se alteri in servum dare; non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur: quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est (quest. l. art. 1. ad 7.)

Ad primum ergo dicendum, quod fraus

bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare. Et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inestimabile bonum libertatis amittens; sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quia tenetur reddere debitum petenti, & ad omnia quæ matrimonium requirit: non enim potest ab his tetrari domini sui præcepto.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat: quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali, & in his quæ ad naturam spectant, ad paria viri, & uxor judicentur, ad quæ conditio servitutis se non extendit; tamen quantum ad dispensationem domus, & ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, & debet corrigere eam; non autem è converso: & ideo uxor non potest se dare in ancillam, nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficit ad destruentem rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desinat; sicut patet de anima rationali. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum, præsentis vitæ manens.

## ARTICULUS IV. 211

*Utrum filii debeant sequi conditionem patris.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit à digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo &c.

2. Præterea. Esse rei magis dependet à forma quam à materia. Sed in generatione pater dat formam, & mater materiam, ut dicitur in XVI. de animalib. (sen Lib. II. de gener. animal. cap. iv. aliquant. à princ.) Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

3. Præterea. Illud præcipue debet aliquid sequi cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quam matri, sicut & filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem quam matrem, & filia matrem.

4. Præterea. In sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

Sed

Sed contra. Si quis feminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu seminis. Ergo &c.

Præterea. In animalibus quæ ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus quod parvus magis sequitur matrem quam patrem: unde multi, qui nascuntur ex equa, & asino, magis assimilantur equibus, quam illi qui nascuntur ex asina, & equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

Respondendo dicendum, quod secundum leges civiles (l. 19. ff. de statu hom. & l. 7. C. de rei vendit.) parvus sequitur ventrem. Et hoc rationaliter: quia proles habet à patre complementum formale, sed à matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est cum servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate, & servitute sequitur matrem; sed in his quæ pertinent ad dignitatem, secundum quod est ex forma rei, sequitur patrem; sicut in honoribus, & municipiis, & hereditate, & aliis hujusmodi. Et hoc etiam concordant canones (cap. Liberi xxxi. q. i. in Glo. & cap. lodeci de natis ex libero ventre) & lex Moyli, ut patet Exodi xxii. In quibusdam tamen terris, quæ jure civili non reguntur, parvus sequitur deteriorationem conditionem; ut si sit pater servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi: non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit, nolente uxore; & similiter si sit è converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, & pertineat ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si patres sint; vel si unus tantum, unus alteri recompenabit de pretio, & accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile quod talis consuetudo possit esse ita rationalis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, & non per modum dantis. Et ideo rationale est quod levius receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignus principium matris; tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cuius attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri quam matri. Sed in materialibus conditionibus magis debet assimilari matri quam patri: quia res habet à forma esse specifi- cum, sed conditiones materiales à materia.

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione forme, quam habet in sui complemento, sicut & pater. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor

filii magis est ex patre quam ex matre, ideo in genealogiis, in scripturis, & secundum communem consuetudinem magis filii nominantur à patre quam à matre; tamen in his quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

## QUESTIO LIII.

*De impedimento voti, & ordinis.*

*in quatuor articulis divisâ.*

**D**Einde considerandum est de impedimento voti, & ordinis.

Circa quod queruntur quatuor.

Primo, utrum votum simplex matrimonium dirimat.

Secundo, utrum votum solemne.

Tertio, utrum ordo matrimonium impediat.

Quarto, utrum aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

## ARTICULUS I. 212

*Utrum per obligationem voti simplex matrimonium contractum dirimi debeat.*

*Secundum Thomam, IV. dist. xxxviii. q. i. art. 3. q. i. et 2. q. 3.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod per obligationem voti simplex matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debilius præjudicatur. Sed voti vinculum est fortius quam vinculum matrimonii: quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præjudicatur vinculo matrimonii.

2. Præterea. Præceptum Dei non est minus quam præceptum Ecclesie. Sed præceptum Ecclesie adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur, sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo cum servare votum sit præceptum divinum, videtur quod si quis contra votum matrimonium contrahat, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Præterea. In matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis penamquam potest carnaliter uxori commiseri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Prohibio mediæ. Constat quod ille qui post votum simplex continentie matrimonium contrahit, peccat mortaliter: quia secundum Hieronymum (Augustinum de bono viduit. cap. ix.) virginitatem serventibus non solum subtere.



sed velle habere damnabile est. Sed contractus matrimonii non est contra votum continentie, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primo carnaliter committitur uxori, mortaliter peccat: & eadem ratione omnibus aliis vicibus: quia peccatum primo commissum non potest excusari à peccato sequenti.

4. Præterea. Vir, & mulier in matrimonio debent esse pares, præcipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentie facit, nunquam potest petere debitum sine peccato: quia hoc est manifeste contra votum continentie, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est, quod (a) Alexander (III.) Papa dicit, (hab. cap. *Constitutio* de his qui Cler. vel vovent.) quod votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum.

Respondeo dicendum, quod per hoc res aliqua definit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui prodicitur. Et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit alicui, definit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis: & ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori: in qua datione sacramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est. Et propter hoc votum simplex, quantum impedit matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium, post votum simplex continentie; tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium, quantum ad id cui fit, & ad quod obligat: quia per matrimonium homo obligatur uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi, matrimonium est fortius vinculum, quam votum simplex: quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est (in Corp. art.) Potior autem est semper conditio possidentis. Sed quantum ad hoc, simili modo obligat votum simplex, sicut sponsalia. Unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quod præceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, in quantum est præceptum Dei, vel

(a) Ita recte post Nicolaum edit. omnes. Al. Papa Clemens dicit.

(b) Ita usq. & editi passim. Al. ne nimis onerosum reddatur: hoc est exigere interpretative.

vel Ecclesie, quod dirimat matrimonium contrahendum; sed in quantum facit quod consanguineus corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet (in Corp. & ad 1.) Et ideo ratio non sequitur: ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de presenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat sibi facultas implendi votum continentie ante matrimonium consummatum; sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, ex culpa sua. Et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet (in resp. ad 1.) Tamen debet per lamentum penitentiae recompenare pro continentia non servata.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea in quibus non est factus impotens votum continentie servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum: propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato; quantumvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expresse petat, sive interpretative; ut quando mulier veretur, & vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti tunc enim sine peccato reddere potest; & præcipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod sunt pares in matrimonii actu: quia quilibet potest hoc quod suum est, abrenunciare.

Quidam tamen dicunt, quod potest petere, & reddere, (b) ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative.

#### ARTICULUS II. 213

*Utrum votum solenne dirimat matrimonium jam contractum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nec votum solenne matrimonium dirimat jam contractum. Quia, sicut Decretalis dicit (cap. *Rursus* de his qui Cler. vel vovent.)

*Apud Deum non minus obligat votum simplex quam solenne.* Sed matrimonium acceptatione divina stat, & dirimitur. Ergo cum votum

tum

non simplex non dirimat matrimonium, nec votum solenne dirimere poterit.

2. Præterea. Votum solenne non addit ita validum robur super votum simplex, sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solenne.

3. Præterea. Votum solenne nihil habet quod non possit votum simplex habere: quia votum simplex potest habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut & solenne: similiter & Ecclesia potest, & deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium jam contractum, ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solenne dirimere debet.

Sed contra est, quod ille qui facit votum solenne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo & votum solenne.

Præterea. Hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates quæ ponuntur in littera (IV. dist. xxxviii.)

Respondeo dicendum, quod omnes dicunt, quod sicut votum solenne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum. Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est: quia & simplex votum quandoque habet scandalum, cum sit quandoque quodammodo publicum. Et præterea insolubilitas matrimonii est de veritate vite, quæ non est propter scandalum dimitrenda.

Et ideo alii dicunt, quod hoc est propter statum Ecclesie. Sed hoc etiam non sufficit: quia secundum hoc Ecclesia potest etiam contrarium statuere, quod non videtur verum.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod votum solenne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, in quantum scilicet per ipsum homo sui corporis amittit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens. Et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo tale votum dicimur dirimit matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solenne in his quæ ad Deum spectant; sicut est separatio à Deo per peccatum mortale: quia mortaliter peccat frangens votum simplex, sicut solenne; quantumvis gravius sit peccatum frangere votum solenne; ut sic comparatio in genere accipiat, non in determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium: per quod homo homini obligatur, non oportet.

*S. Thom. Op. Tom. VI.*

ter quod sit æqualis obligationis etiam in genere: quia ad quædam obligat votum solenne, & non simplex.

Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus ex quo fit obligatio quam votum; sed votum solenne plus obligat quantum ad modum obligandi, in quantum actualiter tradit hoc quod promittitur, quod non fit per juramentum. Et ideo ratio non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum solenne non habet actualiter exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet (art. præc.) Et ideo ratio ex infusa scientia procedit.

#### ARTICULUS III. 214

*Utrum ordo impediat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur nisi à suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Præterea. Idem ordo est apud nos, & apud Ecclesiam orientalem: Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo, &c.

3. Præterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi, & Ecclesie. Sed hoc præcipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea. Omnes ordines ad spiritualia ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impedit matrimonium, quilibet ordo impediret: quod falsum est.

5. Præterea. Omnes ordinati possunt Ecclesiastica beneficia habere, & privilegio Clericali gaudere equaliter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impedit, quia uxores non possunt habere beneficium Ecclesiasticum, nec gaudere privilegio Clericali, ut Jurista dicunt (cap. *Jamur*; & sequent. de Cler. conjug.) tunc quilibet ordo impedire deberet: quod falsum est, ut patet per Decret. Alexandri III. de Cler. conjugatis (cap. *Si quis*): & sic nullus ordo (ut videtur) matrimonium impedit.

Sed contra est quod Decret. dicit (ibid.) *Qui in Subdiaconatu, & aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellantur.* Quod non esset, si esset verum matrimonium.

Præterea. Nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentie annexum, ut ex litteris

*Y 2*



ta patet (IV. dist. xxxvi. 1.) Ergo talis ordo matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedit debeat; quia in Sacris Ordinibus constituta sacra vasa, & sacramenta tractant; & ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam seruent. Sed quod impedit matrimonium, ex constitutione Ecclesie habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Græcos: quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis; sed apud Latinos impedit ex vi ordinis, & ulterius ex voto continentie, quod est ordinibus sacris annexum: quod citius quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso tamen quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis Ecclesie, intelligitur emisisse. Et ideo apud Græcos, & alios orientales sacer ordo, impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti utrum: possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, & matrimonii usum: nisi forte ignorante, aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit: quia ex hoc non potest aliquod præjudicium generari. Quomodo autem ordines sacri distinguantur à non sacris nunc, & in primitiva Ecclesia, dictum est (quæst. xxxvi. 1. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium, in quantum est sacramentum; habet tamen repugnantiam quandam ad ipsum ratione actus sui, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum, quod obiectio procedit ex falso: ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine patet (quæst. xxxvi. 1. art. 2. & 4.) quam illi qui sunt matrimonio conjuncti. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere: quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia; non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra; sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundum statutum occidentalis Ecclesie, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam maiorem honestatem in officiis Ecclesie. Et quia aliquis ex beneficio Ecclesiastico, tenetur ad executionem ordinis, & ex hoc ipso privilegio Clericali gaudet, ideo hoc

apud Latinos Clericis uxoris aufertur. Et per hoc patet solutio ad ultimum.

#### ARTICULUS IV. 213

Utrum ordo sacer matrimonio possit super-

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit. Quia fortius præjudicat minus forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio iunctus ordinem suscipiat, præjudicium generabit uxori, ut non possit debitum exigere; cum ordo sit vinculum spirituale, & matrimonium vinculum corporale: & sic videtur quod non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Præterea. Post matrimonium consummatum unus conjugum sine consensu alterius non potest continentiam vivere. Sed ordo sacer habet annexum continentie votum. Ergo si vir ordinem sacrum in via uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non possit alteri nubere, vivente viro.

3. Præterea. Etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur I. ad Corinth. vi. 1. Sed apud Orientales illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, & multo minus Latini.

4. Præterea. Vir, & uxor ad paria iudicantur. Sed Sacerdos Græcos, defuncta uxore sua, non potest alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non potest sibi auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Præterea. Matrimonium quantum opponitur ordini, tantum è converso. Sed ordo præcedens impedit matrimonium sequens. Ergo &c.

Sed contra. Religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare defuncta, vel consentiente uxore. Ergo & ordinem suscipere.

Præterea. Aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo & servus Dei per susceptionem ordinis.

Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem: quia si matrimonio iunctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit; sed executione ordinis caret. Si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, recipit ordinem, & executionem.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere; non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, & de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vivere, non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit: secus autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur: quia ex hoc sibi nullum præjudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut probabilis videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Græci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum: quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione: quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus, aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Græcos quod vir suum ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat: quia significatio matrimonii non servaretur, quæ in matrimonio Sacerdotis præcipue existit. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum, non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam à Deo: & ideo matrimonium potest impediri ex ordine præcedente, quod sit verum matrimonium; non autem ordo: ex matrimonio, quod non sit verus ordo: quia sacramentorum vitus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

#### QUÆSTIO LIV.

De impedimento consanguinitatis,

in quatuor articulis divis.

**D**Einde considerandum est de impedimento consanguinitatis.

Circa quod queruntur quatuor.

Primo, utrum consanguinitas convenienter à quibusdam definitur.

Secundo, utrum convenienter distinguatur per gradus, & lineas.

Tertio, utrum de jure naturali matrimonium impediat secundum aliquos gradus.

Quarto, utrum gradus impediens matrimonium possint per statutum Ecclesie determinari.

#### ARTICULUS I. 216

Utrum definitio consanguinitatis sit competens.

5. Thom. IV. dist. xl. quæst. univ. art. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod definitio consanguinitatis, quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet: *Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendens carnali propagatione contractum*. Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset prædicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent ad invicem consanguinei: quod falsum est.

2. Præterea. Vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem conventum, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem, quam aliorum hominum: cum conveniant specie, & differant numero, sicut & alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Præterea. Carnalis propagatio secundum Philosophum (lib. II. de Gener. animal. cap. xix.) fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum eo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui ex semine nascitur, ad res comestivas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea. Genes. xxix. 14. Laban dixit ad Jacob: *Os meum, & caro mea*, ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

5. Præterea. Carnalis propagatio est communis hominibus, & animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. xi. & xii.) *Omni amicitia in aliqua communicatione consistit*. Et quia amicitia ligatio, sive unio quedam est, ideo communicatio, quæ est amicitie causa, vinculum dicitur. Et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *conversari* qui habent politicam communicationem ad invicem; & *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio: & eodem modo illi qui con-

ve-



venient in naturali communicatione, dicuntur *consanguinei*. Et ideo in prædicta definitione ponitur, quasi consanguinitatis genus *vinculum*; quasi subiectum *persona descendens ab uno sibi*; quorum est huiusmodi vinculum; quasi principium, *carnalis propagatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum tandem perfectionem in instrumento, secundum quam est in principali agente. Et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, & pervenit ad aliquid quod est motum, & non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est species, sed etiam quantum ad id quod est individuatione cuius situs assimilatur patri etiam in accidentalibus, & non solum in natura speciei. Nec tamen ista individualis virtus patris ita perfecte in filio est, sicut erat in patre; & adhuc in nepote minus, & sic deinceps debilitatur. Et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est, in quantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit (lib. IX. Etym. cap. vi. in fin.) Et ideo non oportet accipere sibi remotionem in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cuius virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quod iam patet ex dictis (in corp. art.) quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta; ex qua contingit quandoque quod filius assimilatur non solum patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur lib. XVIII. de Animal. (sc. lib. IV. de Gener. animal. cap. 311.)

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquid est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia. Quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore, unde abscissum est lignum. Et similiter alimentum jam conversum in substantiam alii per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei est materia, & quod formæ omnes sunt accidentia quod fallum est.

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in XV. de Animalibus (sc. lib. I. de Gener. animal. cap. 311.) Et propter hoc vinculum quod propagatione contrahitur car-

nali, convenientius dicitur *consanguinitas* quam *carneitas*; & quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est, in quantum sanguis, qui in semen viri, aut in menstruum convertitur, est potentia caro, & os.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, & tamen non inter alia animalia, quia quicquid est de veritate humane nature in omnibus hominibus, fuit in primo parente; quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas matrimonium nunquam dirimi posset. Prædicta autem posita in secundo libro (dist. xxx. quest. 113. art. 11. & I. P. quest. cxix. art. 1.) improbatæ est.

Unde dicendum est, quod hoc ideo contingit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiam unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est (in corp. art.)

## ARTICULUS II. 217

*Utrum convenienter consanguinitas distingatur per gradus, & lineas.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distingatur per lineas, & gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse *ordinata collatio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem sibi descendendum, diversos continens gradus*. Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Præterea. Illud, secundum quod dividitur aliquid commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione prædicta consanguinitatis. Consanguinitas ergo non potest dividi per lineam ascendendum, descendendum, & transversalium.

3. Præterea. Definitio lineæ est quod sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum; & ita eadem ratione videtur quod non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas, & gradus.

4. Præterea. Gradus dicitur esse *habitu distantiam personarum, qua cognoscitur, quanta distantia personarum inter se differant*. Sed cum consanguinitas sit propinquitas quedam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

Præ-

terea. Si consanguitas per gradus distinguitur, & cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint æqualiter consanguinei. Sed hoc falsum est: quia propterea aliquis, & ejusdem pronepos sunt in eodem gradu; non tamen sunt æqualiter consanguinei, ut Decret. dicit (cap. Petrus, & cap. Parentela xxxv. quest. vi.) Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

6. Præterea. In rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum, sicut quælibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita persone non semper facit gradum alium consanguinitatis: quia in eodem gradu consanguinitatis est pater, & patruus; sed persona addita persone non recte per gradus consanguinitatis distinguitur.

7. Præterea. Inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas: quia æqualiter distat unum ex eorum ab alio, & contra. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte; cum quandoque unus propinquus sit in tertio, & alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum fuit (art. præc.) est quedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur. Unde secundum Philosophum in VIII. Ethicorum (cap. 211.) ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum; & hæc est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod *parentes diligunt filios ut ipsorum aliquid existenter*. Alia est secundum habitudinem principii ad principium; & hæc est filii ad patrem; unde dicit, quod *filii diligunt parentes, ut ab illis existenter*. Tertia est secundum habitudinem eorum quæ sunt ab uno principio ad invicem; sicut *fratres dicuntur ex eisdem nasci*, ut ipse ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, & per propagationem quodammodo pater descendit in filium; ideo secundum tres dictas habitudines tres lineæ consanguinitatis sumuntur; scilicet *linea descendendum* secundum primam habitudinem; *linea ascendendum* secundum secundam; *linea transversalis* secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur; ideo contingit quod patris est accipere patrem, & filii filium, & sic deinceps: & secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas. Et ideo identitas, & nimia distantia graduum consanguinitatis tollunt; quia nullus est sibi ipsi propinquus,

sicut nec sibi similis: & propter hoc nulla persona per seipsam facit alium gradum; sed comparata alicui personæ gradum facit ad ipsam.

Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendendum, & descendendum contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur, eorum inter quos gradus consideratur. Et ideo secundum computationem canonicam, & legalem, persona quæ primo in progressu propagationis occurrat, vel ascendendo, vel descendendo, distat ab aliquo, puta à Petro, in primo gradu, ut pater, & filius; quæ autem secundo utrinque occurrat, distat in secundo gradu ut avus, & nepos, & sic deinceps. Sed consanguinitas quæ est eorum quæ sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur; sed quia uterque propagatur ex uno: & ideo debet gradus consanguinitatis in hac linea computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur.

Sed secundum hoc est diversa computatio canonica, & legalis: quia legalis computatio attendit descensum à communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur. Unde secundum legalem computationem fratres, & soror, vel duo fratres attingunt sibi in secundo gradu, quia uterque à radice communi distat per unum gradum; & similiter filii eorum fratrum distant à se invicem in quarto. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attingunt sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat à radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distat à communi radice. Et ideo secundum computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo gradu superiori, tanto distat à quolibet descendendum ab ipso, & nunquam minus: quia *propter quod unumquodque tale, & illud magis*. Unde estis alii descendentes à communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendentes ex alia parte quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente à communi principio, quam distat ipse à principio: quia ille forte plus distat à communi principio quam ipse: & secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falso. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quedam aliquarum personarum ad invicem, quarum col-



collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam: quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est: sed descensus talis, scilicet à persona, cujus consanguinitas quaeritur, lineam descendendum facit.

Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi potest. Aliquando proprie pro ipsa dimensione, quæ est prima species quantitatis continuæ: & sic linea recta continet tantum duo puncta in actu, quæ terminant ipsam, sed in potentia infinita, quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, & sunt duæ lineæ. Aliquando vero linea sumitur pro his quæ linealiter disponuntur: & secundum hoc assignatur in numeris lineæ, & figura prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero: & sic quælibet unitas adjecta gradum facit in tali linea: & similiter est de linea consanguinitatis: unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas: ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia. Et ideo distantia quælibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quæ consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter, uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiali: ita consanguinitas dicitur major, vel minor dupliciter, uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis, alio modo quasi dimensive: & sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit: & hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideo contingit quod aliquorum duorum, qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicuius personæ, unus est ubi magis consanguineus quam alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis sicut pater, & frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensive loquendo, magis attinet alicui personæ pater quam frater: quia frater non attinet ei, nisi inquamum est ex eodem patre. Et ideo quanto est aliquis propinquior communi principio, à quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu. Et secundum hoc proprius est magis consanguineus alicui, quam pronepos ejus; quamvis sint in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quod quamvis pater, & patruus sint in eodem gradu respectu

radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen respectu ejus cujus consanguinitas quaeritur, non sunt in eodem gradu: quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quod semper duæ personæ in æquali numero graduum distant à se invicem, quamvis quandoque non equali numero graduum distent à communi principio, ut ex dictis patet (in corp. art.).

## ARTICULUS III.

*Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam Eva fuit Adæ, de qua dicit Gen. 1. 23. *Hoc nuncio est ex ossibus meis, & caro de carne mea.* Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adæ. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea. Lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate à matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea. Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, ut dicitur in principio Digestorum (l. 1. ff. de Just. & jur.) Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturæ quod aliqua persona à matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Præterea. Nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonio. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonio. Ergo non impedit ipsum.

5. Præterea. Eorum quæ sunt magis propinqua, & similia, melior, & firmiter est conjunctio. Sed matrimonium quædam conjunctio est. Cum ergo consanguinitas sit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, sed magis unit.

Sed contra. Illud quod impedit bonum proles, etiam matrimonium impedit secundum legem naturæ. Sed consanguinitas impedit bonum proles: quia, ut in littera (IV. dist. xl.) ex verbis Gregorii (in Regist. epist. xxxv. ad interrog. 6.) habetur, *experimento didicimus, ex tali conjungio sobolem non posse succrescere.* Ergo consanguinitas secundum legem naturæ matrimonium impedit.

Præ-

Præterea. Illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturæ.

Sed à prima sui conditione hoc habuit humana natura quod pater, & mater à matrimonio excluderentur: quod pater per hoc quod dicitur Gen. 1. 24. *Propter hoc relinquet homo patrem, & matrem:* quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem: & sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturæ.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio aliquid contra legem naturæ esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis, ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se, & primo est bonum prolis: quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem & filiam, vel filium & matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, & simul cum patre nutrire, & instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est quod filia patri per matrimonium jungatur in sociam causam generandæ prolis, & educandæ, quam oportet per omnia patri esse subiectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali est ut pater, & mater à matrimonio repellantur: & magis etiam mater quam pater: quia magis reverentia, quæ debetur parentibus, derogatur, si filius matrem, quam si pater filiam ducat in uxorem: cum uxor viro aliquoties debeat esse subiecta. Sed suis matrimonii secundarius per se est concupiscentiæ repressio: qui deperiret, si quælibet consanguinea posset in matrimonium duci: quia magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas quæ oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solum patrem, & matrem excludit à matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas, quas oportet simul conversari, & quæ debent invicem altera alterius pudicitiam custodire. Et hanc causam assignat divina lex dicens (Levit. xviii). *Ne recites turpitudinem tali, vel tali: quia turpitudinis sunt.* Sed per accidens finis matrimonii est confederatio hominum, & amicitie multiplicatio; dum homo ad consanguineos uxoris, sicut ad suos, se habet. Et ideo hinc multiplicationi amicitie præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret: quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret. Et ideo secundum leges humanas, & statuta Ecclesie, plures consanguinitatis gradus sunt à matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali, quantum ad aliquas de jure divino, &

S. Th. Op. Tom. V. l.

quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva, quamvis ex Adam prodiret, non tamen fuit filia Adæ: quia non prodiret ex eo per modum illum quo vir natus est generare liberi simile in specie, sed operatione divina, quia ita posuisset ex costa Adæ fieri unus equus, sicut facta est Eva. Et ideo non est tanta naturalis convenientia Eva ad Adam, sicut filia ad patrem: nec Adam est naturale principium Evæ, sicut pater filie.

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiæ ardore, qui legem naturæ in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris, & femine dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum condiciones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur. Sicut enim parentes indidit naturæ sollicitudinem filijs providendi; ita indidit reverentiam filijs ad parentes. Nulli autem generi animalium indidit sollicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus, & minus; secundum quod magis, vel minus necessarii sunt vel filij parentibus, vel parentes filijs. Unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, & reverentia quædam ad ipsam, ut recitat Philosophus in IX. de animalibus (cap. xlviii.) de camelo, & equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter, & perfectius quam in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam; quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est (in corp. art.).

Et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 5.) Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis (in corp. art.) quo modo consanguinitas conjugum bono matrimonio contrarietur. Unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens eorum unionem unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo. Et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

2

AR-



ARTICULUS IV.

Deum conjuguntur gradus matrimonium impediens pariter taxari ab Ecclesia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impediens non poterint taxari ab Ecclesia...

Præterea. Matrimonium est sacramentum, sicut & baptismus. Sed non potest ex statuto Ecclesie fieri quod ille qui ad baptismum accessit...

Præterea. Jus positivum non potest ea quæ sunt naturalia removere, vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum...

Præterea. Statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere: quia secundum causam rationabilem, quam habet, à jure naturali procedit...

Præterea. Ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium...

10 Ita autem Supplementi adprobante Nicolao, Vide IV. Sent. dist. xl. quæst. 1. art. 4. argum. 2o

Præterea. Una & eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti, & in genere stupri. Sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum...

Præterea. Jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur...

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis (Lucæ x. 16.) Qui vos audit, me audit. Ergo præceptum Ecclesie habet firmitatem...

Præterea. Sicut olim matrimonia Gentilium dispensabantur per leges civiles, ita nunc per statuta Ecclesie...

Respondeo dicendum, quod secundum diversa tempora invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis...

ne sua unusquisque uxorem acciperet, ne successione consilio esset: quia tunc temporis cultus divinus per successione generis propagabatur. Sed postmodum lege nova, quæ est lex spiritus, & amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti...

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum præceptum; ita nec conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesie præceptum...

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; & ideo magis subiacet ordinationi ministrorum Ecclesie...

Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediat...

Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatæ magis dantur per modum adaptationis, & congruentiæ, quam per modum causæ, & necessitatis.

Ad quintum dicendum, quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi...

Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum præteritis, sed futuris. Unde, si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus...

Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia præcipue observat rationem amoris. Et quia non minor est ratio amoris ad nepotem quam ad patrem...

11 Ita autem Supplementi adprobante Nicolao, Vide IV. Sent. dist. xl. quæst. 1. art. 4. argum. 2o



hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid eius; sed magis ex eodem nascitur. Et ideo non erat eadem ratio prohibendi neprem, & amitam.

### QUESTIO LV.

*De impedimenti affinitatis.*

*In undecim articulis divisus.*

**D**einde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod queruntur undecim.

Primo, utrum affinitas ex matrimonio causetur.

Secundo, utrum maneat post mortem viri, aut uxoris.

Tercio, utrum causetur ex illicito concubitu.

Quarto, utrum ex sponsalibus.

Quinto, utrum affinitas sit causa affinitatis.

Sexto, utrum affinitas matrimonium impediat.

Septimo, utrum affinitas habeat per se ipsam gradus.

Octavo, utrum gradus eius extendantur, sicut gradus consanguinitatis.

Nono, utrum matrimonium quod est inter consanguineos, & affines, semper sit dirimendum per divortium.

Decimo, utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis.

Undecimo, utrum in tali casu sit procedendum per testes.

### ARTICULUS I.

*Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.*

*S. Thom. IV. dist. XL. quæst. unic. art. 1. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia propter quod nunquamque tale, & illud magis. Sed mulier ducta in matrimonium non coniungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

1. Præterea. Eorum quæ sunt ab invicem separata, si uni aliquid coniungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier coniungatur alicui viro, propter hoc coniungatur consanguineis eius omnibus.

2. Præterea. Relationes ex aliquibus unionibus innascuntur. Sed nulla unio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille duxit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

3. Sed contra. Vir, & uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundum carnem omnibus suis consanguineis artinet, & mulier eadem ratione attinebit eisdem.

Præterea. Hoc patet per auctoritates in littera adductas (IV. dist. XL.).

Respondeo dicendum, quod amicitia quedam naturalis, in communicatione naturali fundatur. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum Philosophum VIII. Ethicor. (cap. x. 1. à med.) uno modo per carnis propagationem; alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam. Unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum naturalis amicitie facit; ita coniungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alteri per carnis propagationem, sicut filius patris, sit particeps ejusdem radicis communis, & sanguinis; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter maiorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta: & ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc est quod in isto versu dicitur:

*Mutat supra genus, sed generata gradum.*

Quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu; non tamen oportet semper quod nomen idem effectu, & causæ conveniat: quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed alio: & ideo non convenit causæ, & effectu per idem nomen, neque per eandem rationem; sicut patet in omnibus causis æquivocæ agentibus. Et hoc modo conjunctio viri & uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri; non tamen debet dici affinitas; sed matrimonium, quod est unitas quedam; sicut homo est sibi ipse idem, non autem consanguineus.

Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, & quodammodo conjuncti; & ratione conjunctionis accidit quod persona quæ uni coniungitur, aliquo modo omnibus coniungatur; sed propter separationem, & distantiam accidit quod

quod persona quæ uni coniungitur uno modo, alii coniungatur alio modo vel secundum genus, vel secundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas, & filiatio; & talis relatio est recte in utroque; quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; & hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel præcedente, vel concomitante; sicut in creatore, & creatura patet, & sensibili, & sensu, & scientia, & sensibili; & tunc relatio est in uno secundum rem, & in altero secundum rationem tantum. Alio modo innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu præcedente; sicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quod alius tunc augeatur, vel minuat; sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum, vel mutationem pervenit; & ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate, & affinitate: quia relatio fraternitatis, quæ innascitur aliquo puero nato alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius precedente, scilicet generationis ejus: hoc enim ei accidit quod ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur. Similiter est hoc quod sit descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliqua nova mutatione ipsius.

### ARTICULUS II.

*Utrum affinitas maneat post mortem viri, aut uxoris.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod affinitas non maneat post mortem viri, aut uxoris inter consanguineos viri & uxoris, vel contra. Quia cessante causa, cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri: quia tunc solvitur mulier à lege viri, ut dicitur Rom. xii. Ergo nec affinitas prædicta manet.

1. Præterea. Consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas viri cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo & affinitas uxoris ad eos.

Sed contra. Affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quædam personæ vivunt. Ergo & affinitas, & ita non solvitur affinitas, soluto matrimonio per mortem tertie personæ.

Respondeo dicendum, quod relatio aliqua esse definit dupliciter: uno modo ex corruptione subiecti; alio modo ex subtractione cau-

se, sicut similitudo esse definit, quando alter similitum moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis, subtrahitur. Sicut autem quædam relationes quæ habent pro causa actionem, vel passionem, aut motum, ut in V. Metaph. (text. 20.) dicitur: quarum quædam causantur ex motu, in quantum aliquid movetur actu; sicut ipsa relatio, quæ est momentis, & moti: quedam autem, in quantum habent aptitudinem ad motum; sicut motivum, & mobile, vel dominus, & servus: quedam autem ex hoc quod aliquid prius motum est; sicut pater, & filius: non enim ex hoc quod est generari tunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, & ipsum moveri transit; sed motum esse perpetuum est, quia quod factum est, nunquam definit esse factum. Et ideo paternitas, & filiatio nunquam destruntur per subtractionem cause, sed solum per corruptionem subiecti, scilicet alterutrum extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod coniunguntur: unde non dirimitur, manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta; quamvis moriatur persona ratione cuius contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solum secundum hoc quod est actu conjuncti, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

Ad secundum dicendum, quod consanguinitas non est proxima causa affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quæ est, sed quæ fuit. Et propter hoc ratio non loquitur.

### ARTICULUS III.

*Utrum illicitus concubitus affinitatem causet.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quedam res honesta. Sed res honesta non causatur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea. Ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas: quia affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela. Sed aliquando contingeret ad consanguineos, & ad seipsam esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causet; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.



Præterea, illicitus concubitus est secundum naturam, & contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut Jara determinat. (cap. Et ordinaria, xxxv. quæst. 121.) Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

Sed contra est quod ad hoc videtur inveniendum caput officium, ut patet L. Cor. vi. 16. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, Carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis: *Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula procedenti, sicut ex consanguinitate.* Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. xi. 1. 2. mod.) conjunctio viri & uxoris dicitur naturalis principaliter propter proles productionem, & secundario propter operum communicationem: quarum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, in quantum est quedam societas ad communem vitam. Primum autem horum est inveniendum in qualibet carnali copula, ubi est commixtio femininæ quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideo quia matrimonium affinitatem causat, secundum quod erat quædam carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat in quantum habet aliquid de carnali conjunctione.

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi, & matrimonio: & ex hac parte affinitatem causat: aliud est ibi inordinatum, per quod à matrimonio dividitur; & ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonestata.

Ad secundum dicendum, quod non est inconvenientis, relatione ex opposito diversæ eisdem inesse ratione diversorum. Et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas, & consanguinitas, non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde cum dicunt in definitione affinitatis inducta, *omni carnis parentis*, intelligendum est, in quantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis: quia affinitas, sicut & consanguinitas, diversitatem requirit, sicut & similitudo.

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem femi-

num, quæ possit esse causa generationis: & ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTICULUS IV. DE QUO

Utrum ex sponsalibus causetur affinitas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

Præterea, si aliquis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, & aperuit; sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulæ, quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

Præterea, in sponsalibus non est nisi quedam sponso futurarum nuptiarum. Sed aliquid sit sponso futurarum nuptiarum, & ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium; vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias; aut si talis sponso fiat inter personas quibus nuptie per votum reddantur illicitæ, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est quod Alexander Pap. (cap. Ad audientiam, de sponsalibus & matrim.) prohibuit mulierem quandam cuidam viro matrimonio conjungi, quia fratri suo fuerat desponsata: quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quedam preparatio ad matrimonium; ita ex sponsalibus non causatur affinitas, sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur publice honestatis justitia, quæ impedit matrimonium, sicut & affinitas, & consanguinitas, & secundum eisdem gradus, & definitur sic: *Publice honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus procedens, robore trahens ex ecclesiæ institutione, propter quas honestatem.* Ex quo patet ratio nominis, & causa: quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non ratione sui, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur publice honestatis justitia; & ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita & prædictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quod vir, & mulier efficiuntur in carnali copula una commix-

commixtionem feminum. Unde quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio feminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est. Unde & affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de presenti ante carnalem copulam; & similiter ex sponsalibus, in quibus fit quedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid justitiæ simile, scilicet publice honestatis justitia.

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pacto nuptiarum affinitatem fieri. Unde si habens defectum etatis, siue habens votum solemnem continentie, aut aliquid hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc sequitur aliqua affinitas: quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maledictus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur publice honestatis justitia: quia adhuc non erat in actu impediendi; cum in tali etate puer frigidus, & non frigidus, quantum ad actum illum, sit æqualiter impotens.

ARTICULUS V. DE QUO

Utrum affinitas sit causa affinitatis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod etiam affinitas sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit (ut habet cap. Et hoc quoque, xxxv. quæst. 121.) *Consanguinitas est in utroque sua nullis: dicitur uxorem; & in seq. cap. scilicet ex. Porro dicitur, ibidem) dicitur, quod duo consanguineus uxorem unius viri altera post alterum nubere prohibentur.* Sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quæ contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

Præterea, Carnalis commixtio conjungit sicut & carnalis propagatio: quia æqualiter computatur gradus affinitatis, & consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo & affinitas.

Præterea, Quicumque uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem affinitatis cum omnibus consanguineis viri sui. Ergo & omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui affinitate mulieri per affinitatem; & sic affinitas est causa affinitatis.

Sed contra. Si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem; quia secundum hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

Præterea, Si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse; quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo &c.

Præterea, Consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri. Ergo multo minus affines uxoris efficiuntur vis affines: & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit: unus, secundum quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius, secundum quem non procedit simile in specie; & hic processus semper est in inferiori specie, ut patet in omnibus agentibus æquivocis. Primum autem modus processionis quotiescumque iteratur, semper manet eadem species; sicut si ex homine generatur homo per actum generativæ virtutis, & ex hoc quoque generabitur homo, & sic deinceps. Secundus autem modus sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus; quia punctus motus facit lineam; & ex linealiter mota non procedit linea, sed superficies; & ex superficie corpus; & ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attentivæ duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur. Unus est per certam propagationem; & hic semper facit eandem speciem attentivæ: alius per matrimoniale conjunctionem; & hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineus non sit consanguineus, sed affinis. Unde si ille modus procedendi iteratur, non erit affinitas, sed aliud attentivæ genus. Unde persona quæ matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis; sed est aliud genus attentivæ, quod dicitur secundum affinitatis genus. Et rursus si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio, ut versus supra positum ostenditur (art. 1. huj. quæst.).

Et hæc duo genera olim erant prohibita propter publice honestatis justitiam, magis quam propter affinitatem: quia deficiente à vera affinitate, sicut illa attentivæ quæ ex sponsalibus contrahitur. Sed modo illa prohibitio cessavit; & remanet sub prohibitione



solam primam genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris suæ efficitur affinis in primo genere, & uxor ejus in secundo: unde mortuo viro, qui erat affinis, non potest eam ducere in uxorem, propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere; & uxor illius consanguinei, quæ est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam, magis quam propter affinitatem, Ideo Canon dicit (cap. *Fora duorum*, xxxv. quæst. 111.) *Duas consubrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publice honestatis iustitia contradicit.* Sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio conjugat, non tamen eodem genere conjungit.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem affectionis cum consanguineis viri quantum ad gradum eundem, sed non quantum ad idem affectionis genus.

Sed quia ex rationibus, quæ in oppositum inducuntur, videtur ostendi quod nullum vinculum ex affinitate causetur, ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesie prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet (in cor. art.) unde consequenter illi mulieri à viro eodem cognite non efficitur affinis in secundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur (a) affinis alia in tertio genere affinitatis. Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxori suæ in primo genere; ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere. Et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur. Unde mediante muliere, quæ mihi est affinis, nulla persona fit mihi affinis, nisi quæ illi mulieri adjungitur quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctio-

nem matrimonialem ad eam: & utraque modo aliqua affectione, mediante prædicta muliere, secundum antiqua jura mihi proveniebat: quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet: & iterum secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo genere. Sed alii consanguinei filius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri, & matri, in quantum procedit ab eis, vel existentibus ex principio eodem, sicut fratribus; unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

## ARTICULUS VI. 227

Utrum affinitas impediat matrimonium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea. Uxor per matrimonium efficitur res quedam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est (art. præc.) Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est quod dicitur *Levit. xv. 11. & Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis.* Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

Respondetur dicendum, quod affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum, eadem ratione qua & consanguinitas. Sicut enim inest necessitas quedam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita & affinis; & sicut est quoddam amicitie vinculum inter consanguineos, ita inter affines. Sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsam dirimere, ut supra dictum est (quæst. l. art. 7.)

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, in quantum impeditur multiplicationem amicitie, & concupiscentie repressionem; quæ per matrimonium quæ-

Ad

(a) Ita communiter. Etili. Parav. affinis alii, in variantem lectionem voce alia respicit. An legendum sic? unde nec ducenti (viro alteram carnem) in uxorem, una earum efficitur affinis alii.

## ARTICULUS VIII. 227

Utrum gradus affinitatis extendantur, sicut gradus consanguinitatis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur, sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis: cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut à causa æquivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus, ad quos durat consanguinitas.

2. Præterea. Jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediabat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem, ipso defuncto, non tamen propriam sororem. Ergo & nunc non debet esse prohibitio equalis de affinitate, & consanguinitate.

Sed contra. Ex hoc ipso est mihi aliqua affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis: & sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

Respondetur dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumuntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis, quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas, facilis & olim, & nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis, quam in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit veritatem in genere affectionis, non in gradibus: & ideo illa ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet. Et sic patet quod non ducebat eam in uxorem, quasi gerens propriam personam, sed quasi suppletis defectum fratris sui.

Ad secundum dicendum, quod res possessæ à viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso. Unde sicut consanguinitas impedit matrimonium, vel conjunctionem ad virum secundum carnem, ita & ad uxorem viri.

## ARTICULUS VII. 226

Utrum affinitas habeat per se gradus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod affinitas habeat etiam per se ipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitatis quedam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis, ex quibus causatur.

2. Præterea. In littera (IV. dist. xl. i.) dicitur, quod soboles secundæ conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset, nisi filius affinis etiam esset affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra. Affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo & omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis: & sic non habet per se aliquos gradus.

Respondetur dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum genus suum; sicut animal per rationale, & irracionale, non autem per album, & nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quæ est causa ejus. Unde cum gradus affectionis per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se, & immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate. Et ideo ad inventendum gradus affinitatis est regula generalis quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate affectionis non possunt accipi, nisi secundum ascensum, & descensum propagationis, ad quam non comparatur affinitas nisi mediante consanguinitate: & ideo affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quod filius affinis meæ ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitus affinis: unde prohibebatur à matrimonio magis propter publicæ honestatis iustitiam, quam propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

2. Th. Op. Tom. VI.

Aa AR







lit non conferta; & valet hic testimonium de auditu; & post publicationem istum testes se-  
sunt induci; & hoc totum est, ut peccatum  
impediatur, quod in tali conjunctione esse po-  
test. (cap. Quoties aliqui, & cap. Super eo xxii.  
de testib. & attestacionib. & cap. Litteras, de  
juram. calumn.)

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUESTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis,

in quinque articulis divisit.

**D**einde considerandum est de impedimen-  
to cognationis spiritualis.

Circa quod queruntur quinque.

Primo, utrum spiritualis cognatio matri-  
monium impediat.

Secundo, ex qua causa contrahatur.

Tertio, inter quos.

Quarto, utrum transeat a viro in uxorem.

Quinto, utrum transeat ad filios carnales  
patris.

ARTICULUS I.

Utrum spiritualis cognatio impediat matrimonium.

S. Thom. II. d. 11. qu. 1. art. 1. & 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod  
spiritualis cognatio matrimonium non  
impediat. Nihil enim impedit matrimonium,  
nisi quod contrahatur alicui bono matrimo-  
nii. Sed spiritualis cognatio non contrahitur  
alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ma-  
trimonium.

2. Præterea. Impedimentum perpetuum  
matrimonii non potest stare simul cum matrimo-  
nio. Sed cognatio spiritualis fit simul aliquando  
cum matrimonio, ut in littera dicitur (IV. dist.  
xxii.) sicut cum aliquis in casu ne elisita-  
tis filium suum baptizat: quia tunc fit uxori  
sue spirituali cognatione conjunctus; nec  
tamen matrimonium separatur. Ergo spiritua-  
lis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea. Spiritus unio non transit in  
carnem. Sed matrimonium est carnalis con-  
junctio. Ergo cum cognatio spiritualis fit unio  
spiritus, non potest transire ad matrimonium  
impediendum.

4. Præterea. Contrarium non sunt idem  
effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse  
contraria disparitati cultus; cum spiritualis  
cognatio sit propinquitas proveniens ex datio-  
ne sacramenti, vel intentione ad idem; dis-  
paritas autem cultus consistit in sacramenti ca-  
rentia, ut prius dictum est (quæst. l. art. 1.

& IV. dist. xxxix. quæst. 1. art. 1.) Cum ergo  
disparitas cultus matrimonium impediat,  
videtur quod spiritualis cognatio non habeat  
hunc effectum.

Sed contra. Quanto aliquod vinculum sanctius  
est, tanto magis est custodiendum. Sed  
vinculum spirituale est sanctius quam corpo-  
rale. Cum ergo vinculum propinquitatis cor-  
poralis matrimonium impediat, videtur etiam  
quod cognatio spiritualis idem faciat.

Præterea. In matrimonio conjunctio ani-  
marum est principalior quam conjunctio cor-  
porum, quia præcedit ipsam. Ergo multo for-  
tius spiritualis cognatio matrimonium impe-  
dire potest quam carnalis.

Respondeo dicendum, quod sicut per car-  
nis propagationem homo accipit esse naturæ,  
ita per sacramenta accipit esse spirituale gra-  
tiæ. Unde sicut vinculum quod ex carnis pro-  
pagatione contrahitur, est homini naturale,  
inquantum est res quedam naturæ; ita vin-  
culum quod contrahitur ex sacramentorum  
susceptione, est aliquo modo naturale alicui,  
inquantum est membrum Ecclesie. Et ideo sic  
carnalis cognatio impedit matrimonium,  
ita spiritualis ex Ecclesie statuto. Tamen dis-  
tinguendum est de spirituali cognatione: quia  
aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si  
præcedit, impedit contrahendum, & dicitur  
contractum. Si sequitur, tunc non dirimit vin-  
culum matrimonii; sed quantum ad adum  
matrimonii est distinguendum, quia aut spi-  
ritualis cognatio inducitur causa necessitatis,  
sicut cum pater baptizat filium in articulo  
mortis; & tunc non impedit adum matrimonii  
ex neutra parte: aut inducitur extra casum ne-  
cessitatis ex ignorantia; & tunc si ille ex  
cujus actu inducitur, diligenter adhibuit, est  
eadem ratio sicut & de primo, aut ex indol-  
entia extra casum necessitatis; & tunc ille ex  
cujus actu inducitur, amittit jus petendi de-  
bitum; sed tamen debet reddere, si petatur  
quia ex culpa ejus non debet aliquod incom-  
modum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quam-  
vis spiritualis cognatio non impediat aliquid  
de principalibus bonis matrimonii, tamen im-  
pedit aliquid de secundariis bonis, quod est  
amicitiæ multiplicatio: quia spiritualis cog-  
natio est sufficiens ratio amicitie per se; unde  
oportet quod ad alios per matrimonium fami-  
liaritas, & amicitia queratur.

Ad secundum dicendum, quod matrimo-  
nium est vinculum perpetuum: & ideo nul-  
lum impedimentum superveniens potest ipsum  
dirimere: & sic quandoque contingit quod  
matrimonium, & matrimonii impedimentum  
stant simul; non autem si impedimentum præ-  
cedit.

Ad tertium dicendum, quod in matrimo-  
nio

nio non est tantum conjunctio corporalis, sed  
etiam spiritualis: & ideo propinquitas spiri-  
tus et impedimentum præstat, sine hoc quod  
propinquitas spiritualis transire debeat in car-  
nalem.

Ad quartum dicendum, quod non est  
inconveniens quod duo contraria ad invicem  
contrahantur: sicut magnum, & par-  
vum æquali; & sic disparitas cultus, & spi-  
ritualis cognatio matrimonio repugnant: quia  
in uno est major distantia, in altero major  
propinquitas quam matrimonium requirit: &  
ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrum per solum baptismum spiritualis propinqui-  
tas contrahatur.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod  
per solum baptismum spiritualis propin-  
quitas contrahatur. Sicut enim se habet  
corporalis cognatio ad corporalem generatio-  
nem, ita spiritualis ad spirituales. Sed solus  
baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo  
per solum baptismum contrahitur spiritualis  
cognatio, sicut & per solum generationem  
carnalem carnalis cognatio.

1. Præterea. Sicut in confirmatione im-  
punitur character, ita in ordine. Sed ex sus-  
ceptione ordinis non sequitur spiritualis cog-  
natio. Ergo nec ex confirmatione: & sic so-  
lum ex baptismo.

2. Præterea. Sacramenta sunt digniora  
sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacra-  
mentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut  
patet in extrema unctione. Ergo multo minus  
ex catechismo, ut quidam dicunt.

3. Præterea. Inter sacramentalia baptismi  
multa alia præter catechismum numerantur.  
Ergo ex catechismo non magis contrahitur  
spiritualis cognatio, quam ex aliis.

4. Præterea. Oritio non est minus efficax  
ad promovendum in bonum quam instructio,  
vel catechizatio. Sed ex oratione non con-  
trahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex ca-  
techismo.

5. Præterea. Instructio que fit baptizatis  
per prædicationem, non minus valet quam  
illa que fit nondum baptizatis. Sed ex præ-  
dicatione non contrahitur aliqua cognatio  
spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

6. Præterea. Instructio que fit baptizatis  
per prædicationem, non minus valet quam  
illa que fit nondum baptizatis. Sed ex præ-  
dicatione non contrahitur aliqua cognatio  
spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra. I. Cor. iv. 15. In Christo  
Jesu per Evangelium ego vos genui. Sed spiri-  
tualis generatio causat spirituales cognatio-  
nem. Ergo ex prædicatione Evangelii, & in-  
structione fit spiritualis cognatio, & non so-  
lum ex baptismo.

8. Præterea. Sicut per baptismum tollitur  
peccatum originale, ita per poenitentiam tol-

litur actuale. Ergo sicut baptismus causat spi-  
rituales cognationem, ita & poenitentia.

9. Præterea. Patet nomen cognationis est.  
Sed per poenitentiam, & doctrinam, & cura-  
tam pastoralem, & multa hujusmodi aliquis  
dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex mul-  
tis aliis, præter baptismum, & confirmatio-  
nem, spiritualis cognatio contrahitur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc  
est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod  
spiritualis regeneratio sicut per septiformem  
Spiritus Sancti gratiam datur, ita per septem  
efficitur, incipiendo a primo pabulo sa-  
lis sacri usque ad confirmationem per Epis-  
copum factam; & per quodlibet horum septem  
spiritualis cognatio contrahitur. Sed il-  
ud non videtur rationabile: quia cognatio  
carnalis non contrahitur nisi per adum gener-  
ationis completum. Unde etiam affinitas non  
contrahitur nisi facta commixtione seminum,  
ex qua potest sequi generatio carnalis. Spi-  
ritualis autem generatio non perficitur nisi  
per aliquod sacramentum. Unde non videtur  
conveniens quod spiritualis cognatio contra-  
hatur nisi per aliquod sacramentum.

Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum  
sacramenta spiritualis cognatio contrahitur,  
scilicet per catechismum, baptismum, & confir-  
mationem. Sed isti propriam vocem videntur  
ignorare: quia catechismus non est sa-  
cramentum, sed sacramentalis.

Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo  
sacramenta contrahitur, scilicet per confirma-  
tionem, & baptismum: & hæc est opinio  
communior. Tamen de catechismo, horum  
quidam dicunt, quod est debile impedimen-  
tum, quia impedit contrahendum, sed non  
dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod dup-  
lex est carnalis natiuitas. Prima in utero, in  
quo adhuc id quod natum est, est adeo debile  
quod non possit extra exponi sine periculo:  
& huic natiuitati assimilatur regeneratio per  
baptismum, in quo regeneratur aliquis quasi  
adhuc fovendus intra uterum Ecclesie. Secunda  
est natiuitas ex utero, quando jam  
quod natum erat in utero, tantum roboratum  
est quod potest sine periculo exponi exter-  
rioribus, que nata sunt corrumpere: & huic  
assimilatur confirmatio, per quam homo ro-  
boratus exponitur in publicum ad confessio-  
nem nominis Christi. Et ideo congrue per  
utrumque istorum sacramentorum contrahitur  
spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quod per ordi-  
nis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed  
quidam promotio potestatis: & propterea mul-  
lier non suscipit ordinem: & sic non potest ex  
hoc aliquid impedimentum præstari matrimo-  
nio. Et ideo talis cognatio non computatur.



Ad tertium dicendum, quod in catechismo sic quædam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus quædam sponsio futurarum nuptiarum. Unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechismo, ad minus impellens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in sacramentis aliis.

Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo: & ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, & ad sextum de prædicatione.

Ad septimum dicendum, quod Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi: & sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spirituales generationem.

Ad octavum dicendum, quod per sacramentum penitentiam non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio. Unde si quis sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audit: alias filius sacerdotis non invenitur in tota parochia mulierem cum qua contrahere possit. Nec obstat quod per penitentiam tollitur peccatum actuale: quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum satisfactionis. Sed tamen per penitentiam contrahitur quoddam sœdus inter mulierem consentientem, & sacerdotem spirituali cognationi simile; ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia: & hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem & consentientem; & ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philosophus dicit in VIII. Ethicorum. (cap. 11. cir. princ. & cap. xii. cir. med.) tria dat filio: esse, nutrimentum, & instructionem: & ideo spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet spirituales cognationem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem; per quam est esse. Et sic etiam potest solvi octavam, quod præcædit.

## ARTICULUS III. 233

*Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, & levantem de sacro fonte.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cognatio non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, & levantem de sacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitatis solum ex parte ejus

cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui filium natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, & eum qui suscipitur.

2. Præterea. Ille qui de sacro fonte levatur, Anadochus à Dionysio (cap. 11. eccles. Hierarch.) dicitur; & ad ejus officium expectat puerum instruere. Sed instructio non est suscipiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est (art. præc.) Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum, & illum qui de sacro fonte levatur.

3. Præterea. Potest contingere quod aliquis lever aliqueum de sacro fonte, antequam ipse sit baptizatus; Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio: quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo aliqueum levare de sacro fonte non sufficit ad spirituales cognationem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis supra inducta (art. 1. huj. quæst.) & auctoritates quæ ponuntur in littera. (IV. dist. xlii.)

Respondeo dicendum, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre, & patre; ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, & Ecclesie sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum, & minister est; ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesie. Unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quæ materiam subministrat, & in cujus utero generatur. Et ita etiam Anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesie offert, & suscipit, & confirmandum tenet, spirituales cognationem contrahit.

Ad secundum dicendum, quod non ratione instructionis debetur, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, cognationem spirituales contrahit.

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non potest aliqueum levare de sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesie, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem spirituales contrahere potest: quia ipse est expertus spiritualis vite, in quam homo primo per baptismum nascitur.

AR-

## ARTICULUS IV. 234

*Utrum cognatio spiritualis transeat à viro in uxorem.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cognatio spiritualis non transeat à viro in uxorem. Quia spiritualis unio, & corporalis sunt dispartate, & diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quæ inter virum & uxorem est, non transeat ad spirituales cognationem.

2. Præterea. Magis conveniunt in spirituali generatione, quæ est causa spiritualis cognationis, pater, & mater spiritualis, quam vir qui est spiritualis pater, & uxor. Sed pater, & mater spiritualis nullam ex hoc spirituales cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam spirituales cognationem ex hoc quod vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. Præterea. Potest contingere quod vir est baptizatus, & uxor non est baptizata; sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper à viro ad uxorem.

4. Præterea. Vir, & uxor possunt aliqueum simul de sacro fonte levare. Si ergo spiritualis cognatio à viro transeat in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater, vel mater spiritualis ejusdem: quod est inconveniens.

Sed contra. Bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest fieri alicujus compater dupliciter. Uno modo per actum alterius, qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus: & sic cognatio spiritualis non transit à viro in uxorem; nisi forte ille sit filius uxoris, quia tunc directe uxor contrahit cognationem spirituales, sicut & vir. Alio modo per actum proprium; sicut cum levatur filium alterius de sacro fonte: & sic cognatio spiritualis transit ad uxorem, quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit matrimonium consummatum, quia pondum effecti sunt una caro: & hoc est per modum ejusdem affinitatis: unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quæ est carnaliter cognata, quamvis non sit uxor. Unde verius:

*Quæ mihi, vel cuius natum mea fonte levavit.*

(a) Vide Concil. Trident. sess. xxiv. de reform. matrimonii cap. 11.

*Hec mea compater, fieri mea non valet uxor.*

*Si qua mea natum non ex me fonte levavit. Hanc post fata mea non inde veritatem habere.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio corporalis, & spiritualis, potest concludi quod una non est altera, non autem quod una non possit esse causa alterius: quia eorum que sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius vel per se, vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis, & mater spiritualis ejusdem non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens: quia ad hoc unus per se sufficeret. Unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium. Unde verius:

*Unus semper erit compater spiritualis, Alter carnalis: non fallit regula ratio.*

Sed per matrimonium fit vir, & uxor una caro, per se loquendo. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si uxor non sit baptizata, non pervenit ad eam spirituales cognatio, propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem spirituales, & matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet quin vir, & uxor simul aliqueum de sacro fonte levare. Nec est inconveniens quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem; sicut etiam potest esse quod sit affinis, & consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem. (a)

## ARTICULUS V. 235

*Utrum cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus, essent autem gradus, si transiret à patre in filium: quia persona generata mutat gradum, ut supra dictum est (quæst. lv. art. 5.) Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Præterea. Pater eodem gradu attingit filio, & frater fratri. Si ergo cognatio spiritualis transeat à patre in filium, eadem ratione transeat à fratre in fratrem: quod falsum est.

Sed contra est quod in littera probatur per auctoritatem (IV. dist. xl. 11.)

Ref-



Respondeo dicendum, quod filius est aliquid patris, & non est converso, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xii. a princ.) & ideo spiritualis cognatio transit à patre in filium carnalem, & non est converso. Et sic patet quod tres sunt cognationes spirituales: una que dicitur *spiritualis paternitas*, quæ est inter patrem spirituales, & filium spirituales; alia, quæ dicitur *compateritas*, quæ est inter patrem spirituales, & carnalem ejusdem: tertia autem dicitur *spiritualis fraternitas*, quæ est inter filium spirituales, & filios carnales ejusdem patris. Et quilibet harum impedit matrimonium contrahendum, & dicitur contrahendum. (a)

Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem facit gradum respectu illius personæ quæ in eodem genere atinet, non autem respectu ejus quæ atinet in alio genere; sicut filius atinet in eodem gradu uxori patris, in quo & pater, quamvis alio genere atinent. Spirituales autem cognatio est alterius generis quam carnalis. Et ideo non in eodem gradu atinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis, in quo atinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit. Et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus: & ideo à fratre in fratrem non transit, sive sit ante genitus, sive post fraternitatem spirituales.

### QUÆSTIO LVII.

*De cognatione legali, quæ est per adoptionem, in tres articulos divisa.*

**D**einde considerandum est de cognatione legali, quæ est per adoptionem. Circa quod queruntur tria.

Primo, quid sit adoptio.

Secundo, utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens.

Tercio, inter quas personas contrahatur.

(a) Vide Trident. Concil. ubi supra.

### ARTICULUS I.

*Utrum adoptio convenienter definiatur.*

*S. Thom. II. dist. xl. q. 2. art. 1. & seq.*

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: *Adoptio est extraneæ personæ in filium, vel nepotem, vel deinceps legitima assumptio*. Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Præterea. *Parentes debent filiis thesaurizare*: II. Corint. xii. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet: quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Præterea. Adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producit filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum: quia ille qui non est sui juris, & qui est minor viginti quinque annis, & mulier non possunt adoptare; qui tamen possunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur proprie assumptio alicujus in filium.

4. Præterea. Assumptio extraneæ personæ in filium videtur esse necessaria ad suppleendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado, vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Præterea. In spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferentem major ætate effici pater minoris, & è converso: quia juvenis potest senem baptizare, & è converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter potest indifferentem senior juniorem, vel junior senescentem adoptare: quod non est verum; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; & sic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

7. Præterea. Adoptio ex dilectione procedit: unde & Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptasse. Sed caritas major habenda est ad proximos quam ad extraneos. Ergo

Ergo non debet esse adoptio extraneæ personæ, sed magis personæ propinquæ.

Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, & supplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit. Unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit; ita per jus positivum, quod est ars boni, & æqui, potest aliquis alium sibi assumere in filium ad similitudinem filii naturalis, ad suppleendum filiorum deperditorum defectum: propter quod præcipue adoptio est introducta. Et quia assumptio importat terminum à quo, propter quod assumens non est assumptum; oportet, quod ille qui assumitur in filium, sit persona extraneæ. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem* (scilicet formam, quæ est finis generationis) & terminum *à quo* (scilicet formam contrariam); ita generatio legalis habet terminum *ad quem* (scilicet filium, vel nepotem) & terminum *à quo* (scilicet personam extraneam). Et sic patet quod prædicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio*; & terminum *à quo*, quia dicitur *extraneæ personæ*; & terminum *ad quem*, qui dicitur *in filium, vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quadam imitatio filiationis naturalis. Et ideo duplex est adoptionis species. Una, quæ perfecta naturalem filiationem imitatur; & hæc vocatur *arrogatio*, per quam traducitur adoptatus in potestatem adoptantis; & sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato: nec potest cum pater sine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non potest, nisi ille qui est sui juris, qui scilicet non habet patrem, aut si habet, est emancipatus. Et hæc adoptio non fit nisi auctoritate Principis. Alia adoptio est quæ imitatur naturalem filiationem imperfecte, quæ vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis: unde magis est dispositio quadam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta. Et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris, & sine auctoritate Principis, ex auctoritate Magistratus: & sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis; nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; & ideo omnibus competit posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita. Sed adoptio ordinatur ad hereditatis successione: & ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hereditate sua. Unde ille qui non est sui juris, vel est minor viginti quinque annis, nec mulier,

& Th. Op. Tom. VI.

non potest adoptare aliquem, nisi ex specialia concessione Principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hæreditas transire in posterum: unde ex hoc ipso jam debetur illis qui succedere ei debent jure propinquitatis. Et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare.

Et præterea major est dolor de filiis amissis, quam de illis, qui nunquam sunt habiti. Et ideo habentes impedimentum generationis non indigent solatio contra caritatem filiorum, sicut illi qui habuerunt, & amiserunt, vel etiam qui habere poterunt, sed aliquo impedimento accidentaliter carent.

Ad quintum dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum, quo fideles reascuntur in Christo, in quo non differt masculus, & femina, servus, & liber, juvenis, & senex. (Galat. iii. & Coloss. iii.) Et ideo indifferentem quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hereditatis successione, & quantum subjectionem adoptati in adoptantem. Non autem est conveniens, quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur. Et ideo junior non potest adoptare senescentem; sed oportet secundum leges, quod adoptatus sit in quantum adoptante junior, quod potest ejus esse filius naturalis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut contingit amitti filios, ita & nepotes, & deinceps. Et ideo cum adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum, sicut aliquis per adoptionem potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, & deinceps.

Ad septimum dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; & ideo non competit ei, quod per adoptionem ad successione deducatur: & si aliquis propinquus, cui non competit successio hereditatis, adoptetur, non adoptatur, in quantum est propinquus, sed in quantum est extraneus à jure successione in bonis adoptantis.

### ARTICULUS II.

237

*Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.*

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc, quod aliquis cura alicujus subicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias omnes qui

Bb

ha-



habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, & cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis alicui sit beneficium, non contrahitur aliquid propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cuiusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquid propinquitatis vinculum.

3. Præterea. Pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philoſophus dicit (Lib. VIII. Ethic. cap. x. circ. prime, & cap. xxi. circ. med.) quia scilicet ab ipſo habet esse, nutrimentum, & disciplinam; hæreditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc, quod aliquis alicui providet in nutrimento, & disciplina, non contrahitur aliquid propinquitatis vinculum; alias nutrientes, & pedagogi, & magistri essent propinqui: quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditate alterius, contrahitur aliqua propinquitatis.

4. Præterea. Sacramenta Ecclesie non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesie. Cum ergo adoptio sit inducenda per legem humanam, videtur quod non possit impedire matrimonium aliquid vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra. Cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem: est enim legalis cognatio quedam proximitas proveniens ex adoptione. Ergo ex adoptione causatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Præterea. Hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis (IV. dist. xlii.)

Respondeo dicendum, quod lex divina illas præcipue personas à matrimonio excludit quas necesse erat cohabitare; ne, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. Dux errant, cap. 1. à med.) si ad eas liceret uti carnali copula, facilis pateret concupiscentie locus, ad quam reprehendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis: ideo legibus humanis prohibuitur inter tales matrimonium contrahi; & talis prohibitio est per Ecclesiam approbata. Et inde est, quod legalis cognatio matrimonium impedit.

Et per hoc patet solutio ad prima tria. Quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ possit fomentum concupiscentie præstare. Et ideo ex eis non causatur propinquitatis, quæ matrimonium impedit.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humane non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesie auctoritas, quæ idem etiam interdicit.

## ARTICULUS III. 238

*Utrum cognatio legalis contrahatur solum inter adoptantem patrem, & filium adoptatum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem, & filium adoptatum. Maxime enim videtur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem, & matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias aliquas personas præter adoptantem, & adoptatum.

2. Præterea. Cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum, & filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum: quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel mancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impedit.

3. Præterea. Cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad aliam quod sacramentum tenere, vel suscipere: unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst. ad 3.) Ergo cognatio legalis non transit à viro in uxorem.

4. Præterea. Cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra. Plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis, vel propagatione, quam spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo, & legalis.

Præterea. Ad hoc sunt auctoritates quæ in littera ponuntur (IV. dist. xlii.)

Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi descendendum, quæ contrahitur inter patrem adoptantem, & filium adoptatum, & filii adoptivi, & nepotem, & sic deinceps. Secunda, quæ est inter filium adoptivum, & filium naturalem. Tertia, per modum cuiusdam affinitatis, quæ est inter patrem adoptantem, & uxorem filii adoptivi, vel è contrario inter filium adoptatum, & uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio, & tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis: unde, mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem:

## ARTICULUS I. 239

*Utrum frigiditas matrimonium impediat.*

3. Thom. IV. dist. xxxiv. quæst. unic. art. 2. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii: quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea. Sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea. Omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, &c.

4. Præterea. Si scit mulier vitum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea. Contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine: quia cito calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corruptendum virginem non sufficiat: & similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quod frigiditas est impediat respectu unius, non tamen impedit simpliciter.

6. Præterea. Mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed contra est, quod dicitur extra, de frigidis, & maleficiis (cap. Quod scitem:.) Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio; sic & qui impotentes sunt, minime apti ad contrahendum matrimonia reputantur. Tales autem sunt frigidi. Ergo, &c.

Præterea. Nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum. Unde sicut

solonem: & sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitatis inter patrem adoptantem, & matrem, vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem: & ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens, si prædictum vinculum non maneat; sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans, & uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum, & uxorem ejus: & propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione Principis adoptare potest. Unde etiam in ipsam transit cognatio legalis.

Et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate, & cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim, quod quicquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris. Unde adoptato patre, adoptantur filii, & nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

## QUÆSTIO LVIII.

*De impedimentis frigiditatis, maleficii, furie, vel amentia, incestus, & defectus ætatis.*

*in quinque articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furie, vel amentia, incestus, & defectus ætatis.

Et circa hoc queruntur quinque. Primo, utrum frigiditas matrimonium impedit.

Secundo, utrum maleficium.

Tertio, utrum furia, vel amentia.

Quarto, utrum incestus.

Quinto, utrum defectus ætatis.



habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, & cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis alicui sit beneficium, non contrahitur aliquid propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cuiusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquid propinquitatis vinculum.

3. Præterea. Pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philoſophus dicit (Lib. VIII. Ethic. cap. x. circ. prime, & cap. xxi. circ. med.) quia scilicet ab ipſo habet esse, nutrimentum, & disciplinam: hæreditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc, quod aliquis alicui providet in nutrimento, & disciplina, non contrahitur aliquid propinquitatis vinculum: alias nutrientes, & pedagogi, & magistri essent propinqui: quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditate alterius, contrahitur aliqua propinquitatis.

4. Præterea. Sacramenta Ecclesie non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesie. Cum ergo adoptio sit inducenda per legem humanam, videtur quod non possit impedire matrimonium aliquid vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra. Cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem: est enim legalis cognatio quedam proximitas proveniens ex adoptione. Ergo ex adoptione causatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Præterea. Hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis (IV. dist. xlii.)

Respondeo dicendum, quod lex divina illas præcipue personas à matrimonio excludit quas necesse erat cohabitare; ne, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. Dux errant, cap. 1. à med.) si ad eas liceret uti carnali copula, facilis pateret concupiscentie locus, ad quam reprehendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis: ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi: & talis prohibitio est per Ecclesiam approbata. Et inde est, quod legalis cognatio matrimonium impedit.

Et per hoc patet solutio ad prima tria. Quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ possit fomentum concupiscentie præstare. Et ideo ex eis non causatur propinquitatis, quæ matrimonium impedit.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humane non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesie auctoritas, quæ idem etiam interdicit.

## ARTICULUS III. 238

*Utrum cognatio legalis contrahatur solum inter adoptantem patrem, & filium adoptatum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem, & filium adoptatum. Maxime enim videtur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem, & matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias aliquas personas præter adoptantem, & adoptatum.

2. Præterea. Cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum, & filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum: quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel mancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impedit.

3. Præterea. Cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad ullam quod sacramentum tenere, vel suscipere: unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst. ad 3.) Ergo cognatio legalis non transit à viro in uxorem.

4. Præterea. Cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra. Plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis, vel propagatione, quam spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo, & legalis.

Præterea. Ad hoc sunt auctoritates quæ in littera ponuntur (IV. dist. xlii.)

Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi descendendum, quæ contrahitur inter patrem adoptantem, & filium adoptatum, & filii adoptivi, & nepotem, & sic deinceps. Secunda, quæ est inter filium adoptivum, & filium naturalem. Tertia, per modum cuiusdam affinitatis, quæ est inter patrem adoptantem, & uxorem filii adoptivi, vel è contrario inter filium adoptatum, & uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio, & tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis: unde, mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem:

## ARTICULUS I. 239

*Utrum frigiditas matrimonium impediat.*

3. Thom. IV. dist. xxxiv. quæst. unic. art. 2. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii: quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea. Sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccatur. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea. Omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, &c.

4. Præterea. Si scit mulier vitum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea. Contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine: quia cito calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corruptendum virginem non sufficiat: & similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflamat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quod frigiditas est impediat respectu unius, non tamen impedit simpliciter.

6. Præterea. Mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigiditas viri.

Sed contra est, quod dicitur extra, de frigidis, & maleficiis (cap. Quod scilicet:.) Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio: sic & qui impotentes sunt, minime apti ad contrahendum matrimonia reputantur. Tales autem sunt frigidi. Ergo, &c.

Præterea. Nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnalem copulari, non potest matrimonium contrahere.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum. Unde sicut

solonem: & sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitatis inter patrem adoptantem, & matrem, vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem: & ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens, si prædictum vinculum non maneat; sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans, & uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum, & uxorem ejus: & propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione Principis adoptare potest. Unde etiam in ipsam transit cognatio legalis.

Et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate, & cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim, quod quicquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris. Unde adoptato patre, adoptantur filii, & nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

## QUÆSTIO LVIII.

*De impedimentis frigiditatis, maleficii, furie, vel amentia, incestus, & defectus ætatis.*

*in quinque articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furie, vel amentia, incestus, & defectus ætatis.

Et circa hoc queruntur quinque. Primo, utrum frigiditas matrimonium impedit.

Secundo, utrum maleficium.

Tertio, utrum furia, vel amentia.

Quarto, utrum incestus.

Quinto, utrum defectus ætatis.



in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc, quod non potest dare, vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit: & hoc impedimentum vocatur *impotentia carnis* nomine generaliter: quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca, & naturali; vel ex causa extrinseca, & accidentali, sicut per maleficium; de qua post dicitur (art. seq.) Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter: quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinae, vel processu gratiæ; & tunc non solvit matrimonium: vel est perpetua; & tunc solvit matrimonium; ita quod ille ex parte cuius allegatur impedimentum, perpetuo maneat abique spe conjugii; alius *subter cui vult, in Domino.* (I. Corinth. vi. 11. 39.) Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum, vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo huius rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quod, si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulæ carnali implendæ, inventiatur matrimonium non esse consummatum, iudicio Ecclesie dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat: quia per triennium, quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentie. Unde Ecclesia, si se deceptam inveniat, per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia, vel cum eadem perfectis, reintegrat matrimonium præcedens, & dirimit secundum, quamvis de eius licentia sit factum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii; tamen potentia ad actum est de eius essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad secundum dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur, quod per triennium impediret carnalem copulam, iudicaretur perpetuum. Tamen, quia frigiditas magis, & frequentius impedit (tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum; ) ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas; cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quod senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum; tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium; quamvis non competat eis, secundum quod est in officium naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc universali tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad eius solutionem. Est autem impotens dupliciter. Uno modo, quia non potest solvere de jure: & sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, sive non. Alio modo, quia non fit solvendo de facto: & tunc si scit ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, & nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu querit: & ideo contractus stat, si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas, quæ causat talem impotentiam, ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut, & conditio servitutis, per quam non potest homo de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc, quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annulat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit (IV. dist. xxxiv.) quod hæc duo, *frigiditas, & servitus, faciunt personas non omnino illegitimas.*

Ad quintum dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius persone, & non respectu alterius. Sed, si non possit implere carnalem actum cum virgine, & tamen possit cum corrupta; tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt clausula pudoris frangi, & ei conjugii. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentaliter extrinseca. Et ideo de ea est iudicium idem, quod de maleficio, de quo post dicitur. (art. seq.)

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed femina est patiens; & ideo major caliditas requiritur in mare quam in femina ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa; scilicet ariditate: & tunc idem est iudicium de ariditate mulieris, & de frigiditate viri.

AR-

## ARTICULUS II. 140

*Utrum maleficium possit impedire matrimonium.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod maleficium non possit impedire matrimonium. Huiusmodi enim maleficia sunt operatione demonum. Sed demones non habent potestatem ad impediendum matrimonii actum, magis quam corporales alios actus, quos impedire non possunt: quia sic totum mundum perirent, si comestionem, & gressum, & alia huiusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Præterea. Opus Dei est fortius quam opus diaboli. Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Præterea. Nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum: quia cum diabolus non habet potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tollitur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesie, qui sunt ordinati ad reprimendam vim demonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Præterea. Carnalis copula non potest impediri, nisi impediarur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est, quod dicitur in Decret. xxxi. quæst. 1. (cap. xv.) *Si per fortiorias, vis maleficis; & infra: Si sanari non poterint, separari valebunt.*

Præterea. Potestas demonum est major quam potestas hominis: Job xl. 24. *Non est potestas super terram quæ comparatur ei qui factus est ut nullum timeret.* Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem, vel castratam; & ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multo fortius virtute demonis hoc fieri potest.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil aliud erat in mundo, nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum cause sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritatem Sanctorum, qui dicunt, quod demones habent potestatem supra corpora, & supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur. Unde per eos malefici ali-

qua signa facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis, sive incredulitatis: quia nunc credunt esse demones, nisi in æstimatione vulgi tantum, ut terrores, quos sibi facit homo ex sua æstimatione, imputet demoni; & quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales, quales homo cogitat; & tunc creduntur demones videri. Sed hæc vera fides repudiatur, per quam angelos de celo cecidisse, & demones esse credimus, & ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus: & illi qui eos ad faciendum talia inducunt, malefici vocantur.

Et ideo alii dixerunt, quod per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum: & dicunt, jura esse revocata, quæ hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum, & contra nova jura, quæ cum antiquis concordant.

Et ideo distinguendum est. Quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua; & tunc matrimonium dirimit, aut non est perpetua; & tunc non dirimit. Et ad hoc expectandum eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut, & de frigiditate dictum est (art. præc. in corp. & ad 2.) Tamen hæc differentia est inter maleficium, & frigiditatem: quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam: & ideo quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjugatur alteri: sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, & non ad aliam: & ideo quando iudicio Ecclesie matrimonium dirimitur, utrique datur licentia, ut alteram copulam quaerat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativæ potentie devenit; ideo malefici potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentine magis ostenditur virtus maleficiorum quam in aliis animalibus, ut dicitur in Genesi (cap. iii.) quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impediri divina permissione; non quod diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium quoddam est ita perpetuum, quod non potest habere remedium humanum, quamvis Deus possit remedium præstare, demonem cogendo; vel etiam demon desistendo: non enim semper oportet, ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici consentent: & etiam si possit per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo



nullo modo debet aliquis demonis auxilium per malefium invocare. Similiter non oportet, quod si per peccatum aliquod diabolo data est potestas in aliquem, cessante peccato, cesset potestas: quia poena interdum remanet, culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesie non valent ad reprimendum demones semper quantum ad omnes molestias corporales, iudicio divino hoc existente; semper tamen valent contra illas infestationes demonum contra quas principaliter instituti sunt.

Ad quartum dicendum, quod malefium quandoque potest præstare ad omnes impedimentum, quandoque ad unum tantum: quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate nature agens.

Et præterea impedimentum malefici potest esse ex impressione demonis in imaginatione hominis; ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, & non ad aliam.

## ARTICULUS III. 141

*Utrum furia impediat matrimonium.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, dignius est quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo & matrimonium contrahere.

2. Præterea. Frigiditas impedit matrimonium, in quantum impedit carnalem copulam: quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea. Matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri, utrum sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea. In verbis supradictis (quæst. L.) sufficienter continentur impedimenta impediencia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo, &c.

Sed contra. Plus tollit usum rationis furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo, & furia.

Præterea. Furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum sciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo, &c.

Respondetur dicendum, quod furia aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit ipsum; statem præcedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo, non sic tutum, quod matrimonium contrahat, quia nesciret prolem educare; tamen si contrahit, est matrimonium.

(a) *Id.* ad baptismum furiosi.

Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc, quia non potest esse consensus ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur (a) ad baptismum, quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium. Et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum dictum est supra (IV. dist. IV. quæst. 111. art. 1. quæst. 3. & III. P. quæst. LXVIII. art. 12.)

Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione sue cause, quæ est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen Magister (IV. dist. xxxiv.) de ea determinat simul cum frigiditate, quia utrumque est quidam nature defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod causam matrimonium, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit; sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum, ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique est defectus consensus ex parte rationis.

## ARTICULUS IV. 142

*Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris sue, matrimonium dirimat.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris sue, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, &c.

2. Præterea. Plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea. Si in penam peccati hoc infligitur, videtur, etiam si mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeat: quod non est verum.

4. Præterea. Hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata (quæst. L.) Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra est quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo & incestus prædictus.

Præterea. In quo quis peccat, in hoc punitur (Sap. xi. 17.) Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quod matrimonio privetur.

Ref.

Respondetur dicendum, quod, si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris sue ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ. Si autem post matrimonium contractum, & consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti: quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cum timeatur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat, peccat, contra statum Ecclesie faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpe, quam ratione affinitatis quam causat: & ideo etiam non annumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

## ARTICULUS V. 143

*Utrum defectus ætatis impediat matrimonium.*

*S. Thom. IV. dist. xxxvi. quæst. unic. art. 3.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum. Ergo videtur quod usque ad tempus illud non fit confortata ratio ad consensum: & ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonium ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea. Sicut vinculum religionis est perpetuum, ita & vinculum matrimonii. Sed ante (a) decimum quartum annum non possunt facere professionem, secundum novam constitutionem (cap. *Non solum*, de regularib. & transuentib. in VI.) Ergo nec matrimonium contrahere, si defectus ætatis matrimonium impedit.

3. Præterea. Sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium. Ergo, & vir.

(a) *Exemplum 1478. & mss. decimum octavum, Theologis adnotantibus, qui retinendum tamen permittunt decimum quartum, sed de puellis intelligunt, juxta sensum cap. Ad nostram, & significatum quæ ex Gregorio IX. ipsi citant.*

4. Præterea. Impotentia coeundi, nisi sit perpetua, & ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non est perpetuus, nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea. Non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum (quæst. L.) & ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

Sed contra. Decretalis (cap. *Quod scdem*, de frigid. & malef.) dicit, quod *puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio*. Sed ante decimum quartum annum, ut in pluribus, non potest reddere debitum, ut in VII. animalium (circ. princ. Lib.) dicitur. Ergo, &c.

Præterea. *Omnia natura constantium postea est terminus magnitudinis, & augmenti*: (Philosophus II. de Anim. text. 41.) & ita videtur, cum matrimonium sit naturale: quod debeat habere determinatum tempus, per cuius defectum impediatur.

Respondetur dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus iustitiam, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut, & alii contractus. Unde secundum iura (cap. *Tus* de sponsalib. impub.) determinatum est, quod ante illud tempus discretionis, quo uterque possit sufficienter de matrimonio deliberare, & debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur: & si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus, ut in pluribus est in masculis in quatuordecimo anno, in feminis autem in duodecimo anno. Quia tamen præcepta juris positivæ sequuntur id quod in pluribus est, aliquid ad perfectionem debitam ante tempus prædictum proveniat, ita quod vigor nature, & rationis defectum ætatis suppleat, matrimonium non dissolvitur. Et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis ante tempus prædictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuo stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quæ natura inclinatur, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis: & ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberare consentire, quam potest in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter est dicendum ad secundum: quia votum religionis est eorum quæ sunt sine inclinatione nature, quæ majorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut



ut dicitur in VII. de animal. (loc. sup. cit.) Et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quæ adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod, sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris; ita etiam impedimentum, quod est ex defectu ætatis: quia homo nondum habet plenum usum liberi arbitrii.

### QUÆSTIO LIX.

*De disparitate cultus quæ matrimonium impediatur.*

*in sex articulis distincta.*

**D**Einde considerandum est de disparitate cultus quæ matrimonium impediatur.

Circa quod queruntur sex.

Primo, utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.

Secundo, utrum inter infideles sit matrimonium.

Tertio, utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti.

Quarto, utrum possit uxorem infidelem relinquere.

Quinto, utrum ea dimissa possit aliam ducere.

Sexto, utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

### ARTICULUS I. 244

*Utrum fidelis possit contrahere cum infideli.*

*S. Thom. II. dist. xxxix. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Joseph contraxit cum Ægyptia, & Heiter cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus: quia alter erat infidelis, & alter fidelis. Ergo disparitas cultus præcedens matrimonium ipsum non impedit.

2. Præterea. Eadem est fides quam docet vetus, & nova lex. Sed secundum veterem

(a) *Vulgata: Quæ societas luci ad tenebras; quæ autem conventio Christi ad Belial?*

legem poterat esse matrimonium inter fidelem, & infidelem, ut patet, Deuteron. xxi. 10. *Si egressus ad pugnam videris mulierem palchram in numero captivorum, & admiraveris eam, intrabis ad eam, dormisque cum illa, & erit tibi uxor.* Ergo & in nova lege licet.

3. Præterea. Sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem, & infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futuræ conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Præterea. Omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non est contraria matrimonio: quia matrimonium est in officium naturæ, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea. Disparitas fidei quandoque est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in hæresim labitur. Sed si talis cum aliqua fidei contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed contra est, quod dicitur II. Corinth. vi. 14. (a) *Quæ conventio lucis ad tenebras? Sed maxima conventio est inter virum, & uxorem.* Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quæ est in tenebris infidelitatis.

Præterea, Malach. ii. 11. dicitur: *Conversaverit Judas sanctificationem Domini quam dilexit, & habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod principaliter matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem, & matrem, uterque secundum fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sint diversa fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit: & ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultus præcedens matrimonium impedit ne contrahi possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permittum quod cum eis possent inire conjugia, & de aliquibus prohibuitum. Specialiter autem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan: tum, quia Dominus præcepit eos occidi propter eorum imbecillitatem: tum, quia majus periculum imminerebat, ne scilicet conjuges, aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Israel ad ritus, & mores eorum propiores erant propter conversationem cum eis.

Sed

(a) *Vulgata: Quæ societas luci ad tenebras; quæ autem conventio Christi ad*

Sed de aliis gentibus permittit, præcipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam. Et sic Joseph, & Moyses, & Heiter cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus. Et ideo disparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus poterant licite inire conjugia; vel loquitur, quando illa captiva ad fidem, & cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo præsentis ad præsens, & futuri ad futurum. Unde sicut quando matrimonium in præsentem contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium; ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit condicio appposita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet (in corp. art.) quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium est sacramentum. Et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requiritur unitatem quantum ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed cultus disparitas, qui respicit exterius servitium, ut in III. Lib. dictum est (dist. ix. quæst. 1. art. 1. quæst. 1.) Et propter hoc si aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium; quamvis peccet contrahendo, si sciat eam hæreticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret; non tamen propter hæc matrimonium dirimeretur: & è contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fidei baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

### ARTICULUS II. 245

*Utrum inter infideles possit esse matrimonium.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesie. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea. Duo mala sunt magis impo-

ditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit bonum matrimonii. Ergo multo fortius infidelitas utriusque: & ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Præterea. Sicut inter fidelem, & infidelem est disparitas cultus, ita inter duos infideles: ut si unus sit Gentilis, & alter Judæus. Sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est (art. præc.) Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Præterea. In matrimonio est vera pudicitia. Sed, sicut dicit Augustinus (Lib. I. de adult. conjug. cap. xviii. ante med.) & habetur in littera (IV. dist. xxxix.) non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo nec est verum matrimonium.

5. Præterea. Matrimonium verum excusat carnalem copulam à peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum: quia *omnis vita infidelium peccatum est*, ut dicit Glossa (ord. sup. illud, *Omne quod non est ex fide*) Rom. xiv. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vi. 11.

12. *Si quis frater uxorem habet infidelem, & hac consenti habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo matrimonium quod est inter infideles, est verum matrimonium.

Præterea. Remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit statum gratiæ, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandæ (quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest,) sed etiam promovendæ ad perfectum statum: quia qualibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet naturæ, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quæ sunt de lege naturæ; & perfectio gratiæ. Et prima quidem perfectio est materialis, & imperfecta respectu secundæ. Et ideo cum res quæ sunt propter finem, sint proportionate fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum, & materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus, & fidelibus; secunda autem tantum est fidelium; ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matri-

Ce mo-



monium non est tantum institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturæ. Et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum consistens; competit tamen eis, in quantum est in officium naturæ: & tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non est actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prois impedit, sed etiam primam, dum parentes in diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est (in resp. ad 1.) prout matrimonium est in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, sunt determinabilia per jus positivum. Et ideo si prohibetur ab aliquo jure positivo apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet, quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse: similiter nec aliquo Ecclesiæ statuto, quæ non habet de his que foris sunt iudicare.

Ad quartum dicendum, quod pudicitia, & aliæ virtutes infidelium dicuntur non esse veræ, quia non possunt attingere finem veræ virtutis, qui est veræ felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum, quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens suam suam non peccat, si propter bonum prois, aut fidei, qua tenetur, uxori debitum reddat; cum hoc sit actus iustitiæ, & temperantiæ, quæ in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat: sicut non peccat sciens alios ahus pellicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent, sed quia per id quod agunt, a servitate peccati non possunt liberari.

#### ARTICULUS III. 246

*Utrum coniux conversus ad fidem possit commanere cum uxore volente concubere.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod coniux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli volente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, oportet eam-

dem cautelam adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commanere cum infideli, cum qua prius contraxerat, & ad hunc majus, quia neophyti facilis pervertuntur, quam illi qui sunt nutriti in fide, videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

1. Præterea. xxviii. quæst. 1. (cap. Judæi) dicitur: *Non potest infidelis in ejus conjunctio- ne commanere que jam in christiana tranquillata est fides.* Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea. Matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo & infidelium: & ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

3. Præterea. Aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suæ legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

4. Præterea. Potest contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, & in illo matrimonio exiens convertatur. Videtur ergo quod saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet, commanere.

Sed contra est quod Apostolus I. Corinth. vii. consulti quod commanent.

Præterea. Nullum impedimentum superveniens vero matrimonio tollit ipsam. Sed matrimonium erat verum, quando uterque infidelis erat. Ergo quando aliter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium: & ita videtur quod possint licite commanere.

Respondeo dicendum, quod fides quæ qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 1.) per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ideo vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem, & debiti solutionem: in quo pari passu currit infidelitas, & adulterium, quia utrumque est contra bonum prois. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea; ita se habet in potestate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere manere cum adultera spe correptionis, non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis; quævis etiam cum

spe

spe correptionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis convertitur potest cum infideli commanere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatam non viderit: & bene facit commanendo; tamen non tenetur. Et de hoc est consilium Apostoli (I. Corinth. vii.)

Ad primum ergo dicendum, quod facilitas impeditur aliquod sciendum, quam destruitur quod rite factum est. Et ideo multa sunt que impediunt matrimonium contrahendum, si procedant, quæ tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur; sicut de definitate patet (quæst. præc. 6.) Et similiter dicendum est de disparitate cultus.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore Apostolorum passim contrahuntur ad fidem & Judæi, & Gentiles. Et ideo tunc fidelis vir poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiam si conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judæi sunt magis obstinati quam Gentiles, quia Gentiles adhuc intrabant ad fidem; sicut tempore Martyrum, & temporibus Constantini Imperatoris, & circa tempora illa. Et ideo tunc non erat tutum fidelis cum uxore infideli Judæa cohabitare: nec erat spes de conversione eius, sicut erat de conversione uxoris Gentilis. Et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum Gentili, sed non cum Judæa, nisi conversionem promitteret. Et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulat utriusque, scilicet Gentilis, & Judæi, quia utriusque obstinati sunt: & ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, si sit Gentilis, si sit Judæa.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt adstricti statuti Ecclesiæ, sed sunt adstricti statuti juris divini. Et ideo si contraxerunt aliqui infideles in gradibus prohibitis secundum legem divinam, Levit. xvi. 11. si uterque, si uterque ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerunt in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiæ, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso sit spes de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturæ, cui etiam infideles sunt adstricti. Et ideo non est verum matrimonium infidelis nisi cum illa cum qua primo contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoris convertatur, potest cum prima commanere; & alias debet abjicere. Si autem prima conversi noluerit, & aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo quod cum alia haberet: de quo post dicitur (art. 3. huj. quæst.)

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris est contra legem naturæ: unde infidelis

si non licet uxorem repudiare. Et ideo si convertatur, postquam una repudiata, alteram duxerit, idem iudicium est de hoc, & de illo qui plures uxores habebat, quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, & aliam abjicere.

Ad sextum dicendum, quod videtur quod infidelis non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine consummatione.

Ad septimum dicendum, quod videtur quod infidelis non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine consummatione.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine consummatione. Major enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur a servitutis vinculo, ut patet I. Corinth. vii. & I. Timothi. vi. Ergo & vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

1. Præterea. Nullus potest alteri præjudicium facere sine consensu ipsius. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier præjudicium pati possit, ut libere dimitteretur, non potest vir converti ad fidem sine consensu uxoris; sicut nec potest ordinari, aut vocare continentiam sine consensu ejus.

2. Præterea. Si aliquis contrahat cum ancilla scienter, si sit servus, si sit infidelis, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir, quando contrahit cum infideli, scilicet eam esse infidelem, videtur a simili quod non possit eam dimittere propter infidelitatem.

3. Præterea. Patet tenetur ex debito procurare salutem prois. Sed si dixerit ad infidelis uxorem, si illi communes matris remanerent, quia partus lequitur ventrem; & sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem dimittere licite.

4. Præterea. Adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio penitentiam egit. Ergo si sit idem iudicium de adultero, & infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquam ad fidem est conversus.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Corinth. vii.

Præterea. Adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quæ est adulterium spirituale.

Respondeo dicendum, quod homini secundum aliam & aliam vitam diversa competunt, & expediunt. Et ideo qui moletur priori

Co 2

vi.

Si Tb. Op. Tom. VI.



videtur non teneatur ad illa ad quae in prioribus videtur tenebatur. Et inde est quod ille qui in vita faculari existens aliqua vota, non teneatur illa quando mundo moritur, vitam religiosam assumens, perfectere. Alie autem qui ad baptismum accedunt, regenerantur in Christo, & prior vitam moritur; cum generatio unius sit corruptio alterius: & ideo liberantur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum; & ei cohabitare non tenentur, quando converti non vult; quamvis in aliquo casu libere id possit facere, ut dictum est (art. paxc.) sicut & religiosus potest libere perfectere vota quae fecit in saeculo, si non sint contra religionem suam; quamvis ad ea non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod servitium non est aliquid incompetens christiane religionis perfectioni, quae maxime humilitatem proficitur, sed obligatio mulieris, sive matrimonii, aliquid derogat perfectioni vite christiane, cuius summum status continentia possident: & ideo non est simile de utroque.

Et praeterea unius conjugum non obligatur alteri quasi possessio eius, sicut domino servus, sed per modum societatis cuiusdam, quae non congrue est infidelis ad infidelem, ut patet II. Corinth. vi. & ideo non est simile de servo, & conjugio.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habebat ius in corpore viri, nisi quamdiam in vita illa manebat in qua contraxerat: quia etiam mortuo viro non soluta est a lege viri, ut patet Rom. vi. 3. Et ideo si postquam vir morat vitam moriens prioris vite, ab ea discedat, nullum sit ei praedictum. Transiens autem ad religionem moritur tantum spirituali morte, non autem corporali. Et ideo si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire: potest autem ante carnalem copulam, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporis etiam conspellitur Christo in mortem: & ideo a debito reddendo solvitur, etiam post matrimonium consummatum.

Vel dicendum, quod ex culpa sua uxor praedictum patitur quae converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam; non autem conditio servitutis, sed solum quando ignorata est: & ideo non est similis ratio de infidelis, & ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam aetatem; & tunc poterit libere sequi patrem fidelem, aut matrem infidelem: vel est in minori aetate constituta; & tunc debet dari fidelem, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per precipientiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum; & ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V. QUOD Uxor infidelis, discedens ab uxore infidelis, possit aliam ducere uxorem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod infidelis discedens ab uxore infidelis, possit aliam ducere uxorem. Quia indifolubilitas est de ratione matrimonii; cum repudium uxoris sit contra legem naturae. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo poterit illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo infidelis discedens ab uxore infidelis, non potest cum alia contrahere.

2. Praeterea. Crimen superveniens matrimonio, non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii, quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris, quae non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut libere possit vir aliam uxorem ducere.

3. Praeterea. Vir, & uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxor infidelis non liceat vivente viro aliam vitam ducere; videtur quod nec fideles liceat.

4. Praeterea. Favorabilis est continentiae votum quam matrimonii contractus. Sed viro fidelis sine consensu uxoris infidelis non licet (ut videtur) votum continentiae emittere: quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Praeterea. Filius qui remanet in infidelitate, patre convertito, amittit ius paternae hereditatis; & tamen si postea convertitur, redditur ei hereditas sua, etiam si alius in possessionem eius intraverit. Ergo videtur a simili, quod si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiam si cum alia contraxerit: quod non possit esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahere cum alia.

Sed contra. Matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi: & ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere in uxorem.

Praeterea. Vir non debet cohabitare uxori infidelis nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogereret continentiam servare: quod videtur non esse.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2. huj. quest.) sed matrimonium fidelium est perfectum, & ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum, & rarum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, abolvit virum a servitute qua tenebatur uxori; ut non possit ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille alium matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non possit vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod postquam fideles contraxerit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudit quantum ad vinculum, sed quandoque claudit quantum ad effectum. Unde in penam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii precedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiae vii emittere, nec ad aliud matrimonium transire: quia difficiliter converteretur uxor, sciens se viro suo privatum. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requisita uxore ut convertatur: & tunc si postquam vir sacros ordines susceperit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus; sed debet imputare sibi in peccatum tardae conversionis.

videtur inconvensiens; quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

Respondeo dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, id est sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fideles libere discedere; sed discedens non potest non potest alteri nubere. Si autem infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, in verba blasphemiae prorumpens, & nomen Christi audire nolens, tunc si ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2. huj. quest.) sed matrimonium fidelium est perfectum, & ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum, & rarum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, abolvit virum a servitute qua tenebatur uxori; ut non possit ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille alium matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non possit vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod postquam fideles contraxerit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudit quantum ad vinculum, sed quandoque claudit quantum ad effectum. Unde in penam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii precedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiae vii emittere, nec ad aliud matrimonium transire: quia difficiliter converteretur uxor, sciens se viro suo privatum. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requisita uxore ut convertatur: & tunc si postquam vir sacros ordines susceperit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus; sed debet imputare sibi in peccatum tardae conversionis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2. huj. quest.) sed matrimonium fidelium est perfectum, & ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum, & rarum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, abolvit virum a servitute qua tenebatur uxori; ut non possit ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille alium matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non possit vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod postquam fideles contraxerit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudit quantum ad vinculum, sed quandoque claudit quantum ad effectum. Unde in penam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii precedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per aliam vitam, sicut vinculum matrimonii; & ideo non est simile de hereditate, & uxore.

ARTICULUS VI. QUOD Uxor alia vita solvant matrimonium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod alia vita solvant matrimonium, sicut & infidelitas. Adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliam matrimonium transire. Ergo & adulterium idem facit.

2. Praeterea. Sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita & quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. Praeterea. Matth. v. 30. dicitur: Si dextera manus tua scandalizat, etc. abscide eam, & projice ab te: & dicit Glossa Hieron. quod in manu, & dextero oculo possunt accipi fratres, & uxor, propinquus, & filii. Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nova impedimenta. Ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. Praeterea. Avaritia idololatria est, ut dicitur Ephes. v. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam: & ita propter alia peccata, quae sunt majora quam avaritia.

5. Praeterea. Hoc expresse Magister dicit in littera (IV. dist. xxxix.)

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 32. Qui dimiserit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam moecham.

Praeterea. Si hoc esset, tota die ferretur divortia: cum raro inveniantur matrimonium in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

Respondeo dicendum, quod fornicatio corporalis, & infidelitas specialiter habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet (art. 3. huj. quest.) unde specialiter habent vim separandi matrimonium. Sed tamen intelligendum est quod matrimonium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad vinculum: & sic non potest solvi, postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter convertatur ad fidem ad aliud conjugium transire. Non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium: alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, & ea dimissa, aliam ducere: quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio corporalis, & infidelitas specialiter habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet (art. 3. huj. quest.) unde specialiter habent vim separandi matrimonium. Sed tamen intelligendum est quod matrimonium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad vinculum: & sic non potest solvi, postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter convertatur ad fidem ad aliud conjugium transire. Non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium: alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, & ea dimissa, aliam ducere: quod falsum est.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, abolvit virum a servitute qua tenebatur uxori; ut non possit ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille alium matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non possit vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod postquam fideles contraxerit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudit quantum ad vinculum, sed quandoque claudit quantum ad effectum. Unde in penam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii precedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiae vii emittere, nec ad aliud matrimonium transire: quia difficiliter converteretur uxor, sciens se viro suo privatum. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requisita uxore ut convertatur: & tunc si postquam vir sacros ordines susceperit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus; sed debet imputare sibi in peccatum tardae conversionis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2. huj. quest.) sed matrimonium fidelium est perfectum, & ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum, & rarum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, abolvit virum a servitute qua tenebatur uxori; ut non possit ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille alium matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non possit vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod postquam fideles contraxerit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudit quantum ad vinculum, sed quandoque claudit quantum ad effectum. Unde in penam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii precedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.



Allo modo solvitur matrimonium quantum ad actum : & sic solvi potest tam per infidelitatem , quam per fornicationem . Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium , etiam quantum ad actum ; nisi forte ad tempus se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus , subtrahendo et presentia suæ solatium .

Ad primum ergo dicendum , quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio , in quantum est in officium naturæ , quam infidelitas ; tamen e contrario est , in quantum matrimonium est sacramentum Ecclesiæ , ex quo habet perfectam firmitatem , in quantum significat indivisibilem conjunctionem Christi , & Ecclesiæ . Et ideo matrimonium quod non est ratum , magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem , quam per adulterium .

Ad secundum dicendum , quod conjunctio prima animæ ad Deum est per fidem : & ideo per eam anima quasi desponsatur Deo , ut patet Ofes 11. 20. *Sponsabo te mihi in fide .* Unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatricam , & infidelitatem designantur . Sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes .

Ad tertium dicendum , quod hoc intelligendum est : quando mulier præstat magnam occasionem peccati viro suo , ut vir probabiliter sibi de periculo timeat : tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione , ut dictum est ( art. præ. )

Ad quartum dicendum , quod avaritia dicitur idololatrica per quandam similitudinem servitutis : quia tam avarus , quam idololatra potius servit creaturæ quam Creatori : non autem per similitudinem infidelitatis , quia corruptio infidelitatis est in intellectu , sed avaritia est in affectu .

Ad quintum dicendum , quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus : quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt . Vel si loquatur de matrimonio , intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus , ut dictum est ( in corp. ) vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi ; ut cum dicit : *Non ero uxoria , nisi mihi de latrocina divitiarum congreges* : tunc enim potius eam debet dimittere quam latrocina exercere .

QUÆSTIO LX.

De uxoricidio .

in duos articulos divisa .

**D**einde considerandum est de uxoricidio .

Circa quod queruntur duo .

Primo , utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere .

Secundo , utrum uxoricidium matrimonium impediat .

ARTICULUS I. 236

Utrum liceat interficere uxorem deprehensam in actu adulterii .

S. Thom. IV. dist. XXXVII. quæst. 11. art. 1. 1.º

**A**D primum sic proceditur . Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam . Lex enim divina præcipit adulteras lapidari . Sed ille qui legem divinam exequitur , non peccat . Ergo nec propriam occidens uxorem , si sit adultera .

1. Præterea . Illud quod licet legi licet ei cui lex hoc committit . Sed legi licet interficere adulteram , aut quamlibet personam ream mortis . Cum ergo lex commiserit viro interfecionem uxoris in actu adulterii deprehensæ , videtur quod ei liceat .

2. Præterea . Vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ea adulterium commisit . Sed si vir percussit clericum quem cum propria uxore invenit , non est excommunicatus . Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam .

3. Præterea . Vir tenetur uxorem suam corrigere . Sed correctio fit per infirmitatem justæ pœnæ . Cum ergo justa pœna adulterii sit mors , quia est capitale crimen , videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere .

Sed contra . In littera ( IV. dist. xxxvii. ) dicitur , quod *Ecclesia Dei nunquam confingitur legibus mundanis : gladium enim non habet , nisi spiritualem* . Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclesia , non sit licitus usus legis illius quæ uxoricidium permittit .

Præterea . Vir , & uxor ad paria judicantur . Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum . Ergo nec viro uxorem .

Respondetur dicendum , quod virum interficere uxorem contingit dupliciter . Uno modo per judicium civile : & sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo justitiæ non

livore vindicæ , aut odii motus uxorem adulteram in judicio seculari accusate criminaliter de adulterio , & pœnam mortis à lege statutam petere ; sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio , aut de alio crimine . Non tamen talis accusatio potest fieri judicio ecclesiastico , quia Ecclesia non habet gladium materiale , ut in littera dicitur ( loc. cit. ) . Allo modo potest eam per seipsum occidere , non in judicio convictam : & sic extra actum adulterii eam interficere , quantumcumque sciat eam esse adulteram , neque secundum leges civiles , neque secundum legem conscientie licet . Sed lex civilis quasi licitum putat quod in ipso actu eam interficiat , non quasi præcipiens , sed quasi pœnam homicidii ei non infligens , propter maximum incitamentum , quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris . Sed Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis , ut judicet eum sine reatu pœnæ æternæ , vel pœnæ ecclesiastico judicio infligendæ , ex hoc quod est sine reatu pœnæ infligendæ per judicium seculari . Et ideo in nullo casu licet viro occidere uxorem propria auctoritate .

Ad primum ergo dicendum , quod pœnam illam infligendam non commisit lex personis privatis , sed personis publicis , quæ habent officium ad hoc deputatum . Vir autem non est iudex uxoris : & ideo non potest eam interficere , sed coram iudice accusare .

Ad secundum dicendum , quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris , quasi præcipiens , quia sic non peccaret , sicut non peccat minister iudicis latronem occidens condemnatum ad mortem ; sed permisit , pœnam non adhibens . Unde etiam difficultates quasdam opposuit , quibus retraherentur viri ab uxoricidio .

Ad tertium dicendum , quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter , sed quantum ad immunitatem ab aliqua pœna : quia etiam excommunicatio quædam pœna est .

Ad quartum dicendum , quod duplex est congregatio : quædam æconomica , sicut familia aliqua ; & quædam politica , sicut civitas , & regnum . Ille igitur qui præest secundæ congregationi , ut Rex , potest infligere pœnam & corrigentem personam , & ex terminantem , ad purgationem communitatis , cuius curam gerit ; sed ille qui præest in prima congregatione , ut paterfamilias , non potest infligere nisi pœnam corrigentem , quæ se non extendit ultra terminos emendationis , quam transcendit pœna mortis . Et ideo vir , qui sic præest uxori , non potest ipsam interficere , sed alias accusare , vel castigare .

ARTICULUS II. 237

Utrum uxoricidium impediat matrimonium .

**A**D secundum sic proceditur . Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium . Dicitur enim opponitur adulterium matrimonio quam homicidium . Sed adulterium non impedit matrimonium . Ergo nec uxoricidium .

1. Præterea . Gravius est peccatum occidere matrem quam uxorem : quia nunquam licet verberare matrem , licet autem quandoque verberare uxorem . Sed occisio matris non impedit matrimonium . Ergo nec uxoris occisio .

2. Præterea . Magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit quam qui uxorem propriam , in quantum minus habet de motivo , & minus ad eam spectat ejus correctio . Sed qui alienam uxorem occidit , non impeditur à matrimonio . Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit .

3. Præterea . Remota causa , removetur effectus . Sed peccatum homicidii potest per penitentiam removeri . Ergo & impedimentum matrimonii quod ex eo causatur : & ita videtur quod post peccatum penitentiam non prohibetur matrimonium contrahere .

Sed contra est quod Canon ( caus. xxxi. 11. quæst. 11. cap. interficitores ) dicit : *Interfectores suorum conjugum ad penitentiam redigendi sunt , quibus penitus denegatur conjugium* .

Præterea . In eo in quo quis peccat , debet etiam puniri . Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit . Ergo debet puniri , ut matrimonio privetur .

Respondetur dicendum , quod uxoricidium ex statuto Ecclesiæ matrimonium impedit ; sed quandoque impedit contrahendum , & non dirimit contractum , quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem , aut etiam propter odium ; ( tamen si timeatur de incontinentia ipsius , potest cum eo dispensari per Ecclesiam , ut licite matrimonium contrahat ) : quandoque etiam dirimit contractum , ut quando aliquis interficit uxorem suam , ut ducat eam cum qua moechatur : tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa , ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium , dirimitur . Sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu altarum mulierum : unde si cum alia contraxerit , quamvis peccet , contra statutum Ecclesiæ faciens ; tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc .

Ad primum ergo dicendum , quod homicidium , & adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum , & di-



rimunt contractum; sicut de uxoricidio dicitur hic, & de adulterio infra dicitur (IV. quæst. LXI. art. 3.)

Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii; sed adulterium est contra bonum fidei ei debita; & sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium. Et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, & magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reueretur; & ideo minus inclinatur ad interfecionem matris, & promior est ad interfecionem uxoris; ad cuius pronitatis reprobationem uxoricidium est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propter uxorem interficit; & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa, deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet. Non enim poenitentia restituit in pristinum dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut dictum est (quæst. xxvii. art. 2. ad 3.)

#### QUÆSTIO LXI.

*De impedimento matrimonii, quod est votum solenne.*

*in tres articulos diuisa.*

**D**Einde considerandum est de impedimentis que superveniunt matrimonio; & primo de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solenni; secundo de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Circa primum quærentur tria.

Primo, utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.

Secundo, utrum ante carnalem copulam possit religionem intrare.

Tertio, utrum mulier possit nubere alteri viro, priore ante carnalem copulam religionem ingresso.

*Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.*

*S. Thom. IV. dist. xxvii. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod alter conjugum etiam post carnalem copulam possit, altero invito, ad religionem transire. Quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Præterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet I. Corinth. vii. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Præterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad altiore transire. Ergo & licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad altius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vii. ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu à matrimonio abstantes.

Præterea, Nullus potest facere licite quod est in præjudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emitte.

Respondet dicendum, quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre per continentie votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerat matrimonium, solum in quantum est in officium nature; sed lex divina, secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet ad Christum; cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia. Sed matrimonium carnale, & reli-

gio-

gionis non sunt ad unam personam. Et ideo non est simile.

#### ARTICULUS II. 233

*Utrum alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, in quantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de presenti expressum est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de presenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, & alter tenetur reddere; & ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Præterea, Matth. 6. xix. dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio que est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est quod secundum Hieronymum (alium Auctorem in veteri prologo in Evang. Joan.) Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

Respondet dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum vinculum spirituale; sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem; ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam, solvitur: quia religio est quædam mors spiritualis, qua aliquis seculo mortuus vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem que est Christi ad animam per gratiam; que quidem solvitur per dispositionem spirituales contrariam, scilicet per peccatum mortale; sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quantum ad assumptionem humane nature in unitatem persone, que omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frogem melioris vite converteret. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc

*S. Th. Op. Tem. VI.*

intra uterque in corporalem possessionem sibi tradita potestatis. Unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de presenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria: primo ut interim possit deliberare de transiendo ad Religionem; secundo ut præparetur que sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertio ne vitem habeat maritus datam, quam non suspicavit dilatari. (cap. Institutum caus. xxvi. quæst. 11.)

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantum ad esse primum, sed non consummata quantum ad actum secundum, qui est operatio; & simulatur possessio corporali; & ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

#### ARTICULUS III. 234

*Utrum mulier possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingressa.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingressa. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur à vinculo matrimoniali. Sed quædam manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo &c.

2. Præterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad seculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro interante religionem, & ipse posset alteram ducere, rediens ad seculum: quod est absurdum.

3. Præterea, Per Decretalem novam (cap. Non solum de Regularib. & transcurtib. in VI.) professio ante annum emissis pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eam recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra. Nullus potest alterum obligare ad ea que sunt perfectionis. Sed continentia est de his que ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir religionem ingreditur; & sic potest nubere.

Respondet dicendum, quod sicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubatur cui vult, secundum Apostoli sententiam (I. Cor. vii.) ita etiam post mortem spirituales viri per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

*Dā Ad*



rimunt contractum; sicut de uxoricidio dicitur hic, & de adulterio infra dicitur (IV. quæst. LXI. art. 3.)

Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii; sed adulterium est contra bonum fidei ei debita; & sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium. Et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, & magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reueretur; & ideo minus inclinatur ad interfecionem matris, & promior est ad interfecionem uxoris; ad cuius pronitatis reprobationem uxoricidium est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propter uxorem interficit; & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa, deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet. Non enim poenitentia restituit in pristinum dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut dictum est (quæst. xxvii. art. 2. ad 3.)

#### QUÆSTIO LXI.

*De impedimento matrimonii, quod est votum solenne.*

*in tres articulos diuisa.*

**D**Einde considerandum est de impedimentis que superveniunt matrimonio; & primo de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solenni; secundo de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Circa primum quærentur tria.

Primo, utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.

Secundo, utrum ante carnalem copulam possit religionem intrare.

Tertio, utrum mulier possit nubere alteri viro, priore ante carnalem copulam religionem ingresso.

*Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.*

*S. Thom. II. q. xxvii. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod alter conjugum etiam post carnalem copulam possit, altero invito, ad religionem transire. Quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Præterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet I. Corinth. vii. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Præterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo & licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vii. ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu à matrimonio abstantes.

Præterea, Nullus potest facere licite quod est in præjudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emitte.

Respondet dicendum, quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre per continentie votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerat matrimonium, solum in quantum est in officium nature; sed lex divina, secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet ad Christum; cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia. Sed matrimonium carnale, & reli-

gio-

gionis non sunt ad unam personam. Et ideo non est simile.

#### ARTICULUS II. 233

*Utrum alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, in quantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de presenti expressum est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de presenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, & alter tenetur reddere; & ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Præterea, Matth. 6. xix. dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio que est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est quod secundum Hieronymum (alium Auctorem in veteri prologo in Evang. Joan.) Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

Respondet dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum vinculum spirituale; sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem; ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam, solvitur: quia religio est quædam mors spiritualis, qua aliquis seculo mortuus vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem que est Christi ad animam per gratiam; que quidem solvitur per dispositionem spirituales contrariam, scilicet per peccatum mortale; sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quantum ad assumptionem humane nature in unitatem persone, que omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frogem melioris vite converteret. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc

*S. Th. Op. Tom. VI.*

intra uterque in corporalem possessionem sibi tradit potestatis. Unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de presenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria: primo ut interim possit deliberare de transiendo ad Religionem; secundo ut præparetur que sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertio ne vitem habeat maritus datam, quam non suspicavit dilatari. (cap. Institutum caus. xxvii. quæst. 11.)

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantum ad esse primum, sed non consummata quantum ad actum secundum, qui est operatio; & simulatur possessio corporali; & ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

#### ARTICULUS III. 234

*Utrum mulier possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingressa.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingressa. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur à vinculo matrimoniali. Sed quædam manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo &c.

2. Præterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad seculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intacte religionem, & ipse posset alteram ducere, rediens ad seculum: quod est absurdum.

3. Præterea, Per Decretalem novam (cap. Non solum de Regularib. & transcurtib. in VI.) professio ante annum emissi pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eam recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra. Nullus potest alterum obligare ad ea que sunt perfectionis. Sed continentia est de his que ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir religionem ingreditur; & sic potest nubere.

Respondet dicendum, quod sicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubatur cui vult, secundum Apostoli sententiam (I. Cor. vii.) ita etiam post mortem spirituales viri per religionem ingressum, poterit cui voluerit nubere.

*Dā Ad*



Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam voverit, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, & ideo adhuc manet; sed quando unus tantum voverit, tunc, quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali: & ideo alter absolvitur à vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus seculo per religionis ingressum, quousque professionem emisit: & ideo usque ad tempus illud tenetur cum uxore sua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum à iure est idem iudicium quod de voto simplex. Unde sicut post votum simplex viri mulier, et debitor reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere; ita & hic.

### QUÆSTIO LXII

*De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio.*

*in sex articulis divisa.*

**D**einde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad actum, tamen vinculo matrimoniali.

Circa quod queruntur sex.

Primo, utrum liceat viro dimittere uxorem causa fornicationis.

Secundo, utrum ad hoc tenetur.

Tertio, utrum proprio iudicio eam dimittere possit.

Quarto, utrum vir, & uxor quantum ad hoc sint æqualis conditionis.

Quinto, utrum post divortium debeat manere inuolupti.

Sexto, utrum post divortium possint reconciliari.

### ARTICULUS I.

*Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.*

*S. Thom. IV. disp. xxxv. quæst. unica art. 1. & seq.*

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim est malum pro-

(a) *Prolegator Nicolaus in textu.* Sic enim quoad primum extra de divorcijs cap. *Significasti*, & *Ex litteris tuis* Alexander III. Quoad secundum Extra de eo qui cognovit consanguineam uxoris sue cap. *Discretionem* Innocentius III. Quoad tertium Extra de secundis nuptijs cap. *Dominus ac Redemptio* Lucius III. ut & cap. *Cum per bellum* Leo Papa, & cum *in captivitate* Innocentius I. causa xxxv. quæst. 1. Quoad quantum ad causam xxxiv. quæst. 2. cap. *In lectum* Concilium Triburienſe, Quoad quantum ad causam xxxi. quæst. v. cap. *Puto*, §. *Cum ergo* Gratianus. Quoad quantum ad causam quæst. 1. cap. *De hereditate* Pelagius Pontifex. Quoad septimum Extra de divorcijs cap. *Causedam* Innocentius III. prope finem.

malum reddendum. Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea. Majus peccatum est, si uterque fornicetur, quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non potest propter hoc fieri divortium. Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

3. Præterea. Fornicatio spiritualis, & quædam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio à toto. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea. Vitium contra naturam magis remotum est à bonis matrimonii quam fornicatio, quæ modo nature fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

Sed contra est quod dicitur Matth. v.

Præterea. Illi qui frangit fidem, non tenentur aliquis servare fidem. Sed conjux fornicando fidem frangit, quam alteri conjugii debet. Ergo alter potest alterum causa fornicationis dimittere.

Respondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in pœnam illius qui fidem fregit, & in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen septem casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicatam, in quibus vel uxor à culpa firmata est, vel utriusque æqualiter culpabiles sunt. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem proficiuerit. Tertius, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupsit. Quartus, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante. Quintus, si fuerit vi oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir desideret uxori libellum repudiij, & uxor alteri nupsit: tunc enim si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere. (a)

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicatam livore vindictæ, peccat; si autem ad insantiam propriam cavendam, ne videatur participes criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandam proli incontinentiam, non peccat.

Ad

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium. Et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccet contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio directe est contra bonum matrimonii: quia tollitur per eam certitudo proli, & fides frangitur, & significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit. Et ideo alia crimina, quamvis forte sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium; sed tamen aliter quam corporalis fornicatio, quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quæ pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perfitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio inominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incontinentiam proli.

### ARTICULUS II.

256

*Utrum vir teneatur ex precepto uxorem fornicatam dimittere.*

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod vir teneatur ex precepto uxorem fornicatam dimittere. Vir enim, cum sit capax uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio à toto est industria ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam à se separare.

2. Præterea. Qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed vir retinens uxorem fornicatam, consentire ei videtur, ut in littera dicitur (IV. dist. xxxv) Ergo peccat, nisi eam à se ejiciat.

3. Præterea. I. Cor. vi. 16. dicitur: Qui adhuc meretrici, unum corpus efficiunt. Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis, & Christi; ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens membrum Christi esse desinit; & sic mortaliter peccat.

4. Præterea. Sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat à toto. Sed postquam vir novit consanguinitatem sui ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoscens carnaliter. Ergo & si cognoscat uxorem, postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

*S. Th. Op. Tom. VI.*

5. Sed contra est quod dicit Glossa (interl. sup. illud, *Et uxorem non dimittat*) I. Corinth. vii. quod, "Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere." Ergo non est in precepto.

6. Præterea. Quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

Respondeo dicendum, quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur, ubi emendatio jam præcelsit. Et ideo si mulier de peccato penitens, vir non tenetur eam dimittere; si autem non penitens, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali pœna, sed etiam verbis, & verberis: & ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur, quando eam tenet non cessantem à peccato præterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis penituit, meretrici dici non potest. Et ideo vir, et se conjugando, membrum meretricis non fit.

Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non est simile: quia consanguinitas facit ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, & ideo carnalis copula fit illicita; sed fornicatio non tollit vinculum prædictum, & ideo actus tenetur, quantum est de se, licitus; nisi per accidens illicitus fiat, in quantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem; & sic contra præceptum non dividitur: quia etiam quoad dicit sub precepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam, & in Deum; & ideo vir non toraliter potest pœnam dimittere, nisi emendatio sequatur.



## ARTICULUS III. 157.

*Utrum vir proprio iudicio possit uxorem fornicantem dimittere.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod proprio iudicio vir uxorem fornicantem possit dimittere. Sententiam enim à iudice laicam absque alio iudicio exequi licet. Sed Deus iudex iustus dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Non ergo requiritur ad hoc aliud iudicium.

1. Præterea. Matth. 1. 19. dicitur quod *Joseph, cum esset iustus, copulavit uxorem dimittere Mariam.* Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque iudicio Ecclesie.

2. Præterea. Si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quæ ad divortium pertinet, debet Ecclesie iudicium præterere.

3. Præterea. Illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesie iudicium adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari: quia oculis adulteri observat caliginem, ut dicitur Job xxiv. 15. Ergo non debet iudicio Ecclesie prædictum divortium fieri.

4. Præterea. Accusationem debet inscriptio precedere, quæ aliquis se ad rationem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia: quia tunc, qualitercumque res ierit, vir consequeretur intentum suum, siue ipse uxorem dimitteret, siue uxor eum. Ergo non debet ad iudicium Ecclesie per accusationem adduci.

5. Præterea. Plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesie deferre, nisi monitione præmissa in secreto, ut Matth. xv. 11. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuerit.

Sed contra. Nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea. Nullus in eadem causa est actor, & iudex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse iudex: & sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

Respondendo dicendum, quod vir potest uxorem dimittere dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum: & sic potest eam dimittere, quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur: & taliter reddens nullum prejudicium sibi facit.

Allo modo quantum ad torum, & cohabitationem: & hoc modo non potest dimittere nisi iudicio Ecclesie: & si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi possit ei vir incontinenti fornicationem probare. Hac autem dimissio divortium dicitur. Et ideo concedendum est, quod divortium non potest celebrari nisi iudicio Ecclesie.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particularem factum. Unde Deus ius promulgavit, secundum quod sententia in iudicio formari debet.

Ad secundum dicendum, quod Joseph voluit B. Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis eius, timens cohabitare ei.

Nec tamen est simile: quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur iudicio Ecclesie.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, et insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis: & sic potest ad accusationem procedere.

Et præterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentæ suspensiones fornicationis, quibus probatis videtur fornicatio probata esse; ut si invenitur solus cum sola horis, & locis suspectis, & nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori separationem coram iudice spirituali: & tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad penam talionis: quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat obiectio. Alio modo ad punitionem criminis in iudicio seculari: & sic oportet quod præcedat inscriptio, per quam ad penam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Decretalis (Extra. de Simonia, cap. Liter) dicit, *in iudiciis in criminibus procedi potest: primo, per inquisitionem, quam debet procedere clamose insinuatio, quæ locum accusationis tenet: secundum per accusationem, quam debet procedere legitima inscriptio: tertio per denunciationem, quam debet procedere fratris correctio.* Verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denunciationis, non quando agitur per viam accusationis: quia tunc non agitur solum ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandam, quod iustitia deficiente periret.

## ARTICULUS IV. 158.

*Utrum vir, & uxor in causa divorcii debeant ad paria iudicari.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod vir, & uxor non debeant in causa divorcii ad paria iudicari. Divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. v. Sed in repudio vir, & uxor non iudicabantur ad paria: quia vir poterat repudiare uxorem, & non e converso. Ergo nec in divorcio debent ad paria iudicari.

1. Præterea. Plus est contra legem nature quod uxor plures viros habeat, quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licitum, illud vero nunquam. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir: & ita non debent ad paria iudicari.

2. Præterea. Ubi est majus nocuumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet uxor adultera viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris: & sic non debent ad paria iudicari.

3. Præterea. Divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur I. Corinth. x. i. corrigere uxorem quam e converso. Ergo non debent in divorcio ad paria iudicari: sed vir debet esse mellioris conditionis.

Sed contra. Videtur quod in hoc uxor debeat esse mellioris conditionis. Quia quanto est major fragilitas in peccatore, tanto magis est peccatum venia dignum. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris: ratione cuius dicit Chrysostomus (allus Auct. hom. xi. in oper. imperf. parum à prime.) quod *propria passio mulierum est luxuria: & Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vii.) quod mulieres non dicuntur continentes, proprio loquendo, propter facilem inclinationem ad concupiscentiam: quia nec bruta animalia possunt continere; propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentis obviare possint.* Ergo mulieribus in peccata divorcii debet magis parci.

6. Præterea. Ponitur vir caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier: & sic debet magis puniri.

Respondendo dicendum, quod in causa divorcii vir, & uxor ad paria iudicantur, ut idem sit licitum, & illicitum uni quod alteri; non tamen pariter iudicantur ad illa: quia causa divorcii est major in uno quam in alio; cum tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium. Divortium enim poena est adulterii,

in quantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges equaliter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius: & hæc causa in utroque sufficit ad divortium. Sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri: & ideo major est causa divorcii in uxore quam in viro. Et sic ad æqualia, sed non ex æquali causa obligantur. Nec tamen injulter: quia in utroque est causa sufficiens ad hæc poenam; sicut est etiam de duobus qui damnantur ad eisdem mortis poenam; quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur, nisi ad evitandum homicidium. Et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus; ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt, secundum quod in comparatione ad bonum prolis major sit causa divorcii in uxore adultera quam in viro; non tamen sequitur quod non iudicentur ad paria, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris quasi gubernator, non tamen quasi iudex ipsius, sicut nec e converso. Et ideo in eis quæ per iudicium faciendæ sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici; & adhuc plus, quod magis gravat, scilicet matrimonii læsio. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio, & fornicationi, peccatum viri, & mulieris se habent ut excedentia, & excessiva: quia in mulieribus est plus de humore; & ideo sunt magis ductibiles à concupiscentiis; sed in viro est plus de calore, qui concupiscentiam excitat. Sed tamen in simplici fornicatione plus peccat quam mulier: quia plus habet de rationis bono; quod prævaleat quibuslibet motibus corporaliū passionum. Sed quantum ad læsionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causatur, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet (in corp.) Et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, cæteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quadam circumstantia aggravans; tamen ex illa circumstantia, que in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex læsione matrimonii, que transit ad speciem injulteritæ, in hoc quod future aliena proles submitteatur.



## ARTICULUS V. 259

*Utrum post divorcium vir alteri nubere possit.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod post divorcium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem à se in perpetuum separare, ut patet ex dictis (art. 2. huj. quest.). Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

**Præterea.** Peccanti non est danda major occasio peccandi. Si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam querere, datur sibi major occasio peccandi: non enim est probabile quod qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

**Præterea.** Uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, & cohabitationem. Sed per divorcium ab utroque absolvitur. Ergo soluta est à lege viri: ergo potest alteri nubere. Et eadem ratio est de viro.

**Præterea.** Matth. xix. 9. dicitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ab fornicationem, & aliam duxerit, machatur.* Ergo videtur quod si causa fornicationis dimissa uxore, aliam duxerit, non machatur: & ita erit verum matrimonium.

Sed contra. I. Corinth. vii. 10. *Præceptio non ego, sed Dominus, uxorem à viro non discederet quod si discesserit, inuere inuuptam.*

**Præterea.** Nullus ex peccato debet reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulteræ ad aliud usque desideratum coniubium transire, & esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia querere. Ergo non licet aliam copulam querere neque viro, neque uxori.

Respondeo dicendum, quod nihil adueniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere. Et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium. Monet enim, ut Augustinus dicit (lib. I. de Nupt. & concupisc. cap. 2.) *Inter viuentes conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo iunctio potest auferri.* Et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obliget: sicut si uxor sua aegritudinem incurabilem incurat, & talem quæ carnalem copulam non patitur: & similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio, quam reportat à divorcio, debet eam cohibere à peccato: quod si cohibere non potest, minus malum est quod ipsa sola peccet, quam quod peccati eius vir sit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divorcium non tenetur viro ad alterum ad debitum reddendum, & cohabitationem; tamen adhuc manet vinculum matrimonij, ex quo ad hoc tenebatur: & ideo non potest ad aliam copulam transire, viro vivente; potest tamen continentiam vovere, viro invito, nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divorcio: quia in tali casu etiam si votum professionis emisisset, rescueretur viro; & tenetur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quæ est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris. Et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

## ARTICULUS VI. 260

*Utrum post divorcium vir, & uxor possint reconciliari.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod post divorcium vir, & uxor non possint reconciliari. Regula enim est in Iure (l. 1. ff. de Decretis ab ord. faciend.) *quod scilicet bene definitum est, nulla debet iteratione retractari.* Sed iudicio Ecclesiæ definitum est, quod debent separari. Ergo non possunt ulterius reconciliari.

**Præterea.** Si posset esse reconciliatio, præcipue videtur quod post penitentiam uxoris vir tenetur eam recipere. Sed non tenetur: quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in iudicio suam penitentiam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

**Præterea.** Si posset esse reconciliatio, videtur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur: quia jam separati sunt iudicio Ecclesiæ. Ergo &c.

**Præterea.** Si liceret reconciliari uxorem adulteram, in illo casu præcipue deberet fieri quando vir post divorcium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliacionem, cum iuste sit divorcium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

**Præterea.** Si vir adulteræ occulte,

di-

## QUESTIO LXIII

*De secundis nuptiis.*

*in duobus articulis divisa.*

**C**onsequenter considerandum est de secundis nuptiis: & circa hoc quarantur duo. Primo, utrum sint licite. Secundo, utrum sint sacramentum.

## ARTICULUS I. 361

*Utrum secundæ nuptiæ sint licite.*

S. Thom. IV. dist. xl. II. quest. 111. art. 1. & 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod secundæ nuptiæ non sint licite. Quia iudicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit autem Chrysostomus (alius Au. Cor. hom. xxxi. in oper. imperf. circ. med. & hab. cap. Haratione xxxi. quest. 1.) quod *secundum virum ac ipse est fornicatio secundum veritatem; quæ non est licita.* Ergo nec secundum matrimonium.

**Præterea.** Omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit (implic. sup. illud I. Corinth. vii. *Beatior autem, & lib. de Viduis, aliquant. à med.) quod secundum matrimonium non est bonum.* Ergo non est licitum.

**Præterea.** Nullus arceri debet ne interfici illis quæ sunt honesta, & licita. Sed Sacerdotes arcentur, ne interfici secundis nuptiis, ut in littera patet (IV. Sentent. dist. xl. II.) Ergo non sunt licite.

**Præterea.** Nullus reportat penam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis penam. Ergo non sunt licite.

Sed contra est quod Abraham legitur secundas nuptiis contraxisse, Gen. xxv.

**Præterea.** I. Timoth. v. 14. dicit Apostolus: *Volo autem iunioris, scilicet viduas, nubere, filios procreare.* Ergo secundæ nuptiæ sunt licite.

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. vii. Et ideo, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis à secundo, mortuo conjugæ. Et sic non solum secundæ, sed tertiæ, & sic deinceps nuptiæ sunt licite.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam, quæ aliquando solet ad secundas nuptiæ inclinare; scilicet

dimittat uxorem convinctam de adulterio per Ecclesiæ iudicium, non videtur iuste factum divorcium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare: quia uxor probare in iudicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus, quando divorcium iuste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vii. 11. *Quod si discesserit, manere inuuptam, aut viro suo reconciliari.*

**Præterea.** Vir potest eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam post divorcium reconciliare sibi.

Respondeo dicendum, quod si uxor post divorcium de peccato penitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vi reconciliare; si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet assumere eam, eadem ratione qua non licebat eam volentem à peccato desistere, retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia Ecclesiæ divorcium celebrantis non fuit cogens ad separationem, sed licentiam præbens: & ideo absque retractatione præcedentis sententiæ potest reconciliatio fieri, vel sequi.

Ad secundum dicendum, quod penitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat; sed tamen non potest ad hoc cogi: nec potest per penitentiam eam uxor ab accusatione repellere quia cessante culpa & quantum ad actum, & quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; & cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad peccatum humano iudicio inferendam: quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei præiudicium. Unde cum divorcium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem. Unde uxor tenetur ei reddere, & ad eum redire, si fuerit revocata; nisi de licentia eius votum continentie emisisset.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium, quod vir prius innocens post divorcium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram; prius tamen secundum æquitatem juris Iudex ex officio suo debet eum monere, ut caveat periculo animæ eius, & scandalo aliorum; quamvis uxor non possit reconciliacionem petere.

Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxorem adulteræ, quamvis desit sibi probatio: & ideo peccat vir divorcium petens: & si post sententiam de divorcio uxor petat debitum, aut reconciliacionem; vir tenetur ad utrumque.



scilicet concupiscentiam, quæ ad fornicationem facit.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non licitum, sed quia caret illo honore significationis, qui est in primis nuptiis, ut sic una unius, sicut est in Christo, & Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis speciem, accentur: & ideo etiam accentur à secundis nuptiis, quia caret honestate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Et ideo ratio non est ad propositum.

## ARTICULUS II. 263

*Utrum secundum matrimonium sit sacramentum.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Præterea. In omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in littera dicitur (IV. dist. XLII.) Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Præterea. Significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salutar significatio matrimonii: quia non est una unius, sicut Christus, & Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea. Unum sacramentum non impedit à susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit à susceptione ordinum. Ergo non est sacramentum.

Sed contra. Coitus in secundis nuptiis excusatur à peccato, sicut & in primis. Sed peccata bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quæ sunt fides, proles, & sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Præterea. Ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

Respondetur dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quæ sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde cum in secundis nuptiis inveniuntur omnia quæ sunt de essentia sacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit personarum legitimitas; &

debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba de presenti) constat quod etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut & primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit perpetuum effectum: tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; & sic fit primo injuria; sicut patet in omnibus sacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quæ habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de poenitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi, & Ecclesie. Et ratione hujus defectus benedictio à secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secunda nuptiæ sunt secunda, & ex parte viri, & ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiæ benedicuntur: salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias: quia Christus est una Ecclesia sponsam habeat, habet tamen plures personas deponatas in una Ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi: quia alias cum dæmone fornicatur; nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiæ non benedicuntur, propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato; non autem si consideretur in ordine ad præcedens matrimonium: & sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, & non in quantum est sacramentum.

## QUÆSTIO LXIV.

*De annatis matrimonio, & primo de debiti redditione.*

*in septem articulis divisa.*

**C**onsequenter considerandum est de annatis matrimonio: & primo de debiti redditione; secundo de pluralitate uxorum; tertio de bigamia; quarto de libello repudiij; quinto de filiis illegitimis natis.

Cit.

Circa primum queruntur septem.

Primum, utrum alter conjugum teneatur alteri debitum reddere.

Secundo, utrum debeat aliquando reddere non possentem.

Tertio, utrum vir, & uxor in hoc sint æquales.

Quarto, utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur.

Quinto, utrum tempus impediatur debiti petitionem.

Sexto, utrum petens tempore sacro peccet mortaliter.

Septimo, utrum reddere teneatur tempore festivo.

## ARTICULUS I. 263

*Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti.*

*S. Thom. IV. dist. xxxi. quest. unic. art. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur à sumptione Eucharistie propter hoc quod præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in (lit. IV. dist. xxxi.) dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

2. Præterea. Quilibet potest licite abstinere ab his quæ sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum possentem esset persona nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quod licite possit debitum possentem negari.

3. Præterea. Quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti teneatur ad reddendum debitum, videtur quod peccet, si jejunando, vel alias corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem: quod non videtur verum.

4. Præterea. Matrimonium secundum Philosophum (Lib. VIII. Ethic. cap. xii.) ordinatur ad procreationem proles, & educationem, & iterum ad communicationem vite. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem: quia cum sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso: similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra. Sicut servus est in potestate domini sui, ita & unus conjugum in potestate alterius, ut patet I. Cor. vii. Sed servus te-

*S. Th. Op. Tom. VI.*

netur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. xii. 7. *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum &c.* Ergo & unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea. Matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I. Corinth. vii. Sed hoc non possit per matrimonium fieri, si unus alteri non teneatur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

Respondetur dicendum, quod matrimonium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideo in actu ipsius servandus est nature motus, secundum quem nutritiva non ministrat generative, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui: quia hic est ordo naturalis ut prius aliquid in seipso perficiatur, & postmodum alteri de perfectione sua communicet: & hic est etiam ordo caritatis, quæ naturam perficit. Et ideo cum uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantum ad generativam virtutem: non autem quantum ad ea quæ sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem proles spectat, salva tamen prius personæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut iudex qui hominem ad sportem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatatis illius actus. Et sic, secundum quod Magister dicit (IV. dist. xxxi.) Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesie, non autem de aliis, qui sunt suo iudicio relinquendi: quia possunt & ex reverentia dimittere, & ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpore viri, nisi salva consentientia personæ ipsius, ut dictum est (in corp. art.) Unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio: & propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio sequuta, puta cum prius debitum reddidit, & est impotens ad debitum solvendum, ulterius mulier non habet jus petendi; & in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa, si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere; si vero illicita est, tunc peccat; & peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur.

Et

Et



Et ideo debet; quantum potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare: quia non ita cito inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles; tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

ARTICULUS II. 264

Utrum vir tenetur reddere debitum uxori non petenti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non tenetur vir debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

2. Præterea. De quolibet debemus præferre meliorem. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet vir presumere quod ei placeat continere: & sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea. Sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed dominus non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigatur.

4. Præterea. Vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multo magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra. In redditione debiti medicamentum præstat contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea. Prælati tenentur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque, etiam non petenti.

Respondendo dicendum, quod petere debitum contingit dupliciter: uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretative, quando scilicet vir percipit per aliqua signa, quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet: & ita etiam non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quod vir potest talem presumptionem habere de uxore, quando in contraria signa non videt; sed quando videt, esset ulla præsumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere debitum, si periculum immineret. Hoc enim est non ad oculum servare, quod Apostolus servis mandat. (Eph. vi. & Coloss. iii.)

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam: & tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminencia.

ARTICULUS III. 265

Utrum vir, & mulier sint in actu matrimonii æquales.

S. Thom. IV. dist. xxxi. art. 3. & sequent.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vir, & mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim est nobilissimum patiente, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. xvi. cir. med.) Sed in actu conjugali vir le habet ut agens, & femina ut patientis. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea. Uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat, vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1. & 2. præc.) Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea. In matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Genes. ii. 18. Faciamus ei adiutorium simile sibi. Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo &c.

4. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet Ephes. v. Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. vii. 4. Vir non habet potestatem sui corporis: & similiter dicitur de uxore. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea. Matrimonium est relatio æquiparantia, cum sit conjunctio, ut dictum est (quæst. xl. v. art. 1. & 3.) Ergo vir, & uxor sunt æquales in actu matrimonii.

Respondendo dicendum, quod duplex est æqua-

est æqualitas, scilicet quantitatis, & proportionalis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubi ad bicubitum. Sed æqualitas proportionalis est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir, & uxor non sunt æquales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilissimum est, viro debetur: neque quantum ad dispensationem domus, in qua uxor regitur, & vir regit. Sed quantum ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque: quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali, & dispensatione domus ad id quod viri est; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundum hoc dicitur in littera (IV. dist. xxxi. 1.) quod sunt æquales in reddendo, & petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilissimum quam pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, & agentis ad agendum: & secundum hoc est ibi æqualitas proportionalis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens. Vir enim, qui nobiliorum partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor: & inde est quod uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt æquales absolute, non autem quod non sint æquales secundum proportionem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput sit principalis membrum; tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo: & sic est ibi æqualitas proportionalis.

ARTICULUS IV. 266

Utrum vir, & uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vir, & uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim, & uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est (art. præc.) Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo etiam hoc licitum est uxori. Et ideo cum per hoc votum redditio debiti impediatur; potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea. Non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum

S. Th. Op. Tom. VI.

non potest sine peccato dissentire quin alteri conjugum continentiam vocare vel simpliciter, vel ad tempus: quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritu sanctum. Ergo unus potest votum continentie simpliciter, vel ad tempus sine consensu alterius emittere.

3. Præterea. Sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vocare quod debitum non petet, cum in hoc sit suæ potestatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddet.

4. Præterea. Nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vocare, & facere: quia in illicitis non est obediendum. Sed prælati superiores potest precipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse possit per se facere, & vocare, per quod a debiti redditione impeditur.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vii. 5. Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.

Præterea. Nullus potest facere votum de alieno. Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxoris. (I. Corinth. vii. 4.) Ergo sine eius consensu non potest vir votum continentie facere vel simpliciter, vel ad tempus.

Respondendo dicendum, quod vocare voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantum bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati; quæ non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem tenentur in redditione debiti, per quam continentia impediatur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vocare, & si voverit, peccat; & non debet servare votum, sed agere penitentiam de voto male facto.

Ad primum ergo dicendum, quod factis probabile est quod uxor debeat velle continere ad tempus, subveniendis necessitatibus Ecclesiæ generalis. Et ideo in favore negotiorum pro quibus crux sibi datur, institutum est quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam possit domino suo terreno, & quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omnino subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest cum sequi.

Nec est simile de uxore ad vitum: quia cum vir debeat regere uxorem, & non è converso, magis tenetur uxor sequi virum quam è converso.

Et præterea uxor cum majori periculo castitatis discerneret per terras quam vir, & cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideo uxor non

Eca

pes



potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentie alterius non peccat: quia non dissentit, ut bonum illius impediatur, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest votum non reddere: quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum opereretur unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabiliter dicunt, quod neutrum potest unus sine consensu alterius votum.

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo sicut uxor non potest debitum petere a viro contra salutem sui corporis; ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

## ARTICULUS V. 267

*Utrum in diebus facris impediatur petitio debiti.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod temporibus facris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea. Non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra. Sicut aliqua loca sunt facra, quia deputata sunt facris; ita aliqua tempora sunt facra propter eandem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

Respondeo dicendum, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat; tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus spiritualibus præcipue est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, & multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuo continent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare; tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

## ARTICULUS VI. 268

*Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit in I. Dialog. (cap. x. à princ.) quod mulier quæ nocte cognita est a viro, mane ad confessionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo &c.

3. Præterea. Quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit Exodi xix. 15. *Ne appropinquetis uxori vestræ*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccat mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxori viri commisceatur.

Sed contra. Nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod alias effect veniale.

Respondeo dicendum, quod debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non sicut punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, sed quia postmodum se temere ad divina ingressit contra conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritus.

AR-

## ARTICULUS VII. 269

*Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum. Quia peccantes, & consentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. 1. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo & ipse peccat.

2. Præterea. Ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, & ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporalis domino ad speciale obsequium.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vii. 5. *Nolite frangere invicem, nisi ex consensu ad tempus &c.* Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

Respondeo dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, & e converso; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, & quacumque hora, salva debita honestate, quæ in talibus exigitur: quia non oportet quod statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus, & cum dolore reddit; & ideo non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum quæ in publico recompenari in aliis horis. Et ideo obiectio non cogit.

## QUÆSTIO LXV.

*De pluralitate uxorum,*

*in quinque articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum.

Circa quod quaeruntur quinque. Primo, utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ.

Secundo, utrum aliquando fuerit licitum.

Tertio, utrum habere concubinas sit contra legem naturæ.

Quarto, utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.

Quinto, utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

## ARTICULUS I. 270

*Utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ.*

*S. Thom. IV. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & seq.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim legi naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores peccatum non erat, quando mos erat, ut dicit Augustinus (implici. Lib. de bono conjug. cap. xv.) & habetur in littera (IV. dist. xxxiii.) Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea. Quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum: quia sicut lex scripta habet sua præcepta, ita & lex naturæ. Sed Augustinus dicit (loc. cit. & Lib. XV. de civit. Dei cap. xxxvii. ad fin.) quod habere plures uxores non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad prolem procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures secundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea. *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digestorum dicitur (L. 1. ff. de just. & jure.) Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit tantum una unus; cum unus mas in multis animalibus pluribus feminis conjugatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea. Secundum Philosophum XV. de animal. (seu Lib. 1. de generat. animal. cap. xx.) In generatione proles mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, & artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ quod unum agens in plura patientia agat, aut unum artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra. Illud præcipue videtur esse de jure naturæ quod homini in institutione humane nature inditum est. Sed quod sit una unus, in ipsa institutione humane nature est ei inditum, ut patet Gen. 1. 24. *Erunt duo in carne una.* Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea. Contra legem naturæ est quod homo se ad impossibile obliget, & ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cum petierit. Ergo contra legem naturæ est quod postea alteri potestatem sui corporis



potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentie alterius non peccat: quia non dissentit, ut bonum illius impediatur, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest votum non reddere: quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum opereretur unum semper confusionem debiti petendi habere; ideo alii probabiliter dicunt, quod neutrum potest unus sine consensu alterius votum.

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo sicut uxor non potest debitum petere a viro contra salutem sui corporis; ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

## ARTICULUS V. 267

*Utrum in diebus facris impediatur petitio debiti.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod temporibus facris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea. Non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra. Sicut aliqua loca sunt facra, quia deputata sunt facris; ita aliqua tempora sunt facra propter eandem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

Respondetur dicendum, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat; tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus spiritualibus præcipue est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, & multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuo continent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare; tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

## ARTICULUS VI. 268

*Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit in I. Dialog. (cap. x. à princ.) quod mulier quæ nocte cognita est a viro, mane ad confessionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo &c.

3. Præterea. Quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit Exodi xix. 15. *Ne appropinquetis uxori vestræ*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccat mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxori viri commisceatur.

Sed contra. Nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod alias effect veniale.

Respondetur dicendum, quod debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non sicut punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, sed quia postmodum se temere ad divina ingressit contra conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritus.

AR-

## ARTICULUS VII. 269

*Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum. Quia peccantes, & consentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. 1. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo & ipse peccat.

2. Præterea. Ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, & ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporalis domino ad speciale obsequium.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vii. 5. *Nolite frangere invicem, nisi ex consensu ad tempus &c.* Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

Respondetur dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, & e converso; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, & quacumque hora, salva debita honestate, quæ in talibus exigitur: quia non oportet quod statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus, & cum dolore reddit; & ideo non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum quæ in publico recompeniari in aliis horis. Et ideo obiectio non cogit.

## QUÆSTIO LXV.

*De pluralitate uxorum,*

*in quinque articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum.

Circa quod quaeruntur quinque. Primo, utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ.

Secundo, utrum aliquando fuerit licitum.

Tertio, utrum habere concubinas sit contra legem naturæ.

Quarto, utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.

Quinto, utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

## ARTICULUS I. 270

*Utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ.*

*S. Thom. IV. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & seq.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim legi naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores peccatum non erat, quando mos erat, ut dicit Augustinus (implici. Lib. de bono conjug. cap. xv.) & habetur in littera (IV. dist. xxxiii.) Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea. Quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum: quia sicut lex scripta habet sua præcepta, ita & lex naturæ. Sed Augustinus dicit (loc. cit. & Lib. XV. de civit. Dei cap. xxxvii. ad fin.) quod habere plures uxores non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad prolem procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea. *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digestorum dicitur (L. 1. ff. de just. & jure.) Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit tantum una unus; cum unus mas in multis animalibus pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea. Secundum Philosophum XV. de animal. (seu Lib. 1. de generat. animal. cap. xx.) In generatione proles mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, & artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra. Illud præcipue videtur esse de jure naturæ quod homini in institutione humane nature inditum est. Sed quod sit una unus, in ipsa institutione humane nature est ei inditum, ut patet Gen. 1. 24. *Erunt duo in carne una.* Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea. Contra legem naturæ est quod homo se ad impossibile obliget, & ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cum petierit. Ergo contra legem naturæ est quod postea alteri potestatem sui corporis



potis tradat: quia non posset simul utriusque dare debitum, si simul petent.

8. Præterea. De lege naturæ est: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Præterea. Quicquid est contra naturæ desiderium, est contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem, & uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus inventur. Ergo cum zelus sit amor non patiens consortium in amato, videtur quod contra legem naturæ sit quod plures uxores habeant unum virum.

Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturalibus insunt quadam principia quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eis convenientes finis suo reddant; sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex natura sui generis; sive ex natura speciei, ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, & attrahere ferrum ex natura sui speciei.

Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ principia actionum sunt ipse forma; à quibus operationes proprie prodeant convenientes fini; ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio, & appetitus. Unde oportet quod in vi cognitiva sit naturalis conceptio, & in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi, sive speciei reddatur competens finis. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, & proportionem operationis ad finem; ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quæ *lex naturalis*; vel *ius naturale* dicitur, in ceteris autem animalibus *estimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam regulentur, quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis; sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, & huiusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, & huiusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini vel principali, vel secundario; & sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimis superfluitas, aut defectus comestitionis impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestitionis, & bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem,

aut minus decentem perventionem ad finem principalem, vel secundarium; sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconvenientis fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturæ prohibetur primis præceptis legis naturæ, quæ sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali ut faciens difficilem, vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, sed secundis, quæ ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; & sic dicta actio contra legem naturæ esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali procreationem, & educationem: qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis: unde & aliis animalibus est communis, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xi. 1. à med.) Et sic bonum matrimonii assignatur propter. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus (ibid.) habet in hominibus solis communicationem operum, quæ sunt necessaria in vita, ut supra dictum est (quæst. xi. art. 1.) Et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quæ est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, in quantum inter fideles est, scilicet significationem Christi, & Ecclesiæ: & sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum*. Unde primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliquantulum impedit matrimonii primum finem; cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus secundandis, & educandis filiis ex eis natis. Sed secundum finem etsi non totaliter tollit; tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur; cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluri uxoribus ad votum; & etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem; sicut signi corrixantur ad invicem: & similiter plures uxores unus viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita & Ecclesiæ una. Et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturæ, & quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non præjudicat legi naturæ quantum ad prima præcepta ipsius, quæ sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis. Sed ea quæ ex istis trahuntur, ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius dicit in II. Rhetor. (scilicet de invent. aliquant. ante fin.) & similiter, etiam

etiam minuit. Et huiusmodi est præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Tullius dicit (ibid.) *res à natura profectæ, & à consuetudine approbatæ legum merent, & religio sanxerit*. Unde patet quod illa quæ lex naturalis dicit, quasi ex principiis primis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti absolute, nisi postquam lege divina, & humana sancita sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod non faciebant contra legis præcepta, quia nulla lege erat prohibitorum.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia à natura est indrum: & sic definit Tullius in II. Rhetor. (loc. cit.) dicens: *Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vi quædam innata inferunt*. Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia sint ex principio intrinseco, sed quia sunt à principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum celestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in III. de celo, & mundo (comment. xxv. 1.) ideo ea quæ sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione & infusione superioris principii, scilicet Dei. Et sic accipitur ab Iudæo, qui dicit (Lib. V. Etyim. cap. iv.) quod *jus naturale est quod in lege, & in Evangelio continetur*. Tertio dicitur jus naturale non solum à principio, sed à materia, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, à qua homo est homo: ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quæ ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quæ naturalis ratio dicit de his quæ sunt homini, aliisque communia. Et sic datur dicta definitio, scilicet: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*. Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum (quia jure divino prohibetur) & etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet (in corp.) quia natura dicit hoc cuilibet animali secundum modum convenientem speciei suæ. Unde etiam quedam animalia, in quibus ad educationem proli requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris, & femine, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture, & columba, & huiusmodi.

Ad quintum patet solutio ex dictis (in corp.)

Sed quia rationes inductæ in contrarium videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturæ; ideo ad eas respondendum est.

Et dicendum ad sextum, quod natura humana absque omni defectu insituta est: & ideo non solum sunt indita ei illa sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset: & hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, quantum ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet bonum proli, sed quantum sufficit ad imprægnationem. Requirit autem hoc matrimonium, in quantum est ad remedium institutum (quod est secundarius ipsius finis) ut quolibet tempore debitum petenti reddatur. Et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii. Et ideo pluralitas uxorum non est contra prima præcepta legis naturæ.

Ad octavum dicendum, quod illud præceptum legis naturæ, *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debet intelligi eadem proportionem servata. Non enim si prælati non vult sibi resisti à subdito, resistere non debet. Et ideo non oportet ex vi illius præcepti quod sicut vir non vult quod uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non est contra prima præcepta legis naturæ, ut dictum est (in solut. præg.) Sed unam uxorem habere plures viros, est contra prima præcepta legis naturæ, eo quod per hoc quantum ad aliquod totaliter tollitur, & quantum ad aliquod impeditur bonum proli, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim proli intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio. Ipsa enim procreatio proli etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprægnationem primam iterum mulierem imprægnari, ut dicitur VII. de animal. (cap. iv. ad fin.) tamen multum impeditur: quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque sexum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur: quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo proli respectu patris, cuius cura necessaria est in educando. Et ideo nulla lege, vel consue-



inertudine est peccatum unam mulierem nubere plures viros, sicut & converso.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita est contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores, sicut quod uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro, sicut & converso. Et ideo tam in hominibus, quam in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad foemina, quam & converso.

## ARTICULUS II. 271

Utrum aliquando licitum fuerit habere plures uxores.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non poterit esse aliquando licitum. Quia secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. vii. in princ.) *ius naturale semper, & ubique habet potestatem eandem*. Sed iure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet (art. præc.) Ergo sicut modo non licet, ita nunquam licuit.

2. Præterea. Si aliquando licuit, hoc non fuit, nisi quia vel per se licitum erat, vel per aliquam dispensationem. Si primo modo, sic etiam nunc licitum esset: si secundo modo, hoc esse non potest: quia secundum Augustinum (Lib. XXVI. cont. Faust. cap. i. ante med.) *Deus, cum sit natura conditor, non facit aliquid contra rationem quasi natura inferuit*. Cum ergo natura nostræ Deus inferuit quod sit una unius, videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Præterea. Si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant plures uxores acciperent in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur à lege, vel à Prophetis, non videtur quod fuerit ex dispensatione licitum.

4. Præterea. Ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio proli ad cultum Dei, quæ etiam nunc necessaria est. Ergo adhuc talis dispensatio duraret, præcipue cum non legatur revocata.

5. Præterea. In dispensatione non debet prætermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides, & sacramentum, quæ non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoris conjugitur, sunt meliora quam proli multiplicatio. Ergo intuitu hu-

(a) *Vulgata transgressiones.*

jus multiplicationis dispensatio prædicta fieri non debuisset.

Sed contra. Ad Galat. iii. 19. dicitur, quod *lex propter (a) prævaricatores posita est*, ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus fuit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. xxi. 15. *Si habuerit homo duas uxores &c.* Ergo habendo duas uxores non erant prævaricatores: & ita erat licitum.

Præterea. Hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut J. cob, & David, & plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. præc. ad 7. & 8.) pluralitas uxorum esse dicitur contra legem naturæ, non quantum ad prima præcepta ejus, sed quantum ad secunda, quæ quasi conclusiones à primis præceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas condiciones personarum, & temporum, & aliarum circumstantiarum: ideo conclusiones prædictæ à primis legis naturæ præceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte. Talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum in Lib. I. Ethic. (cap. i. in princ. & cap. vii. ad fi.) Et ideo ubi eorum efficacia deficit, licet ea prætermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates, ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia non extendere se debet: & talis licentia dispensatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitas, sed divinitus instituta; nec umquam verbo, aut literis tradita, sed cordi impressa, sicut & alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc à solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam: quæ quidem principaliter patribus sanctis facta est; & per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat prædictam naturæ præceptum prætermitti, ut major esset multiplicatio proli ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis observandus est quam secundarius. Unde cum bonum proli sit principalis matrimonii finis, ubi proli multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod postea in secundariis finibus eveniret: ad quod removendum præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper, & ubique, quantum est de se, habet eandem potentiam; sed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque, & alicubi potest variari; sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim, & ubique dextra est melior quam sinistra secundum naturam; sed per aliquod accidens contingit aliquem esse ambidextrum, quia natura nostra variabilis est: & similiter est etiam de naturali iusto, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod in Decretali quadam de divortio (cap. Gaudemus) dicitur, quod nunquam licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturæ inseruit, sed præter eas: quia rationes illæ non sunt ordinatæ ad semper, sed ut in pluribus, ut dictum est (in corp. art.) Sicut etiam non est contra naturam, quando aliqua accidit in rebus naturalibus miraculose, præter ea quæ frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis esse debet dispensatio legis. Unde quia lex naturæ est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiæ Christi, per quam cultus Dei in omnem gentem spirituali propagatione diffusus est. Et ideo non est eadem ratio dispensationis quæ erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur, & conservabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam: quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educandam, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quæ ponitur bonum matrimonii, & quam significatio, quæ pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideo non est inconveniens, si propter bonum proli aliquid detrahatur aliis duobus bonis.

Nec tamen omnino tolluntur: quia & fides manet ad plures, & sacramentum aliquo modo: quia quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam, in quantum est una; significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesia: quæ quidem non solum est in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante. Et ideo illorum matrimonii aliquo modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversæ mansiones.

## ARTICULUS III. 272

Utrum habere concubinam sit contra legem naturæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturæ. Legis enim ceremonialia non sunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur. Actum xv. inter alia ceremonialia legis, quæ ad tempus credentibus ex Gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quæ est accessus ad concubinam, non est contra legem naturæ.

2. Præterea. Jus positum à naturali iure profectum est, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Sed secundum jus positum fornicatio simplex non prohibetur; immo potius in penam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturæ.

3. Præterea. Naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, & secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut ea utatur sicut cum voluerit. Ergo non est contra legem naturæ, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Præterea. Quicumque re sua utitur ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo si dominus ea utatur ad libitum, nulli facit injuriam: & ita habere concubinam non est contra legem naturæ.

5. Præterea. Quilibet potest alteri dare quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viro, ut patet I. Corinth. vi. 15. Ergo si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjugii sine peccato.

Sed contra. Secundum omnes leges, filii qui de concubina nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Præterea. Matrimonium est naturale, sicut dictum est (quæst. xl. art. 1.) Sed hoc non esset, si sine præjudicio legis naturæ homo posset conjugii mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst.) illa actio videtur esse contra legem naturæ quæ non est convenientis fini debito, quem natura intendit, si ve quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, si ve quia de se est improporcionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubina intendit, est proles procreanda, & educanda: &

ff. ut



ut hoc bonum quaeretur, posuit delectationem in concubitu, ut (a) Augustinus dicit (Lib. I. de nupt. & concupisc. cap. viii.) Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem que in ipso est, non referendo in suam a natura intentum, contra naturam facit: & similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illam finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine ut plurimum nominantur, tamquam a posteriori, sicut conjunctio matrimonii a proliis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur: ita concubitus nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quaeritur. Et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat: non tamen est convenienter ad proliis bonum, in quo non solum intelligitur ipseus procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio, & instructio, per quam accipit nutrimentum, & disciplinam a parentibus: in quibus rebus parentes proli tenentur secundum Philosophum VIII. Ethic. (cap. xi. & xii.) Cum autem educatio, & instructio proli a parentibus debeantur per longum tempus, exigat lex naturae ut pater, & mater in longum tempus commaneant, ad subveniendum communiter proli. Unde & aves, quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a muta societate, quae incipit a concubitu. Haec autem obligatio ad commanendum siemiam marito matrimonium facit. Et ideo pater quod accedit ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in Gentibus quantum ad multa lex naturae offuscata erat: unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione, quasi re licita, urebantur, sicut & alii quae erant contra caeremonias Judaeorum, quamvis non essent contra legem naturae. Et ideo Apostoli immiserunt prohibitionem fornicationis caeremonialibus, propter discretionem quae erat in utroque inter Judaeos, & Gentiles.

Ad secundum dicendum, quod ex peccata obscuritate, scilicet in quam ceciderunt Gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1. lex illa processit, & non ex instinctu legis naturae. Unde, praevalente christiana religione, lex illa extirpata est.

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur, si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat; ita etiam nec si tradat ad tempus: & sic neutrum est contra legem naturae. Ita autem non est in proposito: & ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod injuria iustitiae opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est quod aliquis immoderate comedit, quamvis talis rebus utens suis nulli injuriam faciat.

Et praeterea ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res sua ad concubitum.

Et iterum interest, qualiter quisque re sua utatur. Facit enim talis injuriam proli procreandae, ad ejus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est (in cor. art.) Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonium: & ideo non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri tradere.

Ad quartum dicendum, quod injuria iustitiae opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est quod aliquis immoderate comedit, quamvis talis rebus utens suis nulli injuriam faciat.

Et praeterea ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res sua ad concubitum.

Et iterum interest, qualiter quisque re sua utatur. Facit enim talis injuriam proli procreandae, ad ejus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS IV. 273

Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex: quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium: dicens: *Certe mendacii arguere non nunc poterit*: (Gen. xxxviii. 23.) Sed mendacium non est semper peccatum mortale. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Praeterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitu concubinae morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deuteronomio, xxii. Ergo non est peccatum mortale.

3. Praeterea, secundum Gregorium (implyc. Lib. XXXIII. Moral. cap. xi. ante med.) peccata carnalia sunt minoris culpa quam spiritualia. Sed non omnia superbia, aut avaritia (quae sunt spiritualia peccata) est peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quae est peccatum carnale, est mortale.

4. Praeterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum: quia magis peccat qui in minori tentatione vincitur. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea. Ergo cum actus gulae non semper sit peccatum mortale; nec fornicatio simplex erit mortale.

Sed contra. Nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicari excluduntur a regno Dei, ut patet I. ad Corinth. vi. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Praeterea, sola peccata mortalia crimina dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tob. iv. 13. Attende tibi ab omni for-

(a) Ita restituendum hic, ut in Senent. dist. xxxiiii. quest. 1. art. 3. jam factum est. Edis. omnes Constantinus aliquae vult indice loci.

ARTICULUS V. 274

Utrum aliquando licitum fuerit concubinam habere.

fornicatione; et praeterea uxorem suam nunquam fornicariis criminis scire. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod, sicut in II. Lib. (dist. xl. i. quaest. 1. art. 2.) dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos sedes amicitiae hominis ad Deum, & hominis ad hominem violatur. Haec enim sunt contra duo praecipua caritatis, quae est animae vitae. Et ideo cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non est dubium quod fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum: & ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale, quia morte temporalis puniatur, sed quia puniatur morte aeterna. Unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, & multe alia interdum non puniuntur per leges temporales morte. Et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiae est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriae: quia primi motus luxuriae, & hujusmodi sunt peccata venialia; & etiam concubitus matrimonialis interdum. Sed tamen aliqui luxuriae actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiae venialibus existentibus: quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, non quantum ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quod illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quae magis appropinquat ad speciem peccati. Unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuat; tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem, quam inordinata comestio; cum sit circa ea quae pertinent ad fovendum sedes societatis humanae, ut dictum est (in corp.) Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod licet in veteri Testamento, aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eis esse matrimonio junctas, & tamen concubinas dici: quia aliquid habebant de

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturae, ita non habere concubinam. Sed aliquando sicut plures uxores habere. Ergo & habere concubinam.

2. Praeterea, non potest aliqua simul esse ancilla, & uxor: unde secundum legem ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui amicissimi Deo leguntur ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham, & Jacob. Ergo illae non erant uxores: & sic aliquando licitum concubinas habere.

3. Praeterea, illa quae in matrimonium ducitur, non potest ejici, & filius ejus debet esse hereditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, & filius ejus non fuit haeres. Ergo non fuit uxor Abraham.

Sed contra. Ea quae sunt contra praecipua Decalogi, nunquam liceverunt. Sed habere concubinas est contra praecipuum Decalogi, scilicet *Non machaberis*. Ergo nunquam fuit licitum.

Praeterea, Ambrosius dicit in Libro de Patriarchis (suo Lib. I. de Abraham cap. 17. ante med.) *Viro non licet quod mulieri non licet*. Sed nunquam licuit mulieri ad alium vitum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

Respondeo dicendum, quod Rabbi Moyses dicit (Lib. III. *Dux erroris*, cap. 1. aliquant. a princ.) quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum: quod probat ex hoc quod Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit. Non enim necesse est filius Jacob a peccato mortali excusari, cum accusari fuerint apud patrem crimine peccati, & in Joseph necem, & venditionem consenserint.

Et ideo dicendum est, quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturae, ut dictum est (art. 3. huj. quest.) nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet (ibid.) concubitus cum ea quae non est matrimonio juncta, non est convenienter actio ad bonum proli, quod est principalis finis matrimonii. Et ideo est contra prima praecipua legis naturae, quae dispensationem non recipiunt. Unde ubiqueque legitur in veteri Testamento, aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eis esse matrimonio junctas, & tamen concubinas dici: quia aliquid habebant de



de ratione uxoris, & aliquid de ratione concubinae. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis; uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst.) & circa hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familie, & communicatio operum, uxor conjungitur viro ut sociâ. Et hoc deest in his que concubinae nominabantur. In hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis. Et ex hac etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus concubinae nominabantur.

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra prima precepta legis naturæ, sicut habere concubinas, ut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst. ad 7. & 8.) Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui Patres ea dispensatione qua plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem, & primarium finem matrimonii; sed non quantum ad aliam conjunctionem, que respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur: cum non possit simul esse sociâ, & ancilla.

Ad tertium dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repulsi ad evitandum uxoricidium, ut dicitur (quæst. lxxvi. art. 6.) ita ex eadem dispensatione licuit Abraham ejicere Agar, ad significandum mysterium quod Apostolus explicat Galat. iv. Quod etiam ille filius heres non fuerit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut & quod Esau filius liberae heres non fuit, ut patet Rom. ix. Similiter etiam propter mysterium factum fuit ut filii Jacob ex ancillis, & liberis nati heredes essent, ut Augustinus dicit (tract. xi. in Joan. circ. med.) quia Christus nascitur in baptismo filii, & heredes tam per bonos, quam libera significat, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur.

#### QUÆSTIO LXVI.

*De bigamia, & irregularitate ex ea contracta.*

*in quinque articulis divisâ.*

**D**inde considerandum de bigamia, & irregularitate ex ea contracta.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo, utrum illi bigamia quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuerit, sit irregularitas annexa.

Secundo, utrum irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit.

Tertio, utrum irregularitas contrahatur ex hoc quod quis uxorem non virginem accipit.

Quarto, utrum bigamia per baptismum solvatur.

Quinto, utrum cum bigamo liceat dispensare.

#### ARTICULUS I. 275

*Utrum bigamie irregularitas sit annexa.*

*S. Thom. IV. dist. xxvii. quæst. 111. art. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod illi bigamie quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, non sit irregularitas annexa. Quia multitudo, & unitas consequuntur ens. Cum ergo non ens non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia in non esse, ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab Episcopatu prohibetur (I. Timoth. i. 11. & Titul. 1.)

1. Præterea, Major signum incontinentie apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit, quam in eo qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

3. Præterea, Si bigamia irregularitatem causat, aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primæ quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de presenti, & ea mortua ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis: quod est contra decretum Innocentii III. (cap. Dubium, de bigamia.) Nec iterum ratione secundæ, quia secundum hoc etiam qui plures fornicarie concubuit, cognosceret, irregularis esset: quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

Respondetur dicendum, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur: & ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ est unius ad unam. Et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quod vir sit tantum unius uxoris vir, & uxor sit tantum unius viri uxor. Et ideo bigamia, que hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamie. Primus est, cum quis plures habet uxores de jure successive. Secundus, cum simul habet plures, unam de jure,

aliam de facto. Tertius, cum habet plures successive, unam de jure, aliam de facto. Quartus, quando viduum ducit in uxorem. Et ideo in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur: quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta: tum quia spiritualia docent, & in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentie permanentis in eis apparere: quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter: & ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; & propter hoc tollit sacramentum. Sed multitudo plurium uxorum successive est multitudo secundum quid: & ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, que requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentie signum, non tamen concupiscentie ita adherentis, quia per fornicationem unus alteri non fit perpetuum obligatus: & ideo non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) bigamia causat irregularitatem, in quantum tollit perfectam significationem sacramenti; quæ quidem consistit & in conjunctione animorum, quæ fit per consensum; & in conjunctione corporum: & ideo ratione utriusque simul oportet esse bigamiam, quæ irregularitatem faciat. Unde per decretum Innocentii III. obviatur ei quod Magister in littera (IV. dist. xxvii.) dicit, scilicet quod solus consensus per verba de presenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

#### ARTICULUS II. 276

*Utrum irregularitas sit annexa bigamie que contrahitur ex hoc quod homo habet duas uxores, unam de jure, & alteram de facto.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamie que contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive; unam de jure, aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramen-

tum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, & non de jure, non est ibi aliquod sacramentum: quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam, nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Præterea, Aliquis accedens ad illam cum qua contraxit de facto, & non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliquam uxorem legitimam, vel adulterium, si habeat. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem, vel adulterium, non causat irregularitatem. Ergo nec dicitur bigamie modus.

3. Præterea, Contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, & eam carnaliter cognoscat, sive prima mortua, sive vivente, talis contrahit cum pluribus vel de jure, vel de facto, & tamen non est irregularis, quia carnem suam non dividit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamie non contrahitur irregularitas.

Respondetur dicendum, quod in duobus secundis modis bigamie contrahitur irregularitas: quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quoddam sacramenti similitudo. Unde isti duo modi sunt secundarii; & primus est principalis in irregularitate causanda.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti; quæ non est in fornicario, vel adulterio concubitu. Et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in tali causa non reputatur bigamus: quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam: tamen si per iudicium Ecclesie compellatur ad primam redire, & eam cognoscere, statim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.



## ARTICULUS III. 277

*Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem. Quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularitas. Ergo multo minus, si uxor eius virgo non sit.

1. Præterea. Potest esse quod aliquis defloraverit aliquam, & postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non dividit carnem suam in plures, nec etiam uxor eius est. Et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamie non causat irregularitatem.

2. Præterea. Nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, & postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

3. Præterea. Corruptio sequens matrimonium est viuperabilior quam præcedens. Sed si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab aliquo cognoscatur, non efficitur vit irregularitas, alias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc fecit, quod reddat ei debitum potestatis, antequam de adultério accusata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamie non causat irregularitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit (Lib. II. Regis. indicti. x. epist. xxv.) *Precepimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut igneantem literas, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel parientis, vel curie, aut cuiuslibet conditioni obnoxiam, ad sacros ordines permittas accedere.*

Respondetur dicendum, quod in conjunctione Christi, & Ecclesie unitas ex utraque parte invenitur. Et ideo siue divisio carnis inveniat ex parte viri, siue ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo. Cuius ratio à Decretis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cuius curam gerit Episcopus, in qua sunt multe corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideo ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, sed hoc quod aliquis Episcopus fieri possit.

Sed hæc ratio est expresse contra Apostolum ad Ephes. vi. 23. *Qui diligit uxorem vestram, sicut Christus diligit Ecclesiam.* Ex quo apparet quod uxor significat Ecclesiam, & sponsus Christum: & iterum 23. *Quantum vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesie.*

Et ideo alii dicunt, quod per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem habuit primo Synagogam, quasi concubinam: & sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit prius concubinam. Sed hoc est valde absurdum: quia sicut est una fides antiquorum, & modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore Synagoge Deo serviebant, ad unitatem Ecclesie, in qua Deo servimus, pertinebant. Et præterea hoc est expresse contra illud quod habetur Hierem. 31. Ezech. xvi. & Oleg. 11. ubi expresse fit mentio de desponsatione Synagoge. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis: quod est absurdum. Et ideo Gentilitas, priusquam desponsaretur à Christo in fide Ecclesie, corrupta fuit à diabolo per idololatram.

Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, que præcedit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte alterius: quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum: & ideo ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vit irregularis ex hoc quod ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptam contrahit, ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corruptam nisi in alio matrimonio prius corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non dividit in plures.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non est poena indicta, sed defectus quidam sacramenti. Et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quod irregularitas causetur. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non

efficitur ex hoc vit irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iterum cognoscatur: quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub acta matrimonialis viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illa petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur. Quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius: quia hic non requiritur (a) quod sit peccatum, sed significatio tantum.

## ARTICULUS IV. 278

*Utrum bigamia solvatur per baptismum.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus in Epist. ad Titum (sup. illud cap. 1. *Unius uxoris vir*) quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, & aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

1. Præterea. Qui facit quod majus est, facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiam irregularitatem.

2. Præterea. Baptismus tollit omnem penam ex actu proventientem. Sed irregularitas bigamie est huiusmodi. Ergo, &c.

3. Præterea. Bigamus est irregularis, in quantum deficit à representatione Christi. Sed per baptismum plene Christo conformamur. Ergo solvitur illa irregularitas.

4. Præterea. Sacramenta novæ legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut in prin. Lib. IV. Sentent. dictum est à Magistro. Ergo & baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Lib. de bono conjug. cap. xvi. 11. à princ.) *Acerius intelligitur qui nec cum qui catechumenus, aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt: quia de sacramento agitur, non de peccato.*

Præterea. Sicut idem ibidem dicit, *fœmina, si catechumena, vel pagana vitata est, non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari.* Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

Respondetur dicendum, quod baptismus solvit culpam, & non solvit conjugia. Unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut Augustinus dicit (loc. cit.)

(a) *Al. quid sit peccatum, (b) Ita edit. Patav. Nicolajus ad superioris dispensationem. Vetus exemplum an. 1486. ad sanctiorem dispensationem.*

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu non tenetur Hieronymi opinio: nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum (b) ad faciliorem dispensationem.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod illud quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum: & hoc deficit in proposito: quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de penis que consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictæ, vel infligendæ: non enim aliquis per baptismum virginitatem recuperat, nec similiter carnis indivisionem.

Ad quartum dicendum, quod baptismus conformatur Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, qui consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum, quod illæ irregularitates ex levibus causis non perceptis erant contractæ: & ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant. Et iterum erant ad hoc ordinatæ; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

## ARTICULUS V. 279

*Utrum cum bigamo liceat dispensare.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare. Quia extra, de bigamis (cap. *Nuper*) dicitur: *Cum clericis, qui in quantum in ipso fuit, secundum sibi mulieres conjunxerunt matrimonialiter, tanquam cum bigamis non licet dispensare.*

1. Præterea. Contra jus divinum non licet dispensare. Sed omnia que in Canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat: *Oportet Episcopum unius uxoris virum esse* (I. Timoth. 3. 2.) videtur quod in hoc non possit dispensari.

2. Præterea. Nullus potest dispensari in his que sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem est de necessitate sacramenti ordinis; cum significatio, que est sacramenti essentialis, desit in eo qui est irregularis. Ergo non potest in hoc dispensari.

3. Præterea. Hoc quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Lucius Papa dispen-



facit cum Episcopo Panormitano, qui erat bigamus (ut hab. in Gloss. sup. cap. *Leitor dist. xxxiv.*)

Præterea, Martinus Papa dicit (hab. inter capitula Matriti Bracharenfis cap. xl. i. i. & loco mox cit.) *Leitor si viduum uxorem accipiat, in solloatu permittat, aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra: similiter si bigamus fuerit, Ergo ad minus utque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.*

Respondet dicendum, quod bigamia non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo: nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus: quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideo Papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter; sed Episcopus quantum ad minores ordines: & quidam dicunt, quod etiam quantum ad majores, in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas Papæ dispensandi in talibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc est verum quantum ad ea que sunt de jure naturali, & quantum ad ea que sunt de necessitate sacramentorum, & fidei. Sed in aliis que sunt de institutione Apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eandem potestatem statuendi, & destituendi, quam tunc habuit, potest per eum qui primatum tenet in Ecclesia, dispensari.

Ad tertium dicendum, quod non quilibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa que pertinet (a) ad officium sacramenti: & talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio que omnibus competat equaliter, propter eorum diversitatem. Et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his que in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

(a) Nicolajus, ad effectum.

### QUÆSTIO LXVII.

*De libello repudiij,*

*in septem articulis divisæ.*

**D**Einde considerandum est de libello repudiij. Circa quod queruntur septem.

Primo, utrum inseparabilitas matrimonij sit de lege nature.

Secundo, utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem.

Tertio, utrum sub lege Moyfi fuerit licitum.

Quarto, utrum liceat uxori repudiare alium virum accipere.

Quinto, utrum liceat viro repudiatam de iterum ducere.

Sexto, utrum causa repudiij fuerit odium uxoris.

Septimo, utrum causæ repudiij deberent in libello scribi.

### ARTICULUS I. 280

*Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege nature.*

*S. Th. II. dist. xxxi. i. i. quæst. i. i. art. 7. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege nature. Lex enim nature communis est apud omnes. Sed nulla lege præter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege nature.

2. Præterea. Sacramenta non sunt de lege nature. Sed inseparabilitas matrimonij est sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege nature.

3. Præterea. Conjunctio viri, & femine in matrimonio ordinatur principaliter ad proles generationem, & educationem, & instructionem. Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo præjudicio legis nature.

4. Præterea. Ex matrimonio principaliter queritur bonum proles. Sed inseparabilitas matrimonij est contra bonum proles: quia, ut dicunt Philosophi, aliquis vir non potest esse aliqua femina prolem accipere, qui tamen esse alia accipere posset, & que etiam ab alio viro imprægnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonij magis est contra legem nature quam de lege nature.

Sed contra. Illud præcipue est de lege nature quod natura bene instituta accepit in sui principio. Sed inseparabilitas matrimonij est hujusmodi, ut patet Matth. xix. Ergo est de lege nature.

Præterea. De lege nature est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarietur Deo, si separetur que

*Deus*

*Deus conjungit.* Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonij, Matth. xix. videtur quod sit de lege nature.

Respondet dicendum, quod matrimonium ex intentione nature ordinatur ad educationem proles, non solum ad aliud tempus, sed per totam vitam proles. Unde de lege nature est quod parentes filiis thesaurizent, & filij eorum heredes sint. (II. Corinth. xxi.) Et ideo cum proles sit commune bonum viri, & uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam, secundum legis nature dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonij est de lege nature.

Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens illud in statum novitatis nature. Unde & in lege Moyfi, & in legibus humanis non potuit totum asseri quod contra legem nature erat: hoc enim soli legi spiritus vite reservatum est.

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetue conjunctionis Christi, & Ecclesie, & secundum quod est in officio nature ad bonum proles ordinatum, ut dictum est in corp. Sed quia separatio matrimonij magis directe repugnat significationi sacramenti quam proles bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est (quæst. lxxv. art. 2. ad 3.) inseparabilitas matrimonij magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono proles: quamvis in utroque intelligi possit: & secundum quod pertinet ad bonum proles, erit de lege nature, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp. & in solut. præc.)

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum proles: quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonij contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideo in legibus matrimonij magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonij inseparabilitas impediatur bonum proles in aliquo homine: tamen non est inconveniens ad bonum proles simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur.

### ARTICULUS II. 281

*Utrum potuerit esse licitum per dispensationem uxorem dimittere.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod uxorem dimittere per dispensationem, esse licitum non potuerit. Illud enim quod est in

*S. Th. Op. Tom. VI.*

matrimonio contra bonum proles, est contra prima præcepta legis nature, que indispensabile sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet (art. præc.) Ergo &c.

2. Præterea. Concubina differt ab uxore præcipue in hoc quod non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinas fuit indispensabile. Ergo & dimittere uxorem.

3. Præterea. Homines ita sunt modo receptibiles dispensationis, sicut fuerunt olim. Sed modo non potest dispensari cum aliquo ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra. Agor cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est (quæst. lxxv. art. 5. ad 2. & 3.) Sed ipse eam præcepto divino eiecit, & non peccavit (Gen. xxxi.) Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

Respondet dicendum, quod dispensatio in præceptis præcipue que sunt aliquo modo legis nature, est sicut mutatio cursus naturalis rei: qui quidem mutari simpliciter potest. Uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur à cursu suo, sicut est in omnibus que in minori parte casualiter accidunt in natura; sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium que sunt semper, sed que sunt frequenter. Alio modo per causam potentis supernaturalis, sicut in miraculis accidit: & hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione Solis tempore Josue, & reditu ejus tempore Ezechie & de eclipsi miraculosa tempore passionis Christi. Sic etiam ratio dispensationis in præceptis legis nature quandoque est in causis inferioribus: & sic dispensatio cadere potest supra secunda præcepta legis nature, non autem supra prima: quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est (quæst. lxxv. art. 1.) de pluralitate uxorum, & hujusmodi. Aliquando autem est tantum in causis superioribus: & tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima præcepta legis nature, ratione alicujus mysterij divini significandi, vel ostendendi: sicut patet de dispensatione in præcepto Abrahæ facta de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non sunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonij inter prima præcepta legis nature continetur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit. Si autem sit inter secunda præcepta legis nature, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda præcepta legis nature contingi. Inseparabilitas enim matrimonij non ordinatur ad

*Gg*

*pro-*



prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis nisi quantum ad hoc quod parentes filii providendi debet in totam vitam per debitam preparationem eorum quæ sunt necessaria in vita. Huiusmodi autem preparatio non est de prima intentione naturæ, secundum quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturæ dimissio uxoris, & per consequens nec contra prima præcepta, sed contra secundam legis naturæ. Unde etiam primo modo sub dispensatione videtur posse cadere.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono proli, secundum quod est de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, & nutritio, & instructio, & quousque proles ad perfectam etatem ducatur. Sed quod ei providetur in posterum per hereditatis, & aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturæ intentionem.

Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum proli, quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem, & instructionem, quæ requirit diuturnam commanionem parentum; quod non est in concubina, quæ ad tempus assumitur, et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Olee 1.

Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturæ, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiæ. Et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiæ sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

ARTICULUS III. 235

Utrum sub lege Moysi licitum fuerit uxorem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohiberet uxoris repudium, nec peccaverit quia *lex sancta* est, ut dicitur Rom. vii. 12. videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

Præterea, Propheta locuti sunt Spiritu Sancto inspirante, ut patet II. Pet. 1. Sed Malach. ii. 16. dicitur: *Si odio habueris eam, dimittit*

(a) Ita edit. possim. Vetus exemplum an. 1486. omittit sed a peccato abstulit culpam peccandi tum ut quasi per legem.

mitter. Ergo cum illud quod Spiritus Sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

Præterea, Chrysostomus dicit (alius Auditor hom. xxxii. in op. imperi. ante medi.) quod sicut Apostolus permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundæ nuptiæ non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysi.

Sed contra est quod Dominus dicit (Matth. xix.) quod libellus repudii datus est a Moyse Judæis propter duritiam cordis eorum. Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo nec lex de libello repudii.

Præterea, Chrysostomus dicit super Matth. (loc. cit.) quod Moyses dante libello repudii, non iustificatum Dei monstravit, (a) sed a peccato abstulit culpam peccandi; ut quasi secundum legem agentibus Judæis peccatum non videretur esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittunt, non excusabatur a peccato, quamvis excusarentur a pena secundum legem infligenda; & propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisit. Et sic ponunt quatuor modos permissionis. Unum per privationem præceptionis; ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur; sicut Apostolus non præcipit virginiam, matrimonium permisit I. Corinth. vii. Secundum per privationem prohibitionis; sicut venialia dicuntur permitti, quia non sunt prohibita. Tertium per privationem prohibitionis; & sic peccata omnia dicuntur permitti a Deo, in quantum non impedit, cum impedire possit. Quartum per privationem punitiois; & sic libellus repudii in lege permittitur fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judæi proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut & permittitur est eis extraneis fenerari, propter corruptionem aliquam in concupisibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur; & sicut etiam propter corruptionem suspitionis in rationali, fuit permittitur sacrificium celotypiæ, ne sola suspicio apud eos iudicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet ut committere Sancti dicunt ideo aliis videtur quod si repudiandum uxorem peccasset, hoc saltem eis per legem, ut Propheta indicari debuisset: Isa. Lvi. 1. *An-*

(a) Ita edit. possim. Vetus exemplum an. 1486. omittit sed a peccato abstulit culpam peccandi tum ut quasi per legem.

nuntia populo meo scelera eorum; alias viderentur nimis esse neglecti, si ea quæ necessaria sunt ad salutem, quæ non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent: quod non potest dici, cum iustitia legis tempore suo observata vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat: & hoc confirmant auctoritate Chrysostomi, qui dicit (loc. sup. cit.) quod a peccato abstulit culpam legem, quando permisit repudium. Et quamvis hoc probabiliter dicatur; tamen primum communius sustinetur. Ideo ad utraque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat si a prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed magis malum estimans ex tali prohibitionem occasionem sumere. Et sic accidit Moysi: unde divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quod Propheta Spiritu Sancto inspirati non dicebant dimittere esse uxorem, quasi Spiritus Sancti præceptum sit, sed quali permittum, ne mala peiora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad omnia, sed solum quantum ad causam eandem: quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato; tamen permissio ex duritie facta excusabat. Quædam enim prohibentur famis, quæ non prohibentur infirmis corporalibus; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta urgentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquid bonum potest intermitti dupliciter. Uno modo propter aliquod majus bonum consequendum: & tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem; sicut intermitteretur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum proli. Alio modo bonum ali-quod intermittitur ad vitandum majus malum: & tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit. Et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermitteretur propter malum majus vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideo Chrysostomus dicit, quod a peccato abstulit culpam. Quamvis enim inordinato maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur; tamen reatum peccati non habebat neque temporalis, neque perpetua, in quantum divina dispensatione fiebat: & sic erat ab eo culpa ablata. Et ideo etiam ipse ibidem dicit, quod permittum est repudium, in malum s. Th. Op. Tom. VI.

(a) Ad ad iustitiam novi Testamenti superabundantem. (b) Vulgata adulterat. (c) Vulgata vivente viro.

quidem, tamen licitum. Quod quidem illi qui sunt de prima opinione, referunt ad hoc tantum quod non habebat reatum temporalis peccati.

ARTICULUS IV. 237

Utrum licet uxori repudiare alium virum habere

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liceret uxori repudiare alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatæ. Sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem. Ergo & uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

Præterea, Augustinus dicit de Testam. uxorebus (simple. lib. de bono conjug. cap. xvi. & xvii.) quod quando una erat, peccatum non erat. Sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quod repudiata alium virum ducebat; ut patet Deuteron. xxiv. 2. *Cum excessu virum alteram duxerit*. Ergo non peccabat alteri viro se jungendo.

Præterea, Matth. v. Dominus iustitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu iustitiæ veteris Testamenti. Hoc autem dicit (a) ad iustitiam veteris Testamenti superabundantiam pertinere, quod uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 32. *Qui dimissam uxorem duxerit, (b) mæchatur*. Sed mæchia nunquam fuit in veteri lege licita. Ergo uxori repudiata non licuit alium virum habere.

Præterea, Deuteron. xxiv. 3. dicitur, quod mulier repudiata, quæ alium virum duceret, *polluta erat, & abominabilis facta coram Domino*. Ergo peccabat alium virum ducendo.

Respondeo dicendum, quod secundum primam opinionem (positam art. præc.) peccabat post repudium uxor alterum virum ducendo: quia adhuc primum matrimonium non erat solutum. Mulier enim (c) quanto tempore vir vivit, alligata est legi viri, ut patet Rom. vii. 2. Non autem poterat simul plures viros habere.

Sed secundum secundam opinionem sic ut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere: quia inseparabilitas matrimonii ex causa divine dispensationis tollebat; qua inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli. Ut ergo ad utraque rationes respondeamus.

Ad primum dicendum est, quod vir licet

(a) Ita edit. possim. Vetus exemplum an. 1486. omittit sed a peccato abstulit culpam peccandi tum ut quasi per legem.



bat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam: & ideo, una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod à more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, & sicut à more Philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus Math. v. ostendit, novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quæ in veteri lege illicita erant, sed à multis licita putabantur per non rectam præceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici: & ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus novæ legis in quo dicta permissio est sublata. Et sic etiam intelligitur illud verbum Chrysostomi (alius Auctoris) qui dicit (hom. xi. in op. imperf. ante med.) quod qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates: quia quod Deum existit homicida, in quantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; & quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; & similiter quia facit eam adulteram, & illam adulteram cui copulatur.

Ad quintum dicendum, quod quedam Glossa (inier.) dicit: Polluta est, & abominabilis: scilicet illius iudicio qui quasi polluta, tam eam prius dimittit: & sic non oportet quod sit polluta simpliciter.

Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebatur, vel leprosum, non immunditia culpæ, sed cuiusdam irregularitatis legalis. Unde & sacerdoti non licebat viduam, aut repudiatam ducere in uxorem.

## ARTICULUS V. 284

Utrum liceat viro repudiatam à se accipere.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod liceat viro repudiatam à se iterum accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea. Semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo & hoc licitum erat.

3. Præterea. Deuteron. xxiv. 4. ponitur pro causa, quare uxor repudiata non possit accipi iterum, quia polluta est. Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. xxiv. 4. quod non poterat prior maritus accipere eam &c.

Respondeo dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permessa, scilicet dimittere uxorem; & uxorem dimissam alteri jungi: & duo præcepta, scilicet scribere libelli repudii, & quod iterum mixtus revocans eam accipere non possit. Quod quidem secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in penam mulieris quæ alteri nupit, & in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committeretur aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere iterato non posset, ut patet ex dictis (in corp.). Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis, sed non quantum ad penam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit repudiatam viro reconciliari, nisi in matrimonio alteri viro esset juncta: tunc enim propter adulterium, cui se mulier voluntarie subdit, in penam datur ei quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia polluto non intelligitur quantum ad culpam, sed secundum quod dictum est (art. præc. ad 3.)

## ARTICULUS VI. 285

Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris. Nam dicitur Malach. ii. 16. Si uis habuerit eam, dimittite illam. Ergo &c.

2. Præterea. Deuteron. xxiv. 1. dicitur: Si non invenierit gratiam ante oculos eius propter aliquam fornicationem &c. Ergo idem quod prius.

3. Sed contra. Sterilitas, & fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

4. Præterea. Odium potest causari ex virtute

## ARTICULUS VII. 286

Utrum causæ repudii deberent in libello scribi.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod causæ repudii debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum à pena legis absolvetur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Præterea. Ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo si non inscribentur, frustra libellus ille tradebatur.

3. Præterea. Hoc Magister dicit in littera (IV. dist. xxxiii.).

Sed contra. Causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, præcludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quæ et secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium: & sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii ibi in specialibus inscribentur.

Respondeo dicendum, quod causæ repudii in specialibus non scribentur in libello, sed in generali, ut ostenderetur iustum repudium; sed secundum Iosephum (Lib. iv. Antiquit. cap. vi. cir. med.) ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset: alias enim ei ereditum non fuisset. Unde in eo erat scriptum tale secundum eum: Promittimus tibi, quod nunquam iterum convenerim. Sed secundum Augustinum (Lib. XIX. cont. Faust. cap. xxvi.) ideo libellus scribentur, ut mora interveniente, & consilio Scribarum dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis, in tres articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de filiis illegitime natis: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Secundo, utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnari reportare.

Tertio, utrum possint legitimari.



bat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam: & ideo, una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod à more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, & sicut à more Philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus Math. v. ostendit, novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quæ in veteri lege illicita erant, sed à multis licita putabantur per non rectam præceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici: & ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus novæ legis in quo dicta permissio est sublata. Et sic etiam intelligitur illud verbum Chrysostomi (alius Auctoris) qui dicit (hom. xi. in op. imp. ante med.) quod qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates: quia quod Deum existit homicida, in quantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; & quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; & similiter quia facit eam adulteram, & illam adulteram cui copulatur.

Ad quintum dicendum, quod quedam Glossa (inter.) dicit: Polluta est, & abominabilis; scilicet illius iudicio qui quasi polluta, tam eam prius dimittit: & sic non oportet quod sit polluta simpliciter.

Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebatur, vel leprosum, non immunditia culpæ, sed cuiusdam irregularitatis legalis. Unde & sacerdoti non licebat viduam, aut repudiatam ducere in uxorem.

## ARTICULUS V. 284

Utrum liceat viro repudiatam à se accipere.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod liceat viro repudiatam à se iterum accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea. Semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo & hoc licitum erat.

3. Præterea. Deuteron. xxiv. 4. ponitur pro causa, quare uxor repudiata non possit accipi iterum, quia polluta est. Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. xxiv. 4. quod non poterat prior maritus accipere eam &c.

Respondeo dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permessa, scilicet dimittere uxorem; & uxorem dimissam alteri jungi: & duo præcepta, scilicet scribere libelli repudii, & quod iterum maritus revocans eam accipere non possit. Quod quidem secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in penam mulieris quæ alteri nupit, & in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committeretur aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere iterato non posset, ut patet ex dictis (in corp.). Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis, sed non quantum ad penam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit repudiatam viro reconciliari, nisi in matrimonio alteri viro esset juncta: tunc enim propter adulterium, cui se mulier voluntarie subdit, in penam dabatur ei quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia polluto non intelligitur quantum ad culpam, sed secundum quod dictum est (art. præc. ad 3.)

## ARTICULUS VI. 285

Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris. Nam dicitur Malach. ii. 16. Si uis habuerit eam, dimittite illam. Ergo &c.

2. Præterea. Deuteron. xxiv. 1. dicitur: Si non invenierit gratiam ante oculos eius propter aliquam fornicationem &c. Ergo idem quod prius.

3. Sed contra. Sterilitas, & fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

4. Præterea. Odium potest causari ex virtute

## ARTICULUS VII. 286

Utrum causæ repudii deberent in libello scribi.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod causæ repudii debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum à pena legis absolvetur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Præterea. Ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille tradebatur.

3. Præterea. Hoc Magister dicit in littera (IV. dist. xxxiii.).

Sed contra. Causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, præcludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quæ et secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium: & sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii ibi in speciall inscribebantur.

Respondeo dicendum, quod causæ repudii in speciall non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur iustum repudium; sed secundum Iosephum (Lib. iv. Antiquit. cap. vi. cir. med.) ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset: alias enim ei ereditum non fuisset. Unde in eo erat scriptum tale secundum eum: Promittis tibi, quod nunquam iterum coconventiam. Sed secundum Augustinum (Lib. XIX. cont. Faust. cap. xxvi.) ideo libellus scribebatur, ut mora interveniente, & consilio Scribarum dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis, in tres articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de filiis illegitime natis: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Secundo, utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnari reportare.

Tertio, utrum possint legitimari.



## ARTICULUS I. 287

*Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.*

*S. Thom. IV. dist. XLV. quæst. un. art. 3. quæst. 3. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint legitimi. Quia secundum legem natus legitimus filius dicitur. Sed quilibet nascitur secundum legem, ad minus naturæ quæ fortissima est. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Præterea. Communiter dicitur, quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in sacre Ecclesiæ legitimam reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium legitimum reputetur in sacre Ecclesiæ, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; & tamen à contrahentibus in sacre Ecclesiæ scilicet & si occulte nubant, & impedimentum nesciant, legitimus videtur in sacre Ecclesiæ, ex quo per Ecclesiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati non sunt illegitimi.

Sed contra. Illegitimus dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

Respondeo dicendum, quod quadruplex status est filiorum. Quidam enim sunt naturales, & legitimi, sicut illi qui nascuntur ex vero & legitimo matrimonio. Quidam naturales, & non legitimi; ut filii qui nascuntur de simplici fornicatione. Quidam legitimi, & non naturales; sicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi, nec naturales; sicut spiritus nati de adulterio, vel de stupro: tales enim nascuntur contra legem naturæ, & contra legem naturæ expresse. (a) Et sic concedendum est, quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quæ communis est homini, & omnibus animalibus; tamen nascuntur contra legem naturæ quæ est propria hominibus; quia fornicatio, & adulterium, & huiusmodi sunt contra legem naturæ. Et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum à peccato, nisi sit affectata. Unde illi qui conveniunt bona fide in sacre Ecclesiæ, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant; nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quæ ignorat impedimentum, non

excusantur à peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, & in occulto contrahant, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

## ARTICULUS II. 288

*Utrum filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnnum reportare.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut pater per sententiam Domini, Ezechielis xviii. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnnum incurere.

2. Præterea. Iustitia humana est extracta à divina. Sed Deus equaliter largitur bona naturalia legitimis, & illegitimis filiis. Ergo & secundum iura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed contra est quod dicitur Genes. xxv. quod Abraham dedit omnia sua bona Isaac, & filiis concubinarum largitus est munera: & tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur hoc damnnum reportare quod, non succedant in bonis paternis.

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur damnnum ex aliquo incurere dupliciter. Uno modo per hoc quod ei subtrahitur quod ei erat debitum; & sic filius illegitimus nullum damnnum incurrit. Alio modo per hoc quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat esse ei debitum; & sic filius illegitimus damnnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia, vel dignitates, quæ requirunt aliquam honestatem in illis qui hæc exercent: aliud damnnum incurrit, quia non succedit in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spiritus autem in nulla parte; quamvis ex iure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur. Unde pertinet ad sollicitudinem Episcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurere damnnum hoc secundo modo non est pena. Et ideo non dicimus, quod sit pena alicui quod non succedit in regno aliquo, per hoc quod non est filius Regis. Et similiter non est pena quod alicui qui non est legitimus, non debeantur ea quæ sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem, in quantum est actus generativæ virtutis, sed in quantum est prava voluntate procedit. Et ideo filius illegitimus

mus

(a) In exemplo an. 1486. deest. Et sic concedendum est &c.

mus non incurrit damnnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, sed in his quæ per voluntatem fiunt, vel possidentur.

## ARTICULUS III. 289

*Utrum filii illegitimi possint legitimari.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod filius illegitimus non possit legitimari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum è converso illegitimus à legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus unquam fit legitimus.

2. Præterea. Coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra. Quod per legem inducitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

Respondeo dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transiit, & nunquam potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, in quantum damnus quæ illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi. Duo secundum canones (c. *Constitutus*, & c. *Tanta*, qui filii sint legit.) scilicet cum quis ductus in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium, & per specialem indulgentiam, & dispensationem domini Papæ. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges. Primus est, si pater filium naturalem Curie Imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter Curie honestatem. Secundus, si pater in testamento nominet eum legitimum heredem, & filius postmodum testamentum Imperatoris offerat. Tertius est, si filius nullus sit legitimus, & ipsemet filius se Principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione eum legitimum nominet, nec adiciat naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine iniustitia gratia fieri; sed non potest alicui damnificari nisi pro culpa. Et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus quam è converso. Est enim legitimus aliquando hereditate privatur pro culpa; non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; & ideo non potest

fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet huiusmodi defectum.

## QUÆSTIO LXIX.

*De his quæ spectant ad resurrectionem, & primo de loco animarum post mortem,*

*in septem articulis discussis.*

**P**OST hæc agendum est de his quæ spectant ad statum resurrectionis. Postquam enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur à morte culpæ, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur à morte pænæ.

Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt, scilicet, præcedentia resurrectionem, concomitantia, & sequentia. Et ideo primo dicendum est de his quæ pro parte, quamvis non ex toto, resurrectioni præcedunt. Secundo de ipsa resurrectione, & circumstantibus eam. Tertio de his quæ eam sequuntur. Præcedentium autem resurrectionem primo consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis. Secundo de qualitate, & pænâ animarum separatarum, eis ab igne inflata. Tertia de suffragiis, quibus antea defunctorum à vivis adjuvantur. Quarta de orationibus Sanctorum in patria existentium. Quinta de signis iudicium generale præcedentibus. Sexta de igne ultime conflagrationis mundi, qui faciem iudicis præcedet.

Circa primum queruntur septem.

Primo, utrum animabus post mortem receptacula assignentur.

Secundo, utrum statim post mortem ad ipsa animæ deducantur.

Tertio, utrum de ipsis locis egredi valeant.

Quarto, utrum limbus inferni sit idem quod limus Abrahæ.

Quinto, utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum.

Sexto, utrum limbus patrum sit idem quod limbus puerorum.

Septimo, utrum tot receptacula debeant distingu.

## ARTICULUS I. 290

*Utrum assignentur receptacula animabus post mortem.*

*S. Thom. IV. dist. XLV. quæst. 1. art. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in Lib. de



de hebdomadibus (cir. princ.) communis animi conceptio est apud sapientes, incorporata in loco non esse: cui concordat quod Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xxxi. circ. princ.) *Cito quidem respuenda potest, ad corporalia loca animam non ferri nisi cum a quo corpore (a) vel non localiter ferri. Sed anima separata a corpore non habet aliquid corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.*

2. Præterea. Omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed anima separata, sicut etiam quilibet alia spiritualis substantia, indifferenter se habent ad omnia loca; non enim potest dici, quod cum aliquibus corporibus conveniant, & ab aliis differant; cum ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotæ. Ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Præterea. Animabus separatis non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in penam, vel in præmium. Sed corporalis locus non potest eis cedere in penam, vel in præmium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra. Cælum empyreum est locus corporalis, & tamen ipsum factum mox sanctis Angelis est repleum; (b) ut Strabus dicit (hab. in Glossa ord. in princ. Genes.) Cum ergo Angeli sint incorporei, sicut & animæ separatae, videtur etiam quod animabus separatis sint certa receptacula assignanda.

Præterea. Hoc patet per id quod Gregorius narrat in IV. Dialog. (cap. xxv. xxx. & xl.) scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Patrisio, quem Germanus Capuanus Episcopus in balneis invenit: & de anima Theodorici Regis, quam dicit ad gehennam esse deductam. Ergo animæ post mortem habent certa receptacula.

Respondet dicendum, quod quamvis substantiæ spirituales secundum esse suum a corpore non dependent; corporalia tamen a Deo mediante spiritibus gubernantur, ut dicit Augustinus in III. de Trinit. (cap. xv. & v.) & Gregorius in IV. Dialog. (cap. v. ad fi.) Et ideo est quedam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur. Unde etiam Philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post

(a) Ita passim. Al. desit. vel non localiter ferri. (b) Ita passim. Al. in fine mundi.

mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formæ, vel determinati motores; determinantur tamen eis quedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradum dignitatis eorum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporata esse possunt in loco, secundum quod magis, vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cuius sedem cælum Scriptura esse denuntiat (Psal. cxi. & Isaias lxi.) Et ideo animas que sunt in participatione perfecta Deitatis, in cælo esse ponimus; animas vero que a participatione huiusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporata non sunt in loco modo aliquo nobis noto, & consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod duplex est convenientia, vel similitudo. Una que est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; & talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad spiritualia transferuntur; quo modo in Scripturis Deus dicitur esse Sol, quia est principium vite spiritualis, sicut Sol vite corporalis; & secundum hanc convenientiam quedam animæ cum quibusdam locis magis conveniunt; sicut animæ spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis, animæ vero obtenebratæ per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, que conferuntur a suis locis; sed ipsæ animæ ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt, vel merorem; & sic locus cedit eis in penam, vel præmium.

## ARTICULUS II. 241

Utrum statim post mortem anime deducantur ad cælum, vel ad infernum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod statim post mortem nullæ anime deducantur ad cælum, vel ad infernum. Quia super illud Psalmi xxxvi. *Adhuc passivum, & non erit peccator,* dicit Glossa (ord. Aug.) quod, *Sancti liberantur (c) in fine vite; post hoc, tamen vitam nondum erant ubi erant Sancti,*

qui- (a) Ita passim. Al. desit. vel non localiter ferri. (b) Ita melioris nota editi cum mss. Al. ut

in quibus dicitur: Venite benedicti Patris mei. Sed illi sancti erunt in cælo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendant ad cælum.

2. Præterea Augustinus dicit in Enchir. (cap. cix.) quod *tenus inter hominis mortem, & ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaqueque digna est requie, vel ærumna.* Sed hæc abditæ receptacula non possunt intelligi cælum, & infernum, quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animæ cum corporibus erunt: unde pro nihilo distinguetur tempus ante resurrectionem, & post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiso utque ad diem iudicii.

3. Præterea. Major est gloria animæ quam corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major letitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud ad Hebræos xi. *Deo pro nobis aliquid melius providente* &c. dicit Glossa (interlin. Petri Lomb.) *ut in communi gaudio omnium majus fiat gaudium singulorum.* Ergo multo fortius gloria animarum debet differere utque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Præterea. Pœna, & præmium, que per sententiam iudicis redduntur, iudicium præcedere non debent. Sed ignis inferni, & gaudium paradysi dabuntur omnibus per sententiam iudicantis Christi, scilicet in ultimo iudicio, ut patet Matth. xxv. Ergo ante diem iudicii nullus ascendit in cælum, vel descendit ad inferos.

Sed contra est quod dicitur II. Corinth. v. 1. (a) *Si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manum factam, sed conservatam in cælis.* Ergo dissoluta carne, anima habet mansionem, que ei in cælis fuerat conservata.

Præterea. Philip. 1. 23. dicit Apostolus: (b) *Cupio dissolvi, & esse cum Christo:* ex quo sic arguit Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxv. cir. med.) *Qui ergo Christum in cælo esse non dubitat, nec Pauli animam in cælo esse negat.* Sed non est negandum, Christum esse in cælo, cum sit articulus fidei. Ergo nec est dubitandum, animas sanctorum ad cælum ferri. Quod etiam aliqua animæ ad infernum descendant statim post mortem, patet Lucæ xvi. 22. *Mortuus est autem divites, & sepultus est in inferno.*

Respondet dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas, vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est suis motus ipsi.

S. Th. Op. Tom. VI. (a) *Integritas:* Scimus enim, quod si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æteram in cælis. (b) *Ibidem.* Dediturum habens dissolvi. (c) *Hic multas Gregorius & Augustinus auctoritates affert Nicolajus, quas referre non interest.* (d) *Ita passim. Al. quam si quod gloria &c.*

forum; ita etiam est in animabus meritum, vel demeritum, in quibus perveniunt animæ ad præmium, vel ad penam, que sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem, vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita animæ, solum vinculo carnis, per quod in statu vite detinebantur, statim præmium consequuntur, vel penam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem præmii veniale peccatum, quod prius purgari oportet; ex quo sequitur quod præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam præmii, vel pœnæ, statim ut animæ absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad cælum evolat; nisi impediat aliquo reatu, quo oportet evolutionem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifeste attestantur, & documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro heresi est habendum, ut patet IV. Dial. (Gregorii cap. xxv. & xxviii.) & in Libro de ecclesiasticis dogmatibus (cap. lxxxviii.) (c)

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsum exponit: quod enim dicit, *Nondum erant ubi erant Sancti* &c. statim exponit subdens: *ipsi non habebant gemitum stellas, quam habebant sancti in resurrectione.*

Ad secundum dicendum, quod inter illa abditæ receptacula de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt comparanda infernus, & paradysus, in quibus animæ aliquæ ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem, & post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; & quia in aliquibus receptaculis novæ sunt animæ, in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuationem ad invicem: quia secundum ea est verum quod dicitur Actuum xvii. 26. quod *Deus ex una fecit omnes gratias hominum.* Sed animas singulariter finxit: unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, quanta ut simul glorificentur in corpore.

Et præterea gloria corporis non est essentialis, sicut gloria animæ: unde majus detrimentum esset Sanctis, si gloria animæ differretur, (d) quam de hoc quod gloria corporis differatur; nec posset hoc detrimentum gloriæ recompensari propter ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

h

Ad



Ad quartum descendendum, quod eandem objectionem Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxv. in med.) proponit, & solvit. Si igitur, inquit, nunc in celo sunt animæ iustorum, quid est quod in die iudicii per iustitiam sua retributione recipient? & respondet: Hoc eis minimum crescit in iudicium, quod nunc animarum sua postmortuum vero etiam corporum beatitudine perficiuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino, cruciatuque pertulerunt. Et eodem modo dicendum est de damnatis.

## ARTICULUS III. 293

Utrum anime existentes in paradiso, vel in inferno egredi valeant.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anime in paradiso, vel in inferno existentes, egredi non valeant. Augustinus enim dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xlii. à princ.) Si rebus viventium interessent animæ mortuorum, ut de aliis tacent, in ipsam pia mater nulla nocte desereret, quæ terra, marique secuta est, ut necum viveret: & ex hoc concluditur quod animæ defunctorum rebus viventium non interessent. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Præterea. In Psalmo xxvi. dicitur: Ut introibam in domum Domini: omnibus diebus vite mee: & Job vii. 9. Quod descendit ad infernum, non ascendit. Ergo tam boni, quam mali à suis receptaculis non exeunt.

3. Præterea. Receptacula, ut dictum est (art. præc.) animabus post mortem dantur in præmium, vel in penam. Sed post mortem neque præmia sanctorum minuuntur, neque poenæ damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

1. Sed contra est quod dicit Hieronymus contra Vigilantium, sic cum alloquens: *Ani-  
mæ, vel in sinu Abrahe, vel in loco refrigerii,  
vel subter aram Dei animas Apostolorum, &  
Martyrum custodisse, nec posse suis carnalibus,  
cum voluerint, adesse presentes. Et ita tu Deo  
leges potes? in Apostolis omnino miseres? ut us-  
que ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint  
cum Domino suo, & quibus scriptum est: Sequuntur  
animum, quocumque ierit. Et si agnus ubi-  
que est, ergo & in qui cum eo sunt, ubique esse  
credendi sunt. Rationem ergo est dicere, quod  
animæ mortuorum à suis receptaculis non  
cedant.*

2. Præterea. Hieronymus ibidem arguit sic: *Cum diaboli, & demones ubique vagentur orbe  
toto, & celebritate nimia ubique presentes sint,  
quare Martyres post effusentia sanguinis sui arca  
operientur inclusi, & inde exire non poterunt?  
Ex quo potest concludi non solum de bonis,*

sed etiam de malis, quod sua receptacula quandoque exeant; cum non habeant maiorem damnationem quam demones, qui ubique discurrunt.

3. Præterea. Hoc idem probari potest per Gregorium in IV. Dialog. (cap. xxxvi. & xl.) ubi narrat de multis mortuis, quod vivis apparuerint.

Respondeo dicendum, quod aliquem exire de inferno, vel de paradiso, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod simpliciter inde exeat, ut iam locus ejus non sit paradysus, vel infernus: & sic nullus inferno, vel paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut infra dicitur (quæst. lxxi. art. 5. ad 5.) Alio modo potest intelligi, ut exeant inde ad tempus: & in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturæ, & quid eis conveniat secundum ordinem divine providentiæ: quia, ut dicit Augustinus in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. xvi. inter princ. & med.) *alii sunt luminarum limites terreni, alia sunt divinarum signa civitatum; alia sunt que naturaliter, alia que mirabiliter sunt.* Secundum ergo naturalem cursum animæ separatæ propriis receptaculis deputatæ, à conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturæ homines in mortali carne viventes substantiis separatæ immediate continguntur: cum omnibus eorum cognitio à sensu oriatur: nec propter aliud à suis receptaculis eas exire conveniunt, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divine providentiæ aliquando animæ separatæ à suis receptaculis egressæ conspectibus hominum presentantur, sicut Augustinus in Libro prædicto (ibid.) narrat de Felice Martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum à Barbaris oppugnaretur. Et hoc etiam credi potest, quod aliquando damnatis contingat quod ad eruditionem hominum, & terrorem, permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expectanda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quæ in IV. Dialog. (Gregorii cap. xxxvi. xi. & lvi.) narratur, patet. Sed hoc interest inter sanctos, & damnatos, quod sancti cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnatis. Sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiæ gratis datæ accipiunt ut sanctitates, & signa perficiant, que non nisi divina virtute mirabiliter fiunt: que quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt; ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum deoratur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt: quod illi non possunt, nisi interdum permitti.

Ad primum ergo dicendum, quod Augusti-

stinus, ut per consequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturæ.

Nec tamen sequitur quod etiam mortui possint, ut volunt, viventibus apparere, toties apparent, quoties apparent in carne viventes: quia separati à carne vel omnino conformantur divine voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur; vel ita sunt penis oppressi, ut de sua miseria magis dolerent quam curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiso, vel inferno egreditur simpliciter, & non quod aliquis egredietur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst. ad 3.) secundum hoc locus animæ credit in penam, vel præmium, quod anima afficitur ex hoc quod tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima, etiam quando extra loca prædicta fuerit; sicut Pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria ejus, quando à cathedra recedit: quia est actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quæ contra obijciuntur, respondere oportet.

Ad quorum primum dicendum, quod Hieronymus loquitur de Apostolis, & Martyribus, secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriæ, & non secundum hoc quod eis congruit ex debito nature. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis, aut ubique, sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de demonibus, & Angelis, & animabus sanctorum, & damnatorum. Angeli enim boni, vel mali hoc officium sortiuntur, ut hominibus præsentent vel ad custodiam, vel ad exercitium: quod de animabus hominum non potest dici. Sed tamen secundum potestatem gloriæ animabus sanctorum hoc congruit quod possint esse ubi voluerint. Et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animæ sanctorum, vel damnatorum præsentialiter adiant ubi apparent; non tamen credendum est, hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione honorum, vel malorum spirituum, ad instructionem, vel deceptionem viventium; sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, & eis multa dicunt in somnis, cum

S. Th. Op. Tom. VI.

(9) Ita passim. Al. & ita jam non ponit &c.

tamen constat eos non esse presentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xi. & xli.)

## ARTICULUS IV. 293

Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahe.

S. Thom. IV. dist. xlv. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & seq.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahe. Sicut enim dicit Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxiii. sub fin.) *nondum inventi, inferni altitudo in bono possit Scripturam.* Sed sinus Abrahe in bono accipitur, ut ibidem subiungit Augustinus sic dicens: *Non in bono accipiendum sinum Abrahe, & illam requiem, quo ab Angelis prius pauper allatus est, nescio utrum quisquam possit audire.* Ergo sinus Abrahe non est idem quod limbus inferni.

2. Præterea. In inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahe videtur Deus, ut patet per Augustinum Lib. IX. Confess. (cap. lxi. à med.) qui loquens de Nebridio dicit: *Quicquid illud est quod sinus Abrahe vocatur, ibi Nebridius meus vivit.* (a) Et infra: *Jam non ponit autem ad os meum, sed spirituale et ad fontem tuum, & bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine sine felix.* Ergo sinus Abrahe non est idem quod limbus inferni.

3. Præterea. Ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in sinu Abrahe deferant. Ergo videtur quod sinus Abrahe non sit idem quod limbus.

Sed contra. Sinus Abrahe dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ipse ductus est ad infernum: quia, ut Glossa (ord. Greg. Lib. XX. Moral. cap. xxv.) Job xxx. super illud, *Ubi constituta est domus omni viventium, infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum.* Ergo sinus Abrahe est idem quod limbus.

Præterea. Genes. xlii. 38. dicit Jacob filiis suis: *Deducetis carni meae cura dolere ad inferos.* Ergo Jacob sciebat se in morte sua ad inferos transferendum. Ergo & eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem: & ita sinus Abrahe videtur esse aliqua pars inferni.

Respondeo dicendum, quod animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei: quia *accidentem ad Deum oportet credere.* Hebr. xi. 6. Primum

Hh 2 autem



autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se à cœtu infidelium segregavit, & speciale signum fidei accepit. Et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur, ut patet per Augustinum XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxiv. ante med.) Sed animæ sanctorum post mortem non omni tempore eandem quietem habuerunt: quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem suam. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari & secundum id quod habebat de requie; & sic dicitur sinus Abrahæ: potest etiam considerari quantum ad id quod eis deest de requie; & sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni, & sinus Abrahæ fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, & non per se. Et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahæ, & esse omnino diversum à limbo: quia ea quæ sunt unum per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahæ dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus imbonus: & sic nec sinus Abrahæ in malum accipitur, nec infernus in bonum; quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahæ, ita & post Christi adventum; sed diversimode. Quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requie adjunctum, dicebatur idem infernus, & sinus Abrahæ: unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, & nullo modo infernus: & ad hunc sinum Abrahæ Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quedam Glossa (ord. Bedæ) Lucae xvi. super illud, *Factum est ut moreretur mendicus* &c. quæ sic dicit: „Sinus Abrahæ est requies beatorum pauperum, quorum est regnum caelorum.“

## ARTICULUS V.

294

*Utrum limbus idem sit quod infernus damnatorum.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo cum illi quos liberavit, in limbo inferni contingerent, iidem continebantur in limbo, & inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel pars inferni.

1. Præterea, Christus dicitur in Symbolo descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum est idem quod infernus.

2. Præterea, Job xvii. 16. dicitur: *In profundissimum infernum descendit omnia mea.* Sed Job, cum esset sanctus, & iustus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimus infernus.

Sed contra. *In inferno nulla est redemptio.* (Ecclesiast. in officio defunct.) Sed à limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Præterea, Augustinus dicit XII. super Genesim ad lit. (cap. xxxiii. in fin.) *Quando illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non videt.* Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt, aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis pœnas, vel præmia recipiunt animæ. Si ergo considerentur limbus patrum, & infernus secundum locorum qualitatem prædictam, sic non est dubium quod distinguuntur: tum quia in inferno est pœna sensibilis, quæ non erat in limbo patrum: tum etiam quia in inferno est pœna æterna; sed in limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus sit infernus, & limbus; ita tamen quod quedam superior pars inferni, limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundum diversitatem culpe diversam fortuntur & pœnam. Et ideo secundum quod gravius peccatis ireruntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum, & profundiores obtinent in inferno. Unde & sancti patres, in quibus minimum erat de ratione cul-

p2

pæ, supremum, & minus tenebrorum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus, & limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, & ad infernum descendisse, quando patres à limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum pœnalarum, sed in comparatione ad alia loca, secundum quod sub eodem includitur omnis locus pœnarum.

Vel dicendum, sicut Augustinus solvit XII. super Genesim ad lit. (cap. xxxiii. ad fin.) de Jacob sic dicens: *Mad quod Jacob dicit ad filios suos, Debuerit sanctitatem meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc magis vniuise ut nimia tristitia sic perturbaretur ut ad regnum bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum.* Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit potius verbum timentis quam afferentis.

## ARTICULUS VI.

295

*Utrum limbus puerorum sit idem quod limbus patrum.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. Pœna enim debet respondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres, & pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in Enchirid. (cap. xciii.) *Missima est pœna puerorum quæ cum suis originali detinetur.* Sed nulla est pœna mitior ea quam sancti patres habebant. Ergo est idem locus pœnæ utrorumque.

Sed contra. Sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, & æterna in inferno; ita & originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, & æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus, & purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum, & limbus patrum sint idem.

Respondendum dicendum, quod limbus patrum, & limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem præmii, vel pœnæ. Pueri enim non adepti spes beatæ vitæ, quæ patribus in limbo aderat; in quibus etiam lumen fidei, & gratiæ resurgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse: nisi quod limbus patrum erat in superiori loco quam limbus puerorum, sicut de limbo, & inferno dicitur (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres, & pueri. In patribus enim originalis culpa explata erat secundum quod erat infectiva personæ; remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro qua nondum erat satisfactum plenarie. Sed in pueris est impedimentum & ex parte personæ, & ex parte naturæ. Et ideo pueris, & patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione personæ: inter quas mitissimam pœnam habent qui solo originali peccato gravantur; sed adhuc est mitior pœna eorum quos non impedit à perceptione gloriæ defectus personæ, sed solum defectus naturæ, ut ipsa dilatio gloriæ quadam pœna dicatur.

## ARTICULUS VII.

296

*Utrum debeant tot receptacula distingui.*

S. Thom. IV. dist. xlv. quæst. 1. art. 3.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato post mortem, ita etiam pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradysus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Præterea, Receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritum, vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur, vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Præterea, Loca pœnarum debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culpæ, scilicet originalis, venialis, & mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra. Videtur quod debent esse multa plura quam assignantur. Aer enim iste calliginosus est demonum carcer, ut patet II. Petri 1. nec tamen computatur inter quatuor receptacula, quæ à quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

5. Præterea, Alius est paradysus terrestris, & alius paradysus celestis. Sed quidam post statum vitæ hujus ad paradysum terrestrem sunt translati; sicut de Enoch, & de Elia dicitur. Cum ergo paradysus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

6. Præterea, Cuilibet statui peccantium debet



debet aliquis locus pœnalis responderi. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali, nullum receptaculo- rum assignatorum ei competet: constat enim quod in paradiso non esset, cum gratia care- ret; & eadem ratione nec in limbo patrum; similiter etiam nec in limbo puerorum, cum in ipso non sit pena sensibilis, que tali de- betur ratione venialis peccati: similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi pena tempo- ralis; huic autem debetur pena perpetua: similiter autem nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. Præterea, Diversæ sunt quantitates præ- miorum, & pœnarum secundum differentias culparum, & meritum. Sed infiniti sunt gradus meritum, & culparum. Ergo infi- nita debent distingui receptacula, in quibus animæ puniantur, vel præmiantur post mortem.

8. Præterea, Animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet IV. Dialog. (cap. xxx. xxxi. xxxii. & xl. Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula; & præcipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra Magister dixit (IV. dist. xxi.).

9. Præterea, Sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni sunt pœna; ita aliqui in peccato mor- tali decedentes habent aliqua bona pro qui- bus essent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur ali- quod receptaculum in quo puniuntur, an- tequam præmia consequantur, scilicet purga- torium. Ergo eadem ratione è contrario de- bet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Præterea, Sicut patres retardabantur à plena gloria animæ ante Christi adventum, ita & nunc à gloria corporis. Ergo sicut distin- guitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum, ab eo in quo nunc recipiuntur; ita debet nunc receptaculum distingui ab eo in quo recipiuntur post resurrectionem.

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mor- tali corpori habet statum merendi; sed exuta à corpore est in statu recipiendi ad bonum; & sic est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu qui impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum; & sic est paradysus: vel quantum ad malum; & sic ratione actualis culpe est infernus, ra- tione autem originalis est limbus puerorum. Si vero est in statu quo impeditur à finali re-

tributione consequenda, vel hoc est propter defectum personæ; & sic est purgatorium, in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata que commise- runt, vel propter defectum naturæ; & sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres à consecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum contingit uno modo, sed malum multis modis, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 22.) & per Philosophum in II. Ethicor. (cap. VI. à med.) Et propter hoc non est inconveniens, si locus beate retributionis sit unus, loca vero pœnarum sint plura.

Ad secundum dicendum, quod status me- rendi, & demerendi est unus status; cum eju- dem sit posse mereri, & demereri: & ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet (in corp. & art. præc. ad 1.) vel ratione personæ, vel ratione naturæ tantum: & ideo illi culpe responderi duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur demonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro me- ritis, sed quasi competens officio eorum, in- quantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primo enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Matth. xxv.

Ad quintum dicendum, quod paradysus terrestris pertinet magis ad statum victoris quam ad statum recipientis pro meritis. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis, si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei, in quantum gratiam ha- bet adjunctam. Unde si adjungatur mortali, quod est sine gratia, pœna æterna in inferno puniatur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur æternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in pœnis, vel præmiis non diversifi- cat statum, secundum cujus diversitatem re- ceptacula distinguuntur: & ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod licet animæ separate aliquando in loco nostre habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quod lo- cus iste proprius sit locis pœnarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum pœnas videntes retrahamur à culpis.

Quod

Quod autem animæ existentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad pro- positum: quia talis pœna non trahit homi- nem extra statum merentis, vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis que de- bentur animæ post statum meriti, vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni com- mixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudi- nem, que summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati: & propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si tunc non omnino purgati exant. Sed illi qui in infernum detruuntur, non erunt immunes ab omni bono. Et ideo non est simile: quia in inferno existentes præmium bonorum suorum recipere possunt, inquam- tum bona præterita eis valent ad mitigatio- nem pœnæ.

Ad decimum dicendum, quod in gloria ani- mæ consistit præmium essentiale; sed gloria cor- poris, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter. Et ideo carentia gloriæ animæ diversificat statum, non autem carentia gloriæ corporis. Et propter hoc etiam idem lo- cus, scilicet cælum empyreum, debetur ani- mabus sanctis exutis à corpore, & conjunc- tis corporibus gloriosis. Non autem idem lo- cus debebatur animabus patrum ante percep- tionem gloriæ animæ, & post perceptionem ipsius.

QUÆSTIO LXX.

De qualitate anime exutis à corpore, & pœna eius insensibilis ab igne corporis.

Quæstio in tres articulos divisa.

**D**einde considerandum est de generali qua- litate anime exutis à corpore, & pœna ei ab igne corporeo insensibilis.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum in anima separata remaneat potentia sensitiva.

Secundo, utrum remaneant in ea actus dictarum potentialium.

Tertio, utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

Ad primum dicendum, quod anima separata non amittit potentiam sensitivam, nisi per accidens. Et hoc potest dici quod anima separata remaneat potentia sensitiva, quia anima separata non amittit potentiam sensitivam, nisi per accidens. Et hoc potest dici quod anima separata remaneat potentia sensitiva, quia anima separata non amittit potentiam sensitivam, nisi per accidens.

ARTICULUS I.

Utrum in anima separata remaneat potentia sensitiva.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneat potentia sensitiva.

Secundo, utrum remaneant in ea actus dictarum potentialium.

Tertio, utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneat potentia sensitiva. Augustinus (alius Auctor) enim in Lib. de Spiritu & anima (cap. xv. cit. med.) sic dicit: *Recedit anima à corpore, sicuti strabon: omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, & irascibilitatem.* Sed sensus, & imaginatio, & vis irascibilis, & concupiscibilis sunt vires sensitivæ. Ergo in anima separata vires sensitivæ remaneant.

1. Præterea, Augustinus (Gennadius) dicit in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus (cap. xvi.) *Solum hominem credimus animam habere substantivam, que exuta à corpore vivit, & sensus suos, atque ingenia vivaciter tenet.* Ergo anima exuta à corpore habet potentias sensiti- vas.

2. Præterea, Potentia anime vel essen- tialiter ei insunt, aut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subiectum aliquid de- feritur à naturalibus proprietatibus. Ergo im- possibile est quod anima separata à corpore aliquas potentias amittat.

3. Præterea, Non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentia anime di- cuntur partes ipsius. Si ergo potentias ali- quas post mortem suam anima amittit, non erit anima integra post mortem: quod est inconveniens.

4. Præterea, Potentia anime magis coo- perantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus sit solum instrumentum actus, poten- tiæ vero principia agentis. Sed necesse est quod simul corpus præmieretur cum anima, propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod poten- tiæ anime simul præmierentur cum ipsa. Ergo anima separata eas non amittit.

5. Præterea, Si anima, cum separatur à corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum eadit: non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam pœ- tem sui. Sed id quod omnino in nihilum eadit, non reiteratur idem numerus. Ergo ani- ma non habebit in resurrectione eandem nu- mero potentiam sensitivam. Sed secundum Phi-

lolo-



Iosophum (Lib. II. de anima tex. 9.) sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentie animæ ad partes corporis, ut visus ad oculum: si autem non esset eadem numero anima, quæ redibit ad corpus, non esset idem numero homo. Ergo eadem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva: & simili ratione nec aliqua alia pars eadem numero relingeret, & per consequens, nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quod anima separata potentias amittat sensitivas.

7. Præterea. Si potentie sensitivæ corrumpantur, corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore, debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in I. de Anima (tex. 61.) si sensus accipiat oculum juvenis, videtur unquam, sicut & juvenis. Ergo nec corrupto corpore, sensitivæ potentie corrumpantur.

Sed contra est quod Augustinus (Gennadius) in Libro de ecclesiasticis dogmatibus (cap. XIX.) dicit: *Duabus substantiis tantum homo consistit, anima, & carne: anima cum ratione sua, & carne cum sensibus suis.* Potentie ergo sensitivæ ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, non manent potentie sensitivæ in anima.

Præterea. Philosophus in XII. Metaph. (tex. 17.) de separatione animæ loquens sic dicit: *Si autem aliquid remanet in postremo, quæritur quid sit hoc: in quibusdam enim non est impossibile: verbi gratia, si anima est talis dispositio non tota, sed intellectus: tota enim, forte impossibile.* Ex hoc videtur quod anima tota à corpore non separatur, sed solum potentie animæ intellectivæ. Non ergo sensitivæ, vel vegetativæ.

Præterea. In II. de Anima (tex. 21. & 22.) Philosophus dicit de intellectu loquens: *Hic solum contingit separari, ut perpetuum à corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his, quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt.* Ergo potentie sensitivæ non manent in anima separata.

Respondendo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim existimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt, quod anima à corpore separata omnes potentias suas secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutari esse secundum naturales proprietates, quæ subiecto manente, variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est. Cum enim potentia sit, secundum quam potentes dicuntur aliquid agere, vel pati: ejusdem autem sit agere, & posse agere; oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subiecti, quod est agens, vel patiens. Unde Philosophus in principio de

somno, & vigilia dicit, quod *ejus est potentia, ejus est actus.* Videmus autem manifeste, quasdam operationes, quarum potentie animæ sunt principia non esse animæ, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non exiunt nisi mediante corpore, ut est videre, audire, & hujusmodi. Unde oportet quod istæ potentie sint conjuncti sicut subiecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quasdam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, & considerare, & velle. Unde cum hæc actiones sint anime propriæ, potentie quæ sunt harum principia, non solum erunt anime ut principii, sed etiam ut subiecti. Quia ergo, manente proprio subiecto, manente oportet & propriis passionibus, & corrupto eo, corrumpi; ideo necesse est illas potentias quæ in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quæ utuntur organo corporali, corrumpi, corpore corrupto: & hujusmodi sunt potentie omnes quæ pertinent ad animam sensibilem, & vegetabilem.

Et propter hoc quidam in potentis animæ sensibilibus distinguunt. Dicunt enim, has esse duplices: quasdam quæ sunt actus organorum, quæ sunt ab anima effluæ in corpus, & hæc cum corpore corrumpuntur: quasdam vero originales harum, quæ sunt in anima, quia per eas anima corpus significat ad videndum, & audiendum, & hujusmodi: & hæc originales potentie manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediatis aliquid aliis potentis, est origo illarum potentiarum quæ sunt actus organorum; sicut & forma quælibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum, quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediatis potentie quæ organa perficiunt, ab essentia anime effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediatis ab essentia anime effluerent: media potentie; & sic in infinitum: si enim statui alcibi, melius est ut in primo statui.

Unde alii dicunt, quod potentie sensitivæ, & aliæ similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principia sunt in principii suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias si iterum corpori unatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentia anime, ut dictum est (in corp.) Et hæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud

Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum.

illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahit aliquos illarum potentiarum in actu (scilicet intelligentiam, & intellectum) quasdam vero radicaliter, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod sensus, quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent: quia intellectus iterum sensus appellatur, ut patet per Basilium super Proverbia (homo in princ. Proverb. inter med. & in fin.) & Philosophum in VI. Ethicor. [cap. xi. à med.] Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est, sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet ex dictis (in corp. art.) potentie sensitivæ non comparantur ad animam, sicut naturales passionis ad subiectum, sed sicut ad originem. Unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentie anime non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus anime perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivæ partium, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentie actu non remaneant; sicut nec potentia Regis manet diminuta, in tuto præposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod corpus cooperatur ad meritum, quasi pars essentialis hominis, qui meretur. Sic autem non cooperatur potentie sensitivæ; cum sit de genere accidentium. Et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod potentie anime sensitivæ non dicuntur esse actus organorum, quasi forme essentielles ipsorum, nisi ratione anime ejus sunt; sed sunt actus ipsorum sicut pertinentes ea ad proprias operationes; sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde sicut ignis idem numero remaneret, etiam si alius numero in eo calor esset (sicut patet de frigore aquæ, quod non restit idem numero, postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente) ita & organa erunt eadem numero, quamvis potentie eadem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus intelligitur de hujusmodi potentis, secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod *sensus non est in partibus animæ, sed in quo est, scilicet corpore*: sic enim propter corpus neque debilitantur, nec corrumpuntur anime virtutes.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus in Libro de spiritu, & anima (cap. xv. circ. med. alius Auctor) *Anima recedens à corpore ex his (scilicet imaginatione, concupiscentiis, & fragilitate) secum trahit membra affixæ ad intellectum, sicut ad dolorem.* Sed imaginatio, & concupiscentia, & fragilitas sunt potentie sensitivæ. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficitur; & ita secundum eas in aliquo actu erit.

2. Præterea. Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xxxi. in med.) dicit, quod *corpus non sentit, sed animus per corpus*; & infra, *Quidam animam non per corpus, sed sine corpore sentit.* Sed id quod anima sine corpore convenit, potest inesse anime à corpore separata. Ergo tunc actu anima sentit potest.

3. Præterea. Inspicere similitudines corporum, sicut in somno accidit, ad visionem imaginariam pertinet, quæ est in parte sensitiva. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somno accidit, contingit anime separata. Unde Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xxxi. ante med.) sic dicit: *Neque enim visus cur habeat animam sensitivam carnis sit, cum faciente sensu ipsi corpore, nondum tamen prius mortuo, visus est illa, quæ in illis ex illis similitudinibus vivis reddita si mirabuntur, & non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit.* Non enim potest hoc intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod cum inspicit: unde præmissis de similitudinibus sensu, quod *gerunt quædam similitudines corporis sui, per quoniam possunt ad loca corporalia fieri, & talis, quæ in visis similitudinibus sensuum exierit.* Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

4. Præterea. Memoria est potentia sensitivæ partis, ut probatur in Lib. de memor. & remissio. (cap. i. ante med.) Sed anime separata actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo gesserunt: unde & diviti Epuloni dicitur, Luc. xxi. 25. *Recordare, qui recordati sunt in vita sua.* Ergo anima separata exiit in actum potentie sensitivæ.

5. Præterea. Secundum Philosophum in III. de Anima (text. 41. & Lib. II. Ethic. cap. v.) irascibilis, & concupiscentia sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili, & concupiscentia sunt gaudium, & tristitia, amor, & odium, timor, & spes, & hujusmodi affectiones, in quas secundum fidem nostram ponimus in



animabus separatis. Ergo anima separata non carebit actibus potentiarum sensitivarum.

Sed contra. Id quod est commune animæ, & corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animæ, & corpori: quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva alicui actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Præterea. Philosophus dicit in I. de Anima (text. 66.) quod corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat: & eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in alicui actum alicujus potentie sensitivæ.

Respondet dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum: quosdam exteriores, quos anima per corpus exercet; & hi non remanent in anima separata: quosdam vero interiores, quos anima per seipsum exercet; & hi erunt in anima separata. Hec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit (ut refert Arist. Lib. I. de Anima text. 45.) animam corpori conjungi sicut quendam substantiam perfectam in nullo à corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobilem: quod patet ex transcorporatione, quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat, nisi motum, ne abiretur in infinitum, dicebat, quod primum movens movet seipsum; & posuit, quod anima erat seipsum movens. Et secundum hoc erat duplex motus anime: unus, quo movebat seipsum; alius, quo movebatur corpus ab ea: & sic anima habebat actum, qui est videre, primo in seipso, secundum quod movebat seipsum, & secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in Lib. I. de Anima (text. 36. & 46. & seq.) ostendens, quod anima non movet seipsum, & quod nullo modo movetur secundum istas operationes, quæ sunt videre, sentire, & hujusmodi; sed quod istæ operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo manent in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur à quibusdam esse Augustini. Dicitur enim fuisse quosdam Ghercensis, qui cum ex dictis Augustini compilavit, & quædam de suo addidit. Unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est.

Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum, quod non debet intelligi, quod anima separata ex imaginatione, & aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio

fit actus potentiarum prædictarum; sed quia ex his quæ anima per imaginationem, & alias hujusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficitur vel in bonum, vel in malum; ut sic imaginatio, & hujusmodi potentie non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit anima secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione anime, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefacit. Quod autem subjungitur, quod quædam anima sentit sine corpore, ut timorem, & hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum: non enim timor, & hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt.

Vel potest dici, quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonis, qui hoc ponebat, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinata modo, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, & de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis in qua corporales similitudines imprimuntur: quod de anima separata dici non potest.

Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima, & quantum ad potentiam sensitivam, & imaginativam, & quantum ad intellectivam, secundum majorem, & minorem abstractionem à materia, & à materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod, sicut similitudines rerum corporaliū sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis imaginabiliter: ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem, quod in anima separata sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in Lib. I. dictum est (dist. 111. quæst. 14. art. 1.) memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivæ partis, secundum scilicet, quod concernit præteritum tempus; & hoc modo actus memorie in anima separata non erit: unde dicit Philosophus in I. de Anima (text. 66.) quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo accipitur memoria, prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinentis, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum præteritorum, sed etiam presentium, & futurorum, ut Augustinus dicit (Lib. XIV. de Trinitate cap. 11.) & secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod amor, & gaudium, & tristitia, & hujusmodi dupliciter acci-

accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitive sensibilis: & sic non erunt in anima separata, hoc enim modo non expletur sine determinato motu cordis. Alio modo, secundum quod sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectiva: & hoc modo erunt in anima separata; sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, in quantum scilicet est simplex motus voluntatis. Et hoc modo Philosophus in VII. Ethic. (circ. fin. Lib.) dicit, quod Deus una simpliciter delectatione gaudet.

## ARTICULUS III. 299

Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim XII. super Genes. ad lit. cap. xxxi. (à med.) dicit: *Non sunt corporalia, sed corporaliū similia, quibus anima corporaliū exuta afficiuntur seu bene, seu male.* Ergo anima separata igne corporeo non puni-

tur. Præterea. Augustinus in eodem Libro (cap. xxi. in med.) dicit, quod *agens semper est nobilitus patientis.* Sed impossibile est ali- quod corpus esse nobilitus anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

Præterea. Secundum Philosophum in I. de generat. (text. lxxxvi.) & secundum Boetium in Lib. de duabus naturis (aliquant. à med.) illa sola agunt, & patiuntur ad invicem, quæ in materia conveniunt. Sed anima, & ignis corporeus non conveniunt in materia: quia spiritualium, & corporaliū, non est materia communis, unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius in eodem Lib. (circ. med.) dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

Præterea. Omne quod patitur, recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne, quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in eo materialiter, sed spiritualiter. Sed formæ rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo est ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in eius potentia, sed magis in eius perfectionem.

Præterea. Si dicatur, quod hoc ipso anima puniatur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxxix. parum à princ.) contra. Si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali: cum non habeat or-

S. Th. Op. Tom. VI.

gana quibus visio sensitiva, vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur, quod possit esse causa tristitiæ: delectationis enim quæ est in considerando, non est tristitia contraria, secundum Philosophum (Lib. I. Top. cap. xxi. parum à princ.) Ergo ex tali visione anima non puniatur.

Præterea. Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, eo quod tenetur ab eo, sicut nunc tenetur à corpore, dum vivit in corpore; contra. Anima dum in corpore vivit, tenetur à corpore, in quantum ex ea, & corpore fit unum, sicut ex materia, & forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supradicto modo non poterit ab illo igne teneri.

Præterea. Omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquid contactus ignis corporei, & anime: cum contactus solum sit inter corporea quæ habent ultima simul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

Præterea. Agens organicum non agit in remota, nisi per hoc quod agit in media: unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suæ virtuti. Sed anime, vel ad minus damones, de quibus eadem est ratio, quandoque sunt extra locum inferni; cum quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant; nec tamen tunc sunt à pœna immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumptur, ita nec pœna damnatorum. Nec tamen videmus, quod omnia intermedia ab igne inferni patiuntur: nec iterum est credibile, aliquid corporeum de natura elementi esse tantæ virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffusat. Ergo non videtur quod pœnas, quas anime damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra. Eadem ratio est de animabus separatis, & damonibus, quod ab igne corporeo pati possint. Sed damones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projectur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum: & hoc patet per sententiam Domini Matth. xxv. 41. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, &c.* Ergo anima separata ab igne corporeo pati possunt.

Præterea. Pœna debet respondere culpæ. Sed anima per culpam se corporei subiecit per pravam concupiscentiam. Ergo iustum est, ut in pœnam tunc corporeæ subiciatur per passionem.

Præterea. Major est unio formæ ad materiam quam agentis ad patientem. Sed diversitas naturæ spiritualis, & corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit à corpore pati.

Respondet dicendum, quod supposito quod ignis inferni non sit metaphoricè dictus, nec ignis

II 2

ima-



imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere, quod anima ab igne corporeo potius patitur, cum Dominus ignem illum diabolo, & angelis eius paratum esse dicat Matth. xxv. qui sunt incorporei; sicut ipsa anima. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt, quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati. Unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. parum à princ.) dicit: *Ignem se ipso patitur anima, quod videt.* Sed istud non videtur sufficere: quia quodlibet visum, ex hoc quod videtur, est perfectio videntis: unde non potest in eius penam cadere, in quantum est visum; sed quandoque est puniendum, vel contristans per accidens, in quantum scilicet apprehenditur ut nocivum. Unde oportet quod præter hoc; quod anima ignem illum videt, sit aliqua comparatio animæ ad ignem, secundum quam animæ ignis nocet.

Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere; tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi: & ad talem apprehensionem afficitur timore, & dolore, ut impleatur id quod dicitur (Psal. xlii. 5.) *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius in IV. Dialog. (loc. cit.) dicit, quod *quia anima creari se conficit, creatur.* Sed hoc iterum non videtur sufficere: quia secundum hoc passio animæ ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apprehensionem tantum. Quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ, vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. xix. & xxxi.) tamen non potest dici, quod secundum illam passionem vere patitur à re, sed à similitudine rei, quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet à reali passione, quam ille qui ponitur per imaginasias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum deferat; iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animæ separata, vel demones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse; si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt, quod oportet ponere, animam etiam realiter ab igne corporeo pati. Unde etiam Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. à med.) dicit: *Colligere ex dictis consilicis possumus, quod incendium non solum anima videndo, sed etiam experiendo patitur.* Sed hoc rati modo fieri ponitur. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus considerari potest dupliciter. Uno modo secundum, quod est quadam res corporea: & hoc modo non habet quod in animam agere possit. Alio modo secundum quod

est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis: hoc enim divinæ justitiæ ordo exigit ut anima que peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in pena subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria naturæ, sed etiam in virtute principalis agentis: & ita non est inconveniens, si ignis ille, cum agat in virtute spiritualis agentis, in spiritum agat hominis, vel demonis, per modum etiam quod de sacramentis dictum est, quod animam sanctificant (IV. dist. 1. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. 2. & 3. & III. P. quæst. lxxi. art. 1. & 4.)

Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, & non solum illam actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem, oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, & ferrum secando ligamentum, producit formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, que sit ei connaturalis, ad hoc quod sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum, quod aliquo modo corpori unitur: sic enim invenimus, quod corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, Sap. ix. 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materie, ut ex eis fiat unum simpliciter: & sic spiritus unitus corpori, & vivificat corpus, & à corpore aliquatenus aggravatur. Sic autem spiritus hominis, vel demonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobile, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporata sunt in loco: & secundum hoc spiritus incorporei creati loco designantur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat, quod spiritum incorporeum loco designat; non tamen ex sua natura habet, quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter, quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinæ justitiæ vindicantis, quod sic detinet spiritum, & ita efficitur ei penalis, retardans eum ab executione propria voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, & secundum quod vult. Et hunc modum ponit Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. cit. med.) Exponens enim, quomodo anima incendium experiendo patitur, sic dicit: *Cum Veritas peccatorem divinum damnatum igne perhibeat, quisquam sapiens reprobrum animam*

tenet

tenet ignibus neget? Et hoc etiam Julianus (Episc. Tolet. Lib. II. Prognost. cap. xvi.) dicit, ut in littera (IV. dist. xl. v.) Magister dicit: *Si vivens hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corpore igne?* Augustinus etiam XXI. de civitate Dei (cap. x.) dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale, & hoc corporale) & ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus; sic ligatur igni, ut accipiens ab eo penam; & ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfectio videatur, quomodo anima ab igne corporeo patitur; ut scilicet dicamus, quod ignis ex natura sua habet, quod spiritus incorporeus ei conjugari possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ; habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum: & in hoc veraciter ignis iste est spiritus nocivus: & sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius in IV. Dialog. omnia ista per ordinem tangit, ut ex præmissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo: unde etiam alium modum ponit determinando in Lib. XXI. de civ. Dei. ut ex dictis patet (in corp. art.)

Vel dicendum, quod Augustinus intelligit, quod ex quibus animam proxime afficitur ad dolorem, vel tristitiam, sunt spiritualia: non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit igne nobilior; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, in quantum scilicet est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus, & Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens transmutatur in naturam agentis. Talis autem non est actio ignis in animam. Et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis: ut ex dictis patet (in corp. art.) Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod

(a) Inter hæc, & insequentem questionem duas ex D. Thoma in Sententiarum libris & se compariat interponit Nicolaus; alteram de qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt: alteram vero de qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus penam expiantur. Veterum exemplorum probatur scriptis iuribus non audentes, ad hujus voluminis calcem eas oblegandas credidimus.

aliquid videtur; cum illud quod videtur, nullo modo intellectus possit esse contrarium, in quantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, in quantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, in quantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum; non quasi nocet eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia; sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit tactus corporalis inter animam, & corpus; tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor celi, cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit cælum ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur in I. de generatione (text. xlv.) Et hic modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in penam præparatum. Unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est (in corp. art.) ubicumque sunt, ab igne inferni affliguntur; sicut & captivi etiam extra carcerem existentes à carcere quodammodo affliguntur, dum vident se à carcere damnatos. Unde sicut gloria electorum non minuitur nec quantum ad præmium essentialia, nec quantum ad accidentalia, si aliquando extra cælum empyreum sint, sed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur pena damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa (ord. Bedæ) dicit super illud Jacobi iiii. *Inflammat etiam navitatis nostræ, &c.* sic enim ait: *Diabolus, ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum trahit tormenta suorum flammarum.* Obsecro autem sic procedit, ac si ignis corporeus affligeret immediate spiritus, sicut affligit corpora. (a)

QUES.



## QUÆSTIO LXXI.

De suffragiis mortuorum,

in quatuordecim articulis divisa.

**D** Einde considerandum est de suffragiis mortuorum: & circa hoc queruntur quatuordecim.

Primo, utrum suffragia quæ per unum fiunt, aliis prodesse possint.

Secundo, utrum mortui juvari possint ex operibus vivorum.

Tercio, utrum suffragia per peccatores facta mortuis profint.

Quarto, utrum suffragia pro mortuis facta facientibus profint.

Quinto, utrum suffragia existentibus in inferno profint.

Sexto, utrum profint existentibus in purgatorio.

Septimo, utrum valeant pueris existentibus in limbo.

Octavo, utrum aliquo modo profint existentibus in patria.

Nono, utrum oratio Ecclesie, & sacramentum altaris, & elemosine profint defunctis.

Decimo, utrum indulgentiæ quas Ecclesia facit, eis profint.

Undecimo, utrum cultus exequiarum defunctis profint.

Duodecimo, utrum suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis illi profint quam aliis.

Decimotercio, utrum suffragia pro multis facta valeant tantum singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent.

Decimoquarto, utrum valeant tantum communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valeant specialia, & communia simul.

## ARTICULUS I. 300

Utrum suffragia per unum facta aliis prodesse possint.

S. Thom. IV. dist. XLV. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod suffragia per unum facta aliis prodesse non possint. Dicitur enim Gal. VI. 8. *Quis enim seminaverit bonum, hic & metet.* Sed, si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab alio seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

1. Præterea. Ad justitiam Dei pertinet, ut unicuique tribuatur pro meritis. Unde Psalm.

LXI. 12. *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Sed justitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est, quod unus ex operibus alterius juvetur.

3. Præterea. Secundum eandem rationem est aliquid opus meritorium, & laudabile, quia scilicet inquantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium, & fructuosum.

4. Præterea. Ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, & mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. XVII. 20. *Anima que peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. CXVII. 63. *Particeps ego sum omnium timentium te, &c.*

Præterea. Omnes fideles per caritatem uniti, sunt unius corporis Ecclesie membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo & unus homo potest ex alterius meritis juvari.

Respondeo dicendum, quod actus noster ad duo valere potest: primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundo ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquid premium accidentale, vel dimissionem pœne. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest: uno modo per viam meriti; alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias: quia meritum innititur justitiæ; oratio autem misericordiæ, orans enim impetrat petendum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti; ut scilicet ex his que ego facio, aliquis mereatur vitam eternam: quia fors gloriæ redditur secundum mensuram accipientis: unusquisque autem ex actu suo disponitur, & non ex alieno: & dico dispositionem dignitatis ad premium. Sed per viam orationis, etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetret alteri primam gratiam. Cum igitur impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere que pertinet ad divina subsunt ordinata. Sed quantum ad aliquid quod est consequens, vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Vel propter communicantiam in radice operis, que est caritas in operibus meritorius: & ideo omnes qui sibi invicem caritate connectuntur, aliquid emolumentum

ex

## ARTICULUS II.

301

Utrum mortui possint juvari ex operibus vivorum.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod mortui non possint juvari ex operibus vivorum. Primo per hoc, quod dicit Apostolus II. Cor. V. 10. *Omnes nos manifestari oportet ante Tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit.* Ergo ex his que post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquo operibus.

2. Præterea. Hoc idem videtur ex hoc, quod dicitur Apoc. XIV. 13. *Beati mortui qui in Domino moriuntur: opera enim illorum sequuntur illis.*

3. Præterea. Proficere ex opere aliquo est solum in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur, quod legitur Job XIX. 8. *Semitam meam circumsepsi, & transire non possum.* Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Præterea. Nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. XI.) Ergo suffragia vivorum non proficiunt mortuis.

Sed contra est, quod habetur II. Machab. XII. 46. *Sancta, & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur.* Sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis proficiunt.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. 1. in fin. & cap. IV.) *Non parva est universa Ecclesia, qua in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotum, que Dominus Deus ad ejus altare succendit, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum: que quidem consuetudo ab ipse Apostolis instituta est, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum (à princ.) sic dicens: *Mysterium sancti discipuli Saluatoris, & sacri Apostoli, in tremendis, & visibilibus mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt.* Quod etiam per Dionysium patet in ult. cap. Eccl. Hierarch. ubi titulum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur: ubi etiam Dionysius asserit, suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.*

Respondeo dicendum, quod caritas, que est vinculum Ecclesie membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in caritate decedunt. Caritas enim, que est vita animæ, sicut anima est vita

cor-

ex mutuis operibus reportant; tamen secundum mensuram status unusquisque: quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius: & inde est, quod articulus fidei ponitur *Sanctorum communio*. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit: ut talibus proficiunt. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis à faciente collata: unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod melius illa est perceptio vitæ eternæ, sicut habetur Joan. IV. 36. *Et qui metit . . . fructum congregat in vitam æternam.* Sors autem vitæ eternæ non datur alicui nisi pro propriis operibus: quia estis aliquis alteri impetret ut ad vitam perveniat, nunquam tamen hoc fit, nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: & similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, quodammodo est & meum. Unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in caritate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum. Unde laus est ad aliquid; ut dicitur in I. Ethic. (cap. XI. circ. princ.) Et, quia ex opere alterius nullus efficitur, vel ostenditur bene dispositus, vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo operum illorum causa, consilium, vel auxilium præbendo, seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui, non solum considerata ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem: vel statum ejus, ut ex dictis patet (in corp. act.)

Ad quartum dicendum, quod auferte alicui quod ei debetur, hoc directe justitiæ repugnat. Sed dare aliquid alicui, quod ei non debetur, hoc non est justitiæ contrarium, sed metas justitiæ excedit, est enim liberalitatis. Non autem potest aliquis laedi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur. Et ita non convenit, quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.



corporis, non fuerit. I. Corinth. xiiii. 8. *Caritas nunquam excidit.* Similiter etiam mortui in memoris hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter profunt, sicut & vivis, & propter caritatis unionem, & propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem, vel à converso; sed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid huiusmodi, quod statum mortui non tranfmutat.

Ad primum dicendum est, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut hæc ei valeant post mortem: & ideo si post hanc vitam eis iuvaret, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore gessit.

Vel dicendum secundum Joannem Damascenum in sermone prædicto (aliquant, à princ.) quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali iudicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miseriæ, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit: interim autem iuvari potest vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela æternæ retributionis: quod patet ex hoc quod præmittitur: *Beati mortui*, &c.

Vel dicendum, quod opera pro eis facta, sunt etiam quodammodo eorum, ut dictum est (art. præc. in corp. & ad 2.).

Ad tertium dicendum, quod quamvis anima patet mortem non sine simpliciter in statu viæ; tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in viâ, in quantum scilicet earum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo simpliciter earum viâ est circumscripta, ut non possint ulterius per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis, & miseriæ; sed quantum ad hoc non est circumscripta, quin quantum ad hoc quod deveniunt ab ultima retributione, possint ab aliis iuvari, quia secundum hoc adhuc sunt in viâ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera viæ spiritualis, quæ est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

## ARTICULUS III. 303

*Utrum suffragia facta pro peccatore mortuo profunt.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod suffragia pro peccatore facta mortuis non profunt. Quia, ut dicitur Joann. ix. 31. *peccatores dum non credunt.* Sed si orationes eorum prodesse illis pro quibus orant, à Deo exaudirentur. Ergo suffragia pro eis facta mortuis non profunt.

2. Præterea, Gregorius in Pastoralium (part. 1. cap. xi. à princ.) dicit, quod cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, inani animo ad deteriorationem provocatur. Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flexitur: & ideo talia suffragia non profunt.

3. Præterea, Opus alicuius videtur esse magis fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

4. Præterea, Omne opus meritorium oportet esse vivificantem, id est caritate informatum. Sed opera per peccatores facta sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui iuvari, pro quibus fiunt.

5. Sed contra est, quod nullus potest scire de altero pro certo, utrum sit in statu culpæ, vel gratiæ. Si ergo tantum illa suffragia prodesse que fiunt pro eis qui sunt in gratia, non posset homo scire, per quos suffragia conquireret suis defunctis; & ita multi à suffragiis procurandis retraherentur.

6. Præterea, Sicut Augustinus dicit (in Enchir. cap. cix.) in littera (IV. dist. xiv.) secundum hoc iuvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret meruit ut iuvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum meretur secundum conditionem ejus pro quo fiunt. Non ergo dispert, ut videtur, utrum per bonos, vel per malos fiunt.

Respondeo dicendum, quod in suffragiis quæ per malos fiunt, duo possunt considerari. Primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris. Et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quantum æqualiter expent, per quocumque fiunt, quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis profunt. Alio modo quantum ad opus operantis; & sic distinguendum est: quia operatio peccatoris suffragia faciens potest uno modo considerari, prout est ejus; & sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi, nec alii alio modo in quantum est alterius; quod dupliciter contingit. Uno modo in quantum peccator suffragia faciens gerit per seipsum totius Ecclesiæ; sicut Sacerdos, dum dicit in Ecclesia exequias mortuorum: & quia ille intelligitur facere corpus nomine, vel vice fit, ut patet per Dionysium in Lib. de ecclesiæ Hierar. (cap. xiiii. parum à princ.) inde est quod suffragia talis Sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis profunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius: opus enim instrumenti est magis principalis agentis. Unde de quavis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi; actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens, quocumque opus misericordie facit ex precepto domini vel caritatem habentis. Unde si quis in caritate decedens præcipiat sibi suffragia fieri, vel alius præcipiat caritatem habens; illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt, in peccato existant. Magis tamen valent, si essent in caritate: quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio pro peccatore facta quandoque non est peccatoris, sed alterius: & ideo secundum hoc digna est ut à Deo exaudiat. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum. Non enim solus iustus, sed etiam peccatores Deus bona sua providet, ut patet Math. v. non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia. Et ideo Joann. ix. super illud *Deus peccatores non audit*, Glossa (Interl. Aug. tract. xiiii. in Joann. à med.) dicit, quod, loquitur ut innotuit, non ut plene videns.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta; tamen ratione alterius, cujus vice, vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens huiusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem: & tamen alii qui est dispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum, in quantum est ejus; potest tamen esse vivum, in quantum est alterius, ut dictum est (in corp. art.).

Sed quia rationes, quæ sunt in oppositum, videntur concludere, quod non differat, utrum quis suffragia procuret per bonos, vel per malos; ideo etiam ad eas est respondendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero, an sit in statu salutis; potest tamen probabiliter estimare ex his que exteriori de homine videt. Ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. vii.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alteri valeat, requiritur ex parte

*S. Th. Op. Tom. VI.*

eius pro quo fit, capacitas huiusmodi valoris: & hanc homo acquisivit per opera propria, quæ gessit in vita. Et sic Augustinus loquitur. Requiritur nihilominus qualitas operis, quod prodesse debet: & hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

## ARTICULUS IV. 303

*Utrum suffragia que à vicis pro mortuis fiunt, facientibus profunt.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod suffragia quæ à vicis pro mortuis fiunt, facientibus non profunt. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam iustitiam ipse à debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc à debito proprio non absolvetur.

2. Præterea, Unusquisque, quod facit, facere debet meliori modo quo potest. Sed melius est iuvare duos quam unum. Si ergo quis per suffragia debitum mortui solvit, à proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed temper pro alio.

3. Præterea, Si satisfactio alicujus pro alio satisfactio equaliter prodesse sibi, ut est pro quo satisfactio, eadem ratione equaliter valebit & tertio, si pro eodem satisfactio simul, & similiter quarto, & sic deinceps. Ergo unus una satisfactio potest pro omnibus satisfacere: quod est absurdum.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xxxiv. 13. *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo eadem ratione & suffragia quæ pro aliis fiunt, satisfaciendibus profunt.

Præterea, Damascenus dicit in sermone de his qui in fide dormierunt (in med.) *Quemadmodum Lani unguento, vel alio oleo sancto circumlinita solent infirmum, primo ille, scilicet liniens, participat unguentum, & sic postea perungit liberos; sic & quicumque pro proximis sancte agonizat, primum sibi prodest, deinde proximo: & sic habetur propositum.*

Respondeo dicendum, quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo ut est expiatiuum pœnæ per modum cuiusdam recompensationis, quæ in satisfactio attenditur: & hoc modo opus suffragii, quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvet eum à debito pœnæ propria: quia in tali recompensatione consideratur equalitas iustitiæ: opus autem istud satisfactorium ita potest adequari uni reatu quod alteri non adequatur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactioem requirunt quam reatus unus. Alio modo potest considerari,

*Kk*

*in*



inquantum est meritum vite æternæ: quod habet, inquantum procedit à radice caritatis: & secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facit magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Præterea rationes procedebant de opere suffragii, secundum quod est satisfactorium, sed alie, secundum quod est meritum.

## ARTICULUS V. 304

Utrum suffragia proficiant existentibus in inferno.

**A**d quintum sic proceditur. Videtur quod suffragia proficiant existentibus in inferno, per hoc quod habetur II. Machab. xxi. 40. ubi dicitur, quod inveniuntur sub tantis interfectionum donariis idolorum, à quibus lex prohibet iudæis: & tamen post subditur, quod iudæi donacionem nullam de auri argenti missi Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum. Constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes, & ita in peccato mortali decessisse, & sic ad inferos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia proficiunt.

1. Præterea. In lit. (IV. dist. xlv.) habetur ex verbis Augustini (in Enchir. cap. cx. in fin.) quod quibus proficiunt suffragia, vel ad hoc proficiunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tollatur illis sit eorum damnatio. Sed totum qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia proficiunt.

3. Præterea. Dionysius ult. cap. eccl. Hierarc. (clic. med.) dicit: Si hic iustorum orationes, & secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in illis qui digni sunt, sacris orationibus, operantur tantummodo? ex quo potest accipi quod suffragia magis proficiunt mortuis quam vivis. Sed vivis proficiunt etiam in peccato mortali existentibus; cum quotidie orat Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus suffragia valent.

4. Præterea. In vitis Patrum (Lib. III. n. cxxxii. & Lib. VI. num. xvi.) legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo (de defunctis, aliquant. à princ.) refert, quod Macharius, inventa in via calvaria cuiusdam defuncti, oratione præmissa, quaerivit cujus caput fuisset; & caput respondit, quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; & tamen confessus est, oratione Macharii se, & alios iuvati. Ergo suffragia Ecclesie etiam in inferno existentibus proficiunt.

5. Præterea. Damascenus in eodem sermone (ante med.) narrat, quod Gregorius pro Traiano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus dicentem: Vocem tuam audivi,

& veniam Traiano de: cuius rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est Oriens omnis, & Occidens. Sed constat Traianum in inferno fuisse: quia multorum Martyrum vitam avaram iniquitavit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia Ecclesie valent etiam in inferno existentibus.

Sed contra est quod dicit Dionysius vi. i. cap. eccl. Hierarc. (à med.) Summus Sacerdos pro immunitis non orat, quia in hoc avertetur à divinis ordinibus: & consequenter ibidem dicit, quod pro peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis. Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Præterea. Gregorius dicit in XXXIV. Lib. Moral. (cap. xxi. vers. fin.) Eadem causa est cur non oratur tuus, scilicet post diem iudicii, pro hominibus æterno igitur damnatis, quæ nunc causa est quare non oratur pro diabolo, & angelis ejus æterno supplicio deputatis; quæ etiam nunc causa est quare sancti non orant pro dominibus infidelibus, impiisque defunctis: quia de eis nunquam quoniam æterno damnatos supplicio jam venerunt, ante illum iudicis iusti conspectum orationis sue meritum castri resurgunt. Ergo suffragia in inferno postis non valent.

Præterea. In lit. (IV. dist. xlv.) habetur ex verbis Augustini (serm. cxxxii. de verb. Apost. à med.) Qui sine fide operantur per dilectionem, ejusque sacramenti de corpore exiunt, frustra illius à sui hujusmodi effectui impediuntur. Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo eis suffragia non proficiunt.

Respondendo dicendum, quod circa damnatos fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus: dicentes quod post diem iudicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur; sed ante diem iudicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesie. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas aliquos dicebant esse valde malos, qui scilicet sine fide, & sacramentis decesserunt; & talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec merito, nec numero, suffragia Ecclesie prodesse non possunt: alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesia fuerunt numero, & fidem habentes, & sacramentis imbuti, & aliqua opera de genere bonorum facientes, & talibus suffragia Ecclesie prodesse debent.

Sed occurrebant eis quedam dubitatio eorum perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum pena inferni sit finita secundum intentionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis, pena illa totaliter auferretur: quod est error Origenis (Lib. I. Periarch. cap. 6. circ. med.) Et ideo hoc incoaveniens evadere multipliciter valebant. Præpositivus enim dixit, quod tantum

pos-

possunt suffragia pro damnatis multiplicari quod à tota pena reddantur immunes, non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii: tunc enim anime iterato corporibus conjunctæ, in penas inferni sine spe veniæ retrahentur.

Sed ista opinio videtur divinæ providentiæ repugnare, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per penam. Unde non potest esse ut pena tollatur, nisi prius culpa expietur. Et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum pena nullatenus interruptur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione penarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quæ cum sint finite, tamen in infinitum dividi possunt, & nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eandem quantitatem, sed secundum eandem proportionem; vel ut si primo auferatur pars quarta totius, & secundo pars quarta illius quartæ, & iterum quarta illius quartæ, & sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt, quod per primum suffragium diminuitur aliqua pars penæ; & per secundum pars aliqua remanens diminuitur secundum eandem proportionem.

Sed iste modus multipliciter defectivus est. Primo quia infinita divisio, quæ congruit continue quantitati, non videtur posse ad quantitatem spirituales transferri. Secundo quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de pena diminuat quam primum, si sit æqualis valoris. Tertio quia pena diminui non potest, nisi diminuat & culpa, sicut nec auferri, nisi ea ablata. Quarto quia in divisione linearum tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile: corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile: & sic sequeretur quod post multa suffragia pena remanens propter sui parvitatem non sentiretur; & ita non esset pena.

Et ideo alii alium invenerunt modum. Athanasius enim (Lib. IV. Sent. tract. xiv. quest. 1.) dixit quod suffragia proficiunt damnatis, non quidem per diminutionem penæ, vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, & faciem suam perfunderet aqua: sic enim confortaretur ad mellus portandum; cum tamen onus suum in nullo levius fieret.

Sed hoc iterum esse non potest: quia aliquis plus, vel minus æterno igne gravatur, ut Gregorius dicit (Lib. IX. Moral. cap. xxxix. à princ.) secundum meritum culpe: & inde est quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur. Unde cum culpa dam-

S. Th. Op. Tom. VI.

nati immutata remaneat, non potest esse quod levius penam ferat. Est nihilominus & prædicta opinio præsumptiosa, utpote Sanctorum dictis contraria, & vana, nulla auctoritate fulta: & est irrationalis: tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis: tum quia totaliter ad vite terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut & sancti qui sunt in patria: quod enim adhuc restat de pena, vel gloria corporis, hoc eis rationem victoris non præbet; cum gloria essentialiter, & radicaliter consistat in anima, & similiter miseria damnatorum. Et ideo non potest eorum pena diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri quantum ad præmium essentialia.

Sed tamen modus qui à quibusdam ponitur, quod suffragia proficiunt damnatis, potest aliquo modo sustineri; ut si dicatur, quod non proficiunt neque quantum ad diminutionem penæ, vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem sensus penæ; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quæ eis esse potest, si ita se abjectos conspicerent, quod pro eis nulla cura haberetur, quæ materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem: quia, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xxi.) ibi sunt spiritus defunctorum, ubi non videtur quæcumque aguntur, aut cessant in ipsa vite hominibus: & ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt; nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum: quod est verbum omnino incertum.

Unde tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non proficiunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inducis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea decesserunt; sed ea acceperunt ut victores, quia eis iure belli debebantur. Et tamen per avaritiam venaliter peccaverunt; unde non fuerunt in inferno damnati; & sic suffragia eis prodesse poterant.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato penituerunt, secundum illud Psal. lxxvii. 34. Cum occideret eum, quaeribant eum: & hoc probabiliter potest affirmari: & ideo pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis damnatio large accipitur pro quacumque punitione; ut sic includat etiam penam purgato-

kk 2

rii,



iii, quæ per suffragia quandoque totaliter extinguitur, quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit sibi auxiliari, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpæ mortalis in statum gratiæ; quod de mortuis dici non potest. Et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis, & pro vivis.

Ad quartum dicendum, quod illud adiutorium non erat in hoc quod poena eorum diminueretur, sed in hoc solo (ut ibidem dicitur) quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent: & in hoc aliquod gaudium non verum, sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant: sicut & demones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt; quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuat; sicut nec minuit Angelorum gaudium per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de factis Trajani hoc modo potest probabiliter estimari, quod precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus, & ita gratiam consequutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, & per consequens immunitatem à poena: sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose à mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras, & damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum ipsam remissionem peccatorum meritum iustitiam; secundum autem superiores causas, quibus providebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum.

Vel dicendum secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter à reatu poenæ æternæ absoluta; sed eius poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia: quia alia sunt quæ lege communi accidunt, & alia quæ singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur: sicut alii sunt humanarum limitis rerum, alia divinarum signa virtutum, ut Augustinus dicit in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. xvi. parum à princ.)

## ARTICULUS VI. 309

Utrum suffragia profint existentibus in purgatorio.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nec etiam existentibus in purgatorio. Quia purgatorium pars quedam inferni est.

Sed in inferno nulla est redemptio: & Psalm. vi. 6. dicitur: In inferno autem qui constituitur tibi? Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio, non profint.

2. Præterea. Poena purgatorii est poena finita. Si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia quod tota tollitur; & ita peccatum remanebit totaliter impunitum: quod videtur divinæ iustitiæ repugnare.

3. Præterea. Ad hoc animæ sunt in purgatorio ut ibi purgata, puræ ad regnum perveniant. Sed nihil potest purgari, nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos poenam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea. Si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quæ sunt ad imperium eorum facta. Sed hæc non semper valent; sicut si aliquis decedens disponat tota suffragia pro se fieri, quæ si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam. Posito ergo quod huiusmodi suffragia differantur, quousque ille poenam evaserit, illa suffragia nihil ei proderunt: non enim potest dici, quod profint, antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam poenas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est quod dicitur in littera (IV. dist. xlv.) ex verbis Augustini (in Enchir. cap. ex. à princ.) Suffragia profint his qui sunt mediocriter boni, vel mali. Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo &c.

Præterea. Dionysius dicit in vii. cap. eccles. Hierarch. (cir. med.) quod divinus sacerdos pro mortuis orant, pro illis orat qui sancte vixerunt, & tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractis. Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, &c.

Respondeo dicendum, quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis quæ non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo quia, sicut ex dictis patet (art. 1. & 2. huj. quæst. & quæst. xlii. art. 2.) opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis, sive mortuis fuerit; non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio profint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenæ addicti.

Vel dicendum secundum Damascenum in sermone de dormientibus (inter princ. & med.) quod huiusmodi auctoritates sunt exponende secundum causas inferiores, id est secundum exigentiam meritum eorum qui prenis deputantur; sed secundum divinam misericordiam quæ vincit humana merita, ad preces iustorum aliquando aliter disponitur quam sen-

tentia predictarum auctoritatum continent. Deus autem mutat sententiam, sed non consilium, ut dicit Gregorius (Lib. XX. Moral. cap. xlii. in med.) Unde etiam Damascenus (loc. cit.) ponit ad hoc exempla de Nihiel, Achab, & Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis, poena existentium in purgatorio annihiletur; non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita: quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animæ per poenas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impediens à perceptione gloriæ. Et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est (quæst. xlii. art. 2.) non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod suffragia ex duobus valent, scilicet ex opere operante, & ex opere operato: & dico opere operatum non solum Ecclesiæ sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione elemosinarum consequitur pauperum relevatio, & eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, premium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quæ erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum, quæ est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum, antequam suffragia fiant; & si prius contingat ipsum à poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; (poena autem purgatorii temporalis est); quamvis quantum ad æternam retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

## ARTICULUS VII. 306

Utrum suffragia valent pueris in limbo existentibus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod suffragia valent pueris in limbo existentibus. Quia ibi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decessit ut ipsi jurentur suffragiis alienis.

2. Præterea. In littera (IV. dist. xlv.) ha-

beret ex verbis Augustini (in Enchir. cap. ex. ad fid.) quod Ecclesiæ suffragia pro non valde malis propitiationes sunt. Sed pueri non computantur inter valde malos; cum sit missima eorum poena. Ergo suffragia Ecclesiæ eos juvant.

Sed contra est quod habetur in littera (loc. cit.) ab Augustino (serm. xxxviii. de verb. Apost. à med.) quod suffragia non profint illis qui sine fide operantur per illationem hinc exierunt. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo suffragia eis non profint.

Respondeo dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia desolent à statu gratiæ. Unde cum per opera vivorum, & mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis præmiis, vel poenæ, suffragia vivorum pueris existentibus in limbo prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit huiusmodi quod pro eo possit aliquid ab alio jvari; tamen animæ puerorum in limbo existentibus sunt in tali statu quod jvari non possunt: quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt: quod patet ex hoc quod præmittitur: Cum ergo sacrificia sine altari, sine quarantuncumque elemosinarum pro baptizatis omnibus offerantur, &c.

## ARTICULUS VIII. 307

Utrum suffragia profint sanctis existentibus in patria.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquo modo profint sanctis existentibus in patria per hoc quod habetur in collecta Missæ: Sicut sancti tui profint ad gloriam, scilicet sacramenta, ita nobis proficiant ad modelam. Sed inter alia suffragia præcipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia profint sanctis qui sunt in patria.

2. Præterea. Sacramenta efficiunt quod figurant. Sed terra pars hostiæ, scilicet in calicem missæ, significat eos qui beatam vitam in patria ducunt. Ergo suffragia Ecclesiæ profint sanctis existentibus in patria.

3. Præterea. Sancti non solum gaudent in patria de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis: unde Luce xv. 10. dicitur: Gaudium est angelis Dei super uno peccatore penitentiam agente. Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria, gaudium crescit; & ita etiam eis nostra suffragia profint.

4. Præterea. Damascenus dicit in sermone de dormientibus (parum à princ.) inducens verba Chrysostomi: Si enim Gentiles, inquit, cum bis qui alicuius sua comburunt, quanto ma-



*Et ut fidem mittere convenit cum fidei ipsius propria; non ut favilla fiat & hoc, velut illa; sed ut majorem hinc circumponat gloriam: & si quidem peccator fuerit, qui mortuus est, ut peccamina solvat; si autem iustus, ut appositio fiat mercedis, & retributionis.* Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod in littera (IV. dist. XLV.) habetur ex verbis Augustini (serm. XLVII. de verb. Apost. cap. 1. à med.) *Injuria est in Ecclesia pro Martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.*

Præterea. Ejus est jurari cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesie non jurantur.

Respondeo dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quandam auxilliationem, que non competit ei qui defectum non patitur. Nulli enim jurari competit nisi ei qui indigens est. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei (Palm. xxxv.) eis jurari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendæ, quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum facta recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemniter celebramus: sicut ex hoc quod Deum cognoscimus, vel laudamus, & sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant; non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent (quod est absurdum); sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur: & sic non sequitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata, sanctis proficiant; sed quod ex merito factorum, que recoluntur, vel significantur in sacramento, proficiant aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de bonis nostris omnibus gaudeant; non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter; sed materialiter tantum: quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis & minus gaudere: quia sic essentialiter eorum præmium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudent. Unde ex hoc quod bona multiplicentur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant. Et ideo non sequitur quod operibus nostris juvantur.

Ad quartum dicendum, quod non est in-

telligendum quod fiat appositio mercedis, vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti.

Vel dicendum, quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, in quantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit: quod ei meritum fuit.

## ARTICULUS IX. 308

*Utrum oratione Ecclesia, sacrificium altaris, & elemosyna proficiant defunctis.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod non solum orationibus Ecclesie, & sacrificio altaris, & elemosynis animæ defunctorum juvantur, vel quod eis juventur præcipue. Poena enim debet per poenam recompenari. Sed jejunium magis est poenale quam elemosyna, vel oratio. Ergo jejunium magis prodest in suffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea. Gregorius istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in Decr. XLII. quæst. 11. (cap. XXII.) *Anima defunctorum quatuor modis solvitur, aut oblationibus sacerdotum, aut elemosinis carerum, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum.* Ergo sufficienter connumeratur hic ab Augustino (Lib.) de de cura pro mort. gerenda cap. XLVII. tria prædicta.

3. Præterea. Baptismus est profundum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus, vel alia sacramenta debentur esse similia, vel magis pro defunctis fieri, sicut sacramentum altaris.

4. Præterea. Hoc videtur ex hoc quod habetur I. Corint. XV. 29. *Si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Præterea. In diversis Missis est idem sacrificium altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, & non Missa, videtur quod tantumdem valeat quæcumque Missa pro defuncto dicatur, sive de beata Virgine, sive de Spiritu Sancto, vel quæcumque alia: quod videtur esse contra Ecclesie ordinationem, que speciale Missam pro defunctis instituit.

6. Præterea. Damascenus in sermone de dormientibus (à med.) docet ceras, & oleum, & hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii, altaris, sed etiam alie oblationes debent inter suffragia computari mortuorum.

Respondeo dicendum, quod suffragia vivorum proficiunt defunctis, secundum quod univertus viventibus in caritate, & secundum quod intentio viventium fertur in mortuos. Et ideo illa opera præcipue nata sunt mortuis suffragari que maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem inten-

tionis in alterum. Ad caritatem autem sacramentum Eucharistie præcipue pertinet; cum sit sacramentum Ecclesiasticæ unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur, & consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quedam caritatis origo, vel vinculum. Sed inter caritatis effectus est præcipuum elemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte caritatis præcipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesie, & elemosynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos præcipue valet oratio, quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut & cetera opera, sed directius ad illud pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi præcipua mortuorum subsidia; quantumvis quæcumque alia bona que ex caritate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sunt.

Ad primum ergo dicendum quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena; quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfaciens, in quantum est quedam medicina. Et ideo tria prædicta magis valent defunctis quam jejunium.

Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium prodest defunctis ratione caritatis, & intentionis in defunctos directæ; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad caritatem, vel directionem intentionis pertineat; sed ei sunt hæc quasi extrinseca. Et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quedam spiritualis regeneratio. Unde sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato; ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizanti, vel baptizati possit alii prodesse, sicut & cetera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticæ unionis: & ideo ex ipso opere operato ejus efficaciam in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod Glossa (ord.) istam auctoritatem dupliciter exponit. Uno modo sic: *Si mortui non resurgunt, ne Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? id est pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit: quia in baptismo non solum Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, qua est visus spiritualis resurrectionis quodammodo causa.* Alio modo sic: *Fuerunt quidam imperiti, qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo decederant; pau-*

*tantas illis predesti: & secundum hoc Apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquum in verbis illis.*

Ad quintum dicendum, quod in officio Missæ non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes. Et ideo Missæ suffragium continet duo horum que hic Augustinus enumerat (loc. cit. in arg. 2.) scilicet orationem, & sacrificium. Ex parte ergo sacrificii oblata Missa æqualiter prodest defuncto, de quocumque dicatur: & hoc est præcipuum quod fit in Missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinate. Sed tamen iste defectus recompenari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterum per intercessionem sancti, cujus suffragium in Missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelatum, vel olei potest prodesse defuncto, in quantum sunt elemosynæ quedam: dantur enim ad cultum Ecclesie, vel etiam in usum fidelium.

## ARTICULUS X. 309

*Utrum indulgentia Ecclesia proficiat mortuis.*

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod indulgentia quas Ecclesia facit, etiam mortuis proficiat. Primo per consuetudinem Ecclesie, que facit prædicari etiam; ut aliquis indulgentiam habeat pro se, & duobus, vel tribus, & quandoque etiam decem animabus tam vivorum, quam mortuorum: quod est deceptio, nisi mortuis prodesse. Ergo indulgentia mortuis proficiat.

2. Præterea. Meritum totius Ecclesie est efficacius quam meritum unius personæ. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione elemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesie, cui indulgentia innumeratur.

3. Præterea. Indulgentia Ecclesie proficiunt illis qui sunt de foro Ecclesie. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesie, alias eis Ecclesie suffragia non prodesse. Ergo videtur quod indulgentia defunctis proficiat.

Sed contra. Ad hoc quod indulgentia alicui valeant, requiritur causa conventus, pro qua indulgentia dantur. Sed tali causa non potest esse ex parte defuncti: quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesie, pro qua causa præcipue indulgentia dantur. Ergo videtur quod indulgentia defunctis non proficiat.

Præterea. Indulgentia determinantur secundum arbitrium eius scientia. Si ergo indulgentia defunctis prodesse possent, esset in



potestatem facientis indulgentiam: ut defunctum omnino liberaret à pœna: quod videtur absurdum.

Respondeo dicendum, quod indulgentia alicui prodesse potest dupliciter: uno modo principaliter, alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur; ut qui visitat liminam alicujus Sancti. Unde cum mortui non possunt facere aliquid horum pro quibus indulgentie dantur, eis directe indulgentie valere non possunt. Secundario autem, & indirecte prodest ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentia causa: quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentie formam. Si enim sit talis indulgentie forma: *Quicumque facit hoc, vel illud, habebit tantum de indulgentia*; ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentie in alium transferre; quia eius non est applicare ad alium intentionem Ecclesie, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentie valent, ut iam supra dictum est (quæst. xxvii. art. 3. ad 2.). Si autem indulgentia sub hac forma fiat: *Quicumque fecerit hoc, vel illud, isse, & propter eum, vel quicumque alius ei adiunxerit, in purgatorio debeat, tantum de indulgentia habebit*; talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo prodest. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentie instituntur, in vivos, & non in mortuos. Nec tamen sequitur quod prælati Ecclesie possint pro suo arbitrio animas à purgatorio liberare: quia ad hoc ut indulgentie valeant, requiritur causa conveniens indulgentie faciendi, ut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 3.) (a).

ARTICULUS XI. 310

Utrum cultus exequiarum defunctis profuit.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod cultus exequiarum defunctis profuit. Damascenus enim in serm. de dormientibus (à med.) inducit verba Athanasii sic dicentis: *Licet in aere sit qui in pietate consummatus est, deponitur fuerit, ne remansit oleum, & ceras, Deum invocans, in sepulcro: ejus accendere: accepta enim ista sunt Deo, & multam ab eo cœlestis retributionem.* Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. I. de civit. Dei (cap. xlvii. à princ.) *aniquorum iustorum sanctorum officiosa pietate curata sunt,*

(a) Multa addit Nicolaus, in textu, ut prodest ex usu Ecclesie sic applicantis, indulgentia prodesse mortuis per modum solutionis, vel suffragii.

*& exequiis celebrata, & sepultura provisa, ipsi que dum viverent, de sepeliendis, vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non fecerunt, nisi sepulcra, & hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid profuit defunctis.

3. Præterea. Nullus facit elemosinam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos cœmpatur inter opera elemosinarum: unde & Augustinus dicit in I. Lib. de civit. Dei (loc. cit.) *Tibis sepelendo mortuos apud Deum promeruisse teste Angelo commutatur.* Ergo hujusmodi sepultura cultus mortuis prodest.

4. Præterea. Inconveniens est dicere, quod frustreretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosi sepeliri disponunt. Ergo sepultura cultus prodest defunctis.

5. Præterea. Deus prior est ad miserendum quam ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt: unde dicit Gregorius (Lib. IV. Dialog. cap. I.) *Quis per cata gravia deprimitur, ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem eorum corpora in Ecclesia ponitur.* Ergo multo amplius dicendum est quod sepultura cultus prodest bonis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. ult. circ. med.) *Corpori humano quicquid impenditur, non est prædium salutis, sed humanitatis officium.*

Præterea. Augustinus dicit in eodem Libro (cap. i. ad fin. & Lib. I. de civ. Dei cap. xli. à med.) *Curatio funeris, conditio sepultura, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia defunctorum.*

Præterea. Dominus dicit Matth. x. 28. (& Luc. xli. 4.) *Nolite timere eos qui corpus occidunt, & post hoc non habent amplius quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt à sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia (Euseb. Lib. V. cap. 1. ad fin.) legitur esse factum de quibusdam Martyribus Lugduni Gallie. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus sepulture prodest.

Respondeo dicendum, quod sepultura inventa est & propter vivos, & propter mortuos. Propter vivos quidem, ut eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, & corpora factoribus insidiantur; & hoc quantum ad corpus: sed spiritualiter etiam prodest vivis, in quantum per hoc diffunditur resurrectionis fides. Sed mortuis prodest ad hoc quod insipientes sepulcra memoriam retinent defunctorum, & pro defunctis orant: unde & monumentum à memoria nomen accepit: di-

(a) Multa addit Nicolaus, in textu, ut prodest ex usu Ecclesie sic applicantis, indulgentia prodesse mortuis per modum solutionis, vel suffragii.

dicetur enim monumentum, quasi monens memorem, ut dicit Augustinus in lib. de Civit. Dei, & in libro de Cura pro mortuis agenda (cap. xv. in med.) Paganorum tamen error fuit quod ad hoc sepultura mortuo profuit ut ejus anima quietem acciperet: non enim credebant, animam prius quietem posse accipere quam corpus sepultura daretur: quod omnino ridiculum est, & absurdum. Sed quod ulterius sepultura in loco sacro mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante; dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, parocino alicujus Sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, & etiam parocino eorum qui loco sacro deserunt; qui pro tumulari apud se frequentius, & specialius orant. Sed illa quæ ad ornatum sepulture adhibentur, profunt quidem vivis, in quantum sunt vivorum solatia: sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, in quantum scilicet per hujusmodi homines excitantur ad compatiendum, & per consequens ad orandum; vel in quantum ex sumptibus sepulture, vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur: si enim sepultura inter ceteras elemosinas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum, & cera ad sepulchrum defunctorum perlata per accidens defuncto profunt, vel in quantum Ecclesie offeruntur, sive pauperibus dantur, vel in quantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde & verbis premittis subiungitur: *Oleum enim, & cera holocaustum sunt.*

Ad secundum dicendum, quod ideo Sancti Patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod mortuis corporibus aliquis sensus inest, sed propter fidem resurrectionis asserendam, ut patet per Augustinum in I. de Civit. Dei (cap. xlii. circ. med.) Unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Chaitum nasciturum, & mortuum, cujus resurrectio nostre resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quod quia caro est pars nature hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. v. 29. *Nemo carnem suam unquam odio habuit.* Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quadam sollicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum; doleatque, si aliquid indignum suo corpore evenire presentiaret. Et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectu ejus quem diligunt conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus in I. de Civit. Dei: (loc. cit.) *Si paterna vestis, S. Th. Op. Tom. VI.*

*& annulus, ut si quis hujusmodi sapa carius, est posteris, quanto erga parentes major existit affectus, nisi modo ipsa speranda sunt corpora, quæ utique multo familiarius, atque conjunctius, quam quilibet instrumenta gylarum. Unde & in quantum affectu hominis satisfaciit sepelens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non possit, elemosinam ei facere dicitur.*

Ad quartum dicendum, quod fideiellum devotio, ut Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. xv.) suis caris in locis sacris providens sepulchrum, in hoc non frustratur, quod defunctum suum suffragio Sanctorum committit, ut dictum est (in corp. artic.)

Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulchrum sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS XII. 311

Utrum suffragia que fiunt pro uno defuncto, magis illi proficiant pro quo fiunt, quam aliis.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod suffragia que fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale magis est communicabile quam corporale lumen. Sed lumen corporale, scilicet candele, quamvis accendatur pro uno tantum, æqualiter tamen omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quedam spiritalia lumina, quamvis pro uno specialiter fiunt, non magis valent ei quam aliis existentibus in purgatorio.

2. Præterea. Sicut in littera dicitur (IV. dist. xlv.) secundum hoc suffragia mortuis prodest, quia *sum viventes hic, sibi ut postea possent prodesse meruerunt.* Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi proderent, quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prodest: alias eorum meritum frustraretur.

3. Præterea. Pro pauperibus non fiunt tot suffragia sicut pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus eis solum, vel magis quam aliis valent; pauperes essent prioris conditionis; quod est contra sententiam Domini Lucae x. 20. *Beati pauperes, quia vestram est regnum Dei.*

Sed contra. Justitia humana exemplatur à justitia divina. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo sol-

(a) Multa addit Nicolaus, in textu, ut prodest ex usu Ecclesie sic applicantis, indulgentia prodesse mortuis per modum solutionis, vel suffragii.



vat debitor ejus pro quo facit, ei soli prodest.

Præterea. Sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo & suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim (ut Pseudothomas) dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta non magis proficiunt ei pro quo sunt, sed eis qui sunt magis digni, & ponebant exemplum de candelis que accenduntur pro aliquo divite, que non minus prodest eis qui cum ipso sunt, quam ipsi diviti, & forte magis, si habent oculos clariore, & etiam delectatione, que non magis prodest ei pro quo legitur, quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis, qui sunt sensu capaciores.

Et si eis obijceretur, quod secundum hoc ordinatio Ecclesie esset vana, que pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant, quod hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui provisiones sunt ad faciendam specialia suffragia, quam communia: & ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii contra dixerunt, quod suffragia magis valent eis pro quibus sunt. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valere enim suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, que facit omnia bona communia: & secundum hoc magis valent ei qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiat: & sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quandam interiorum consolationem, secundum quod unus in caritate existens de bonis alterius delectatur post mortem quantum ad diminutionem peenæ: post mortem enim non est locus acquirendi gratiam, vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute caritatis. Alio modo valent suffragia ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur: & sic satisfactio unius alteri computatur: & hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo sunt; immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad remissionem peenæ ordinatur. Unde quantum ad remissionem peenæ precipue valet suffragium ei pro quo fit. Et secundum hoc secundam opinionem plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia proficiunt per modum luminis, in quantum a mortuis acceptantur, & ex hoc quamdam

(a) Al. pro uno. (b) Al. juvare.

consolationem accipiunt: & tanto major est, quanto majori caritate sunt præditi. Sed in quantum suffragia sunt quantum satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia luminis, sed magis solutioni alticujus debiti. Non autem est necesse ut si debitor pro uno solvitur, ex hoc & debitor aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale: hoc enim modo sibi meruerunt quod sibi prodesse, si pro eis fierent quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe merentur illud juvamen suffragiorum; sed per meritum præcedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad explanationem peenæ; sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni Regni Cælorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

#### ARTICULUS XIII. 314

Utrum suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulari, ac si specialiter pro uno quoque fierent.

Ad decimum tertium sic proceditur. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulari ac si pro unoquoque specialiter fierent. Videmus enim quod ex lectione que (a) uni legitur, nihil deperit, si simul & aliis legatur. Ergo & eadem ratio nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si aliquis ei connumeretur: & ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulari ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Præterea. Secundum communem usum Ecclesie videmus quod cum Missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illæ orationes adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo Missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Suffragia precipue orationum innituntur divine virtuti. Sed apud Deum sicut non differt (b) juvari per multos, vel paucos, ita non differt juvare multos, vel paucos. Ergo quantum juvatur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret, tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra. Melius est plures juvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis

fac-

#### ARTICULUS XIV. 315

Utrum tantum valeant suffragia communia illi pro quibus specialia non sunt, quantum illi pro quibus sunt, valet specialia, & communia simul.

Ad decimum quartum sic proceditur. Videtur quod tantum valeant communia suffragia illis pro quibus specialia non sunt, quantum illis pro quibus sunt, valet specialia & communia simul. Unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non sunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo sunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia, & communia.

2. Præterea. In Ecclesie suffragia præcipuum est Eucharistia. Sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistie, que communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio: & ita tantum juvant communia suffragia loca, quantum juvant specialia, & communia simul.

Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia, & communia magis proficiunt ei pro quo sunt, quam communia tantum.

Respondeo dicendum, quod hujus questionis solutio dependet ex solutione duodecime questionis. Si cum suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia: & ideo tantum juvabitur ille pro quo non sunt specialia, quantum ille pro quo sunt, si sit equaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus proficiunt, sed eis maxime pro quibus sunt, tunc non est dubium quod communia suffragia, & specialia simul plus valent alicui, quam communia tantum. Et ideo etiam Magister duas opiniones in littera tangit (IV. dist. xlv.) Unam, dum dicit, quod equaliter proficiunt diviti communia, & specialia, & pauperi communia tantum: quamvis enim eis pluribus juvetur unus quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo sunt specialia, consequitur velociorem abolitionem, sed non pleniorum, quia uterque ab omni pena liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 12. huj. quæst. ad 2.) juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito, & simpliciter, sed quasi sub conditione. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistie, sit infinita; ta-

factum valet singulari tantum ac si pro uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituire ut pro aliquo fieret singulariter Missa, vel oratio, sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis: quod patet esse falsum.

Præterea. Suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos minus prodest singulari, quam prodesse, si fieret pro uno tantum.

Respondeo dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur, secundum quod valent ex virtute caritatis unicuique membra Ecclesie, suffragia pro multis facta tantum singulari proficiunt ac si pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, immo magis augetur: & similiter etiam gaudium quanto pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus VIII. Confess. (cap. xv.) Et sic de uno honore factio non minus laetatur multi in purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum, in quantum sunt satisfactiones quedam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quam quod fit pro eo communiter, & pro multis aliis: sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia sunt. Unde patet quod hæc questio dependet ex prima: & ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quedam, non proficiunt per modum actionis, sicut doctrina prodest: que, sicut & omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis: sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est (art. præc. ad 1.) Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis proficiunt, ut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst.) ideo cum pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa proficiat.

Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur & ex parte orantis, & ex parte ejus qui oratur: & ex utroque ejus effectus dependet. Et ideo quamvis divine virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.



men determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota pena eorum qui sunt in purgatorio, expietur; sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur à tota satisfactione debita pro peccatis: unde & quandoque plures Missæ in satisfactionem unius peccati iunguntur. Credibile tamen est quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis super sit his pro quibus sunt (ut si eis non indigeant) aliis dispensetur pro quibus non sunt, si eis indigeant; ut patet per Damascentum in sermone de dormientibus (inter med. & fin.) sic dicentem: *Verè Deus tanquam iustus committitur impotenti possibilitatem; amquam sapiens defectum; commutacionem negotiatur; quæ quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.*

## QUÆSTIO LXXII

*De oratione respectu Sanctorum qui sunt in patria.*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de oratione respectu Sanctorum qui sunt in patria: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum Sancti orationes nostras cognoscant.

Secundo, utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis.

Tertio, utrum orationes eorum pro nobis fuisse semper exaudiantur.

## ARTICULUS I.

314

*Utrum Sancti orationes nostras cognoscant.*

*S. Thom. IV. dist. XLV. quæst. 111. art. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Sancti orationes nostras non cognoscant. *Isai. LXI. 16. Tu pater noster es, & Abraham nescivit nos; & Israel ignoravit nos:* Glossa (interl.) dicit, quod „mortui Sancti nesciunt, quid agant vivi, etiam eorum filii.“ & sumitur ab Augustino in lib. de Cura pro mortuorum agenda (cap. XLII.) ubi hanc auctoritatem inducit; & sunt hæc verba Augustini ibidem: *Si tanti Patriarche quid erga populum se his procreatum ageretur, ignoraverint, quomodo mortui vivorum ritibus, atque actibus cognoscendis, adjuvandi que miferentur?* Ergo Sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

Præterea. IV. Reg. XXI. 20. dicitur ad Josiam Regem: *Idcirco, scilicet quod flevis-*

*ti coram me, colligam te ad patrem tuum, ut non videant oculi tui mala omnia que sum indulturus super locum istum.* Sed in hoc nullo modo per mortem Josie subventum fuisset, si post mortem quid genti sue eveniret, cognosceret. Ergo Sancti mortui actus nostros non cognoscunt; & ita non intelligunt nostras orationes.

3. Præterea. Quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximis in periculis subvenit. Sed Sancti in carne viventes proximis, & maxime sibi conjunctis in periculis consulunt, & manifeste auxiliantur. Cum ergo post mortem sint multo majoris caritatis, si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris, & conjunctis consulenter, & auxiliarentur in necessitatibus: quod facere non videntur. Ergo non videntur quod actus nostros, & orationes nostras cognoscant.

4. Præterea. Sicut Sancti post mortem vident Verbum, ita & Angeli, de quibus dicitur Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Sed Angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt; cum à nescientia minores à superioribus purgantur ut patet per Dionysium in VII. cap. Celest. Hierarch. (à med. & cap. VI. Eccles. Hierarch. sub fin.) Ergo nec Sancti, quamvis Verbum vident, in eo nostras orationes cognoscunt; & alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea. Solus Deus inspector est cordium. Sed oratio præcipue in corde consistit. Ergo solus Dei est orationes cognoscere. Non ergo Sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra. Super illud Job XIV. *Sive nobilis fuerint filii ejus, sive ignobiliter, non intelligit,* dicit Gregorius XII. lib. Moral. (cap. XIV. à princ.) „Hoc de animabus sanctis, sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sic foris aliquid quod ignorent.“ Ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

Præterea. Gregorius in II. Dialog. (cap. XXXV. à med.) dicit: *Anima videns Creatorem angusta est omni creatura: quantumlibet enim partem de luce Creatoris aspexerit, brevis fit et ante quod creatum est.* Sed hoc maxime impedire videtur quod anime Sanctorum orationes, & alia quæ circa nos aguntur, cognoscant, quia à nobis distant. Cum ergo distantia non impediat illa, ut ex prædicta auctoritate patet videtur quod anime Sanctorum cognoscant orationes nostras, & ea quæ hic aguntur.

Præterea. Si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epist.

epistola contra eum. (inter princ. & med.) Ergo Sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia: quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia invenit. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum qui essentiam Dei comprehendunt; sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum anime Sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferioribus Angelis à superioribus edocetur, quamvis omnes essentiam divinam vident. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat quantum perfectio suæ beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quicquid vult, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quæ ad ipsum pertinent, cognoscatur. Unde cum nulla rectitudo Sanctis delit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent: & ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus præstent ad salutem: sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinior, ut ait Dionysius I. cap. Celest. Hierar. (in med.) Unde patet quod Sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota, & devotiones, & orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum: quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtinebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione quæ est in Verbo, quam constat Abraham eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse; cum ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod Sancti, siget post hæc vitam cognoscant ea quæ hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitio adversitatis eorum quos in hoc seculo dilexerunt: ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit. Unde si cognoscant eorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur, si ante ejusmodi infortunia de hoc seculo subtrahantur.

Sed forte anime non glorificatæ dolorem aliquem sentirent, si incommoda carorum suorum perciperent. Et quia anima Josie non ita

tim glorificata fuit à corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus (lib. de Cura pro mortis gerenda, cap. XLII. XLV. & XV.) concludere nititur, quod anime mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod anime Sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divine voluntati etiam in volitis. Et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant; non tamen eis aliter auxilium ferunt quem secundum divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est, quod multum proximis juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre; vident tamen ea quæ ad perfectionem suæ beatitudinis pertinent, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solum Deus per seipsum movet; sed tamen alii cognoscunt, quatenus ei revelatur, vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

## ARTICULUS II.

315

*Utrum debeamus Sanctos interpellare ad orandum pro nobis.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non debeamus Sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicus alicuius interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus credit apud eos se facilius gratiam obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet Sancto; & sic voluntas ejus facilius inclinatur ad nos exaudientem quam voluntas alicujus Sancti. Ergo videtur superfluum constituisse Sanctos mediatores inter nos, & Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea. Si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est, nisi quia fecimus eorum orationem Deo esse acceptam; Sed quanto aliquid est sanctior inter Sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores Sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, & nunquam minores.

3. Præterea. Christus, etiam secundum quod homo, dicitur Sanctus Sanctorum; & ei secundum quod est homo, orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios Sanctos interpellare debemus.

4. Præterea. Quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei representat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei representare aliquid cui omnia sunt presentia. Ergo superfluum est quod Sancti



men determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota pena eorum qui sunt in purgatorio, expietur; sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur à tota satisfactione debita pro peccatis: unde & quandoque plures Missæ in satisfactionem unius peccati iunguntur. Credibile tamen est quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis super sit his pro quibus sunt (ut si eis non indigeant) aliis dispensetur pro quibus non sunt, si eis indigeant; ut patet per Damascentum in sermone de dormientibus (inter med. & fin.) sic dicentem: *Verè Deus tanquam iustus committitur impotenti possibilitatem; amquam sapiens defectum; commutat rationem negotiatur: quæ quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.*

## QUÆSTIO LXXII

De oratione respectu Sanctorum qui sunt in patria.

in tres articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de oratione respectu Sanctorum qui sunt in patria: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum Sancti orationes nostras cognoscant.

Secundo, utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis.

Tertio, utrum orationes eorum pro nobis fuisse semper exaudiantur.

## ARTICULUS I.

314

Utrum Sancti orationes nostras cognoscant.

S. Thom. IV. dist. XLV. quæst. 111. art. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Sancti orationes nostras non cognoscant. *Isai. LXI. 16. Tu pater noster es, & Abraham nescivisti nos; & Israel ignoravit nos: Glossa (interl.) dicit, quod, „ mortui Sancti nesciunt, quid agant vivi, etiam eorum filii:“ & sumitur ab Augustino in lib. de Cura pro mortuorum agenda (cap. XLII.) ubi hanc auctoritatem inducit: & sunt hæc verba Augustini ibidem: *Si tanti Patriarchæ quid erga populum ac his procreatum ageretur, ignoraverint, quomodo mortui vivorum ritibus, atque actibus cognoscendis, adjuvandi que miferentur? Ergo Sancti orationes nostras cognoscere non possunt.**

Præterea. IV. Reg. XXI. 20. dicitur ad Josiam Regem: *Idcirco, scilicet quod flevis-*

ti coram me, colligam te ad patrem tuum, ut non videant oculi tui mala omnia que sum indulturus super locum istum. Sed in hoc nullo modo per mortem Josie subventum fuisset, si post mortem quid genti suæ eveniret, cognosceret. Ergo Sancti mortui actus nostros non cognoscunt; & ita non intelligunt nostras orationes.

3. Præterea. Quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximis in periculis subvenit. Sed Sancti in carne viventes proximis, & maxime sibi conjunctis in periculis consulunt, & manifeste auxiliantur. Cum ergo post mortem sint multo majoris caritatis, si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris, & conjunctis consulenter, & auxiliarentur in necessitatibus: quod facere non videntur. Ergo non videntur quod actus nostros, & orationes nostras cognoscant.

4. Præterea. Sicut Sancti post mortem vident Verbum, ita & Angeli, de quibus dicitur Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Sed Angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt; cum à nescientia minores à superioribus purgantur ut patet per Dionysium in VII. cap. Celest. Hierarch. (à med. & cap. VI. Eccles. Hierarch. sub fin.) Ergo nec Sancti, quamvis Verbum vident, in eo nostras orationes cognoscunt; & alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea. Solus Deus inspector est cordium. Sed oratio præcipue in corde consistit. Ergo solus Dei est orationes cognoscere. Non ergo Sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra. Super illud Job XIV. *Sive nobilis fuerint filii ejus, sive ignobilis, non intelligit,* dicit Gregorius XII. lib. Moral. (cap. XIV. à princ.) „ Hoc de animabus sanctis, sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sic foris aliquid quod ignorent.“ Ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

Præterea. Gregorius in II. Dialog. (cap. XXXV. à med.) dicit: *Anima videns Creatorem angusta est omni creatura: quantumlibet enim patrem de luce Creatoris aspexerit, brevis fit et ante quod creatum est.* Sed hoc maxime impedire videtur quod anime Sanctorum orationes, & alia quæ circa nos aguntur, cognoscant, quia à nobis distant. Cum ergo distantia non impediat illa, ut ex prædicta auctoritate patet videtur quod anime Sanctorum cognoscant orationes nostras, & ea quæ hic aguntur.

Præterea. Si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epist.

epistola contra eum. (inter princ. & med.) Ergo Sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia: quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia invenit. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum qui essentiam Dei comprehendunt; sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum anime Sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferioribus Angelis à superioribus edocetur, quamvis omnes essentiam divinam vident. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat quantum perfectio suæ beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quicquid vult, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quæ ad ipsum pertinent, cognoscatur. Unde cum nulla rectitudo Sanctis delit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent: & ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus præstent ad salutem: sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est admirabilius, ut ait Dionysius I. cap. Celest. Hierar. (in med.) Unde patet quod Sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota, & devotiones, & orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum: quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtinebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione quæ est in Verbo, quam constat Abraham eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse; cum ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod Sancti, siget post hæc vitam cognoscant ea quæ hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitio adversitatis eorum quos in hoc seculo dilexerunt: ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit. Unde si cognoscant eorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur, si ante ejusmodi infortunia de hoc seculo subtrahantur.

Sed forte anime non glorificatæ dolorem aliquem sentirent, si incommoda carorum suorum perciperent. Et quia anima Josie non ita

tim glorificata fuit à corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus (lib. de Cura pro mortis gerenda, cap. XLII. XLV. & XV.) concludere nititur, quod anime mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod anime Sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divine voluntati etiam in volitis. Et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant; non tamen eis aliter auxilium ferunt quem secundum divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est, quod multum proximis juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre; vident tamen ea quæ ad perfectionem suæ beatitudinis pertinent, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solum Deus per seipsum movet; sed tamen alii cognoscunt, quatenus ei revelatur, vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

## ARTICULUS II.

315

Utrum debeamus Sanctos interpellare ad orandum pro nobis.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non debeamus Sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicus aliquid interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus credit apud eos se facilius gratiam obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet Sancto; & sic voluntas ejus facilius inclinatur ad nos exaudientem quam voluntas alieius Sancti. Ergo videtur superfluum constituisse Sanctos mediatores inter nos, & Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea. Si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est, nisi quia fecimus eorum orationem Deo esse acceptam; Sed quanto aliquid est sanctior inter Sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores Sanctos pro nobis intercessores constituisse ad Deum, & nunquam minores.

3. Præterea. Christus, etiam secundum quod homo, dicitur Sanctus Sanctorum; & ei secundum quod est homo, orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios Sanctos interpellare debemus.

4. Præterea. Quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei representat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei representare aliquid cui omnia sunt presentia. Ergo superfluum est quod Sancti



nos intercessores constituamus pro nobis apud Deum.

Præterea. Illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed similiter Sancti orant pro nobis, vel non orant, sive nos oremus eos, sive non oremus: quia si sumus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem sumus indigni, etiam si petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed contra est quod dicitur Job v. 1. *Voca, si est qui tibi respondeat, & ad aliquem Sanctorum convertere. Vocare autem nostrum est, ut Gregorius dicit ibidem (scilicet lib. V. Moral. cap. xxx. In princ.) humiliter Deum precari deprecari. Ergo cum volumus Deum orare, debemus ad Sanctos converti, ut pro nobis Deum oremus.*

Præterea. Sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu viæ. Sed Sanctos qui sunt in via, constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum, exemplo Apostoli, qui dicebat Rom. xv. 30. *Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, & per caritatem Spiritus Sancti, ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo nos multo fortius petere debemus a Sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Præterea. Ad hoc est communis consuetudo Ecclesie, que in litanis Sanctorum orationem petit.

Respondendo dicendum, quod iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium (cap. v. Eccle. Hierarch. inter princ. & med.)

*ut per media ultima reducantur in Deum.* Unde cum Sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divine legis ordo requirit ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur à Domino, in eum per Sanctos medios reducamur: quod quidem contingit dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos; sicut mediantibus Sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt; ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia eius sumamus, mediantibus Sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, & quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divine potentie quod mediantibus secundis causis agentibus operatur; sed est ad complementum ordinis universi, ut eius bonitas multiplicis diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum

misericordie ipsius quod oportet ejus clementiam per orationes Sanctorum pulsare; sed est ad hoc ut ordo prædictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Sancti superiores sint magis Deo accepti quam inferiores; utile tamen est etiam minores Sanctos interdum orare. Et hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod quandoque aliquis habet majorem devotionem ad minorem Sanctum, quam ad Sanctum majorem: ex devotione autem maxime dependet orationis effectus. Secundo propter fastidium tollendum: quia assiduitas unius rei fastidium parit: per hoc autem quod diversos Sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio quia quibusdam Sanctis datum est in aliquibus specialibus causis præcipue patrocinari; sicut Sancto Antonio ad lignem infernalem. Quarto ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis. Quinto quia plurimum orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetratur.

Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam. Actus autem sunt particularium suppositorum. Et ideo si diceremus, *Christe ora pro nobis*, nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; & ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui dixit in Christo personam filii hominis à persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit: *Christe ora pro nobis*; sed *Christe audi nos*, vel *Miserere nobis*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut infra dicitur (art. seq.) non dicuntur Sancti preces nostras Deo representare, quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri à Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut Sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit. Et ita non est superfluum quod Sanctos oremus.

ARTICULUS III. 376

*Utrum orationes Sanctorum ad Deum pro nobis suscipiantur semper exaudiantur.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod orationes Sanctorum pro nobis ad Deum solum non semper exaudiantur. Si enim semper exaudirentur, maxime exaudirentur Sancti de his que ad eos pertinent. Sed de his non exaudiantur: unde dicitur Apoc. vi. 11. quod Martyribus perentibus vindictam de his qui

habitant in terra, dicitur *est ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum.* Ergo multo minus exaudiantur de his que ad alios pertinent.

Præterea. Hierem. xv. 1. dicitur: *Si fecerit Moyses, & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo Sancti non semper exaudiantur cum pro nobis orant ad Deum.

Præterea. Sancti in patria æquales Angelis Dei dicuntur, ut patet Matth. xxiii. Sed Angeli non semper exaudiantur in suis orationibus quas fundunt ad Deum: quod patet ex hoc quod habetur Dan. x. 12. ubi dicitur: *Ego veni propter sermones tuos; Princeps autem regni Persarum resistit mihi uno & viginti diebus.* Non autem venerat in adiutorium Danieli Angelus qui loquebatur, nisi à Deo liberationem petendo: & tamen est impedita orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii Sancti pro nobis orantes apud Deum semper exaudiantur.

Præterea. Quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed Sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

Præterea. Sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divine. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fiet etiam eis non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

Præterea. Orationes totius Cælestis Curie si aliquid impetrare possunt, essent efficaces quam omnia presentis Ecclesie suffragia. Sed multiplicatis presentis Ecclesie suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur à pena. Cum ergo Sancti qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut & pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos qui sunt in purgatorio, totaliter orationes eorum à pena absolverent: quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesie pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur II. Machab. ult. 14. *Hic est qui multum orat pro populo, & universa sancta civitate, Jeremias Propheta Dei; & quod ejus oratio sic exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod extendit Jeremias dexteram, & dedit iudæ gladium, dicens: Accipe gladium, & dicitur: *gladium nunc à Deo, &c.**

Præterea. Hieronymus ait in epist. contra Vigilantium (inter princ. & med.) *Dicit in libro tuo, quod dum vivimus, multo pro nobis orare possimus; postquam autem mortui fuerimus, nullum sit pro alio exaudienda oratio.* Et hoc aperte improbat dicens sic: *Si Apostoli, & Martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro cæteris*

*quando pro se adhuc debent esse saluti, quanto magis post coronas, villas, & triumphos?*

Præterea. Ad hoc est consuetudo Ecclesie, que frequenter petit ut Sanctorum orationibus adjuvetur.

Respondendo dicendum, quod Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divine clementie pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, que in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam; sed sunt nobis etiam suffragia, & orationes quedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo Sanctorum orationes sunt, quantum est in eis, efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non consequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orant dicuntur: ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt. Sed secundum quod orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiantur: quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri. Quod autem Deus vult, semper implentur. Nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam *voluit omnes homines salvos fieri*, que non semper implentur. Unde nec est mirum, si etiam quod Sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non implentur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio Martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis, & societate Sanctorum qui salvandi sunt, & consensus quo consentiunt divine justitie punienti malos. Unde Apoc. vi. super illud: *Utsque Domine, &c.* dicit Glossa (ordina. 22. Desiderant gaudium majus, & confortium Sanctorum, & justitie Dei consentium.

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moysè, & Samuele secundum statum quo fuerat in hac vita: ipsi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei restitisse; & tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est illius literæ intellectus.

Ad tertium dicendum, quod ista pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes fundent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinam examen referentur, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius XVII. Moral. (cap. viii. sub fin.) exponens prædicta verba Danielis dicit: *Sublimis spiritus genibus principantes nequam pro injuste agentibus decernant, sed eorum facta iuste judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa, vel iustitia ad supernum*



Curia consilium dicitur, quod non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen unum una vitia est sui super se episcopi voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nunquam volunt: unde nec petunt. Ex quo etiam patet quod orationes eorum semper exaudiuntur.

Ad quartum dicendum, quod licet Sancti non sint in statu merendi sibi, postquam sunt in patria; sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito precedenti alios juvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt ut orationes eorum exaudirentur post mortem.

Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, & ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adæquatione actus ad finem, propter quem est, qui et quasi merces redditur: sed orationis impetratio videtur liberalitati ejus qui rogatur: propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit, vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita quamvis Sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod, sicut ex auctoritate Gregorii inducta (in resp. ad 3.) patet, Sancti, vel Angeli non volunt nisi quod in divina voluntate conspiciunt: & ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa: quia, sicut dicit Augustinus in libro de Prædestinatione Sanctorum (scilicet de dono persever. cap. xxii. ante med. & Gregor. lib. I. Dialog. cap. viii. à med.) orationes Sanctorum prædestinati proficiunt, quia forte præordinatum est ut intercedentium orationibus salventur: & ita etiam Deus vale ut orationibus Sanctorum impleatur illud quod Sancti vident cum velle.

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesie pro defunctis sunt quasi quedam satisfactiones viventium vice mortuorum: & secundum hoc mortuus à pena absolvunt, quam non solverunt. Sed Sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de coram orationibus, & Ecclesie suffragiis.

QUÆSTIO LXXIII.

De signis que judicium præcedunt, et in articulo de his.

Deinde considerandum est de signis que judicium præcedunt.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum adventum Domini ad judicium aliqua signa præcedant.

Secundo, utrum secundum rei veritatem Sol, & Luna obscurari tunc debeant.

Tercio, utrum virtutes calorum, Domino veniente, movebuntur.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua signa præcedant adventum Domini ad judicium.

Tom. II. dist. XLV. q. 1. quæst. 3. art. 1. q. 1. & 2. & 3. & 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod adventum Domini ad judicium non præcedent aliqua signa. Quia I. Thesal. x. 3. Cum dixerint, Pax, & securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus. Sed non est pax, & securitas, si homines per signa præcedentia terreterent. Ergo signa non præcedent illum adventum.

1. Præterea. Signa ad manifestationem alicujus ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus: unde I. Thesal. ii. 13. Dicit Dominus, sicut factum est in nocte, ita veniet. Ergo signa non debent ipsum præcedere.

3. Præterea. Tempus primi adventus fuit præcognitum à Prophetis; quod non est de secundo adventu. Sed primum adventum Christi non præcesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum præcedent.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xxi. 25. Erunt signa in Sole, Luna, & Stellis, &c.

Præterea. Hieronymus (id hab. non Hier. sed Lyran. in Glos. super Luc. xxi.) ponit quatuordecim signa præcedentia judicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quidem cubitis super montes. Secundo die omnia æquora prosterneuntur in profundum, ita quod vix videri poterunt. Tercio die rediguntur in statum antiquum. Quarto die bellæ omnes, & alia que moventur in aquis congregabuntur, & levabuntur capita super pelagus, more contentionis invicem mugientes. Quinto die omnes volucres cæli congregabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid, nec bibentes. Sexto die flumina igne surgent contra firmamentum ab occasu Solis usque ad ortum convergentia, Septimo die omnia si-

sidera errantia, & fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometa. Octavo die erit magnus terræ motus, ut omnia animalia prosterantur. Nono die omnes plantæ sanguineum dabunt rorem. Decimo die omnes lapides parvi, & magni dividantur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Undecimo die omnes colles, & montes, & ædificia in pulverem redigentur. Duodecimo die omnia animalia venient ad campos de silvis, & montibus rugientia, & nihil gustantia. Decimotercio die omnia sepnica ab ortu Solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Decimoquarto die omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes, neque loquentes, (a) neque discernentes. Decimoquinto die omnes morientur, & resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

Respondeo dicendum, quod Christus ad judicandum veniens in forma gloriose apparebit, propter auctoritatem que judici debetur. Ad dignitatem autem judicarie potestatis pertinet habere aliqua judicia que ad reverentiam, & subjectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, & ad judicium præparentur, hujusmodi signis præmoniti.

Que autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim que in Evangelii leguntur, ut Augustinus dicit ad Helychium de fine mundi epist. cxcx. al. lxxx. ante med. non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Hierusalem, & ad adventum quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte si diligenter advertatur, nullum eorum inveniarum ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit: quia illa signa que in Evangelii tanguntur, sicut pugna, & terrores, & hujusmodi, à principio humani generis factant. Nisi forte dicatur, quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram crescentia vicinum adventum denuntiant, incertum est. Signa vero que Hieronymus (Lyranus) ponit, non asserit, sed in Annalibus Hebræorum se ea scripta reperisse dicit, que etiam valde parum verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. ad Helychium (epist. cxi. à med.) circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos: unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; & aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur, Cum dixerint, Pax, & securitas, &c. ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendunt. Ad bonos vero pertinet

S. Th. Op. Tom. VI. (a) Ita veter. edit. Nicolajus sed discurrentes.

quod dicitur Lucæ xxi. 26. Resurientibus hominibus præ timore, &c.

Vel potest dici, quod omnia illa signa que circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur; ante tamen quam signa illa apparete incipiant, in pace, & securitate impie se esse credent, post mortem Antichristi, ante Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut prius existimabant.

Ad secundum dicendum, quod dies Domini dicitur sicut per venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit: quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa, que immediate judicium præcedent, ut dictum est (in corp. & in solut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius cognitum à Prophetis. Et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparent in secundo adventu; in quo manifestus venit; quamvis determinatum tempus sit occultum.

ARTICULUS II.

Utrum circa judicium secundum rei veritatem, Sol, & Luna obscurabuntur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circa judicium, secundum rei veritatem, Sol, & Luna obscurabuntur. Quia, ut dicit Rabbanus super Matth. (super illud cap. xxiv. Sol obscurabitur) nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter Solem, & Lunam cum sideribus ceteris suo lumine privari, quomodo da Sole constat factum esse tempore dominice passionis.

2. Præterea. Lux corporum celestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur quia per eam influunt in hæc inferiora, & non solum per motum, ut dicit Averroes in Libro de substantia orbis (cap. 11. ad fin.) Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in celestibus corporibus remanebit.

3. Præterea. Inferiora corpora purgabuntur (ut quibusdam videtur) à qualitatibus quibus agunt. Corpus autem celeste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est (in arg. præc.) Ergo sicut motus cæli cessabit, ita & lumen corporum celestium.

Sed contra est quod secundum Astrologos Sol, & Luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio Solis, & Lune simul

Mm esse



esse dicitur, Domino ad iudicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Præterea. Non congruit idem esse causam defectus alicuius rei, & augmenti. Sed veniente Domino, lux luminarium augmentabitur: unde Isa. xxx. 26. *Erit lux lux sicut lux Solis, & lux Solis erit septemplex.* Ergo non est conveniens quod, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de Sole, & Luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurabuntur sui luminis privatione: quia totus mundus innovabitur, Christo veniente, & sanctis resurgentibus, ut dicitur (quæst. seq.) Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante iudicium, sic esse poterit quod Sol, & Luna, & alia cæli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, hoc divina virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quod Rabbanus loquitur quantum ad tempus iudicium præcedens.

Ad secundum dicendum, quod lux est in corporibus celestibus non solum ad causam generationis in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem, & decorem. Unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum celestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quod non videtur esse probabile quod qualitates elementares ab elementis removeantur; quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis, & de luce: eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, & ad concordiam reducens.

Nec est simile de motu corporum celestium. Motus enim est actus imperfectus: unde & tolli debet, quando tollatur imperfectio: quod de luce non potest dici.

### ARTICULUS III. 319

*Utrum Virtutes calorum, Domino veniente, commovebuntur.*

**A**d tertium sic proceditur. Videtur quod Virtutes calorum, Domino veniente, non commovebuntur. Virtutes enim calorum dici non possunt nisi Angelis beatis. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea. Admirationis causa est igno-

rantia, ut patet in I. Metaph. (cap. 11. cit. med.) Sed sicut ab Angelis longe absit timor, ita & ignorantia: quia, ut dicit Gregorius (Lib. IV. Dialog. cap. xxxiii. in fin. & Lib. XII. Moral. cap. xiv.) *quid est quod non vident qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur (IV. dist. xviii.).

3. Præterea. Omnes Angeli divino iudicio adstant: unde Apoc. vii. 11. dicitur: *Omnes Angeli stabant in circuitu throni.* Sed virtutes nominant unum specialem ordinem in Angelis. Ergo non potest de eis dici debuit, quod moveantur, quam de aliis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Job xxvi. 11. *Columnæ cæli contremiscunt, & pavent ad nuntium ejus.* Sed columnæ cæli non possunt intelligi nisi Virtutes eorum. Ergo Virtutes eorum commovebuntur.

Præterea. Matth. xxiv. 29. dicitur: *Stellæ cadent de cælo, & virtutes calorum commovebuntur.*

Respondeo dicendum, quod Virtutes in Angelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionysium xi. cap. celest. Hierarch. Quandoque enim nomen Virtutum uni ordini appropriatur; qui secundum ipsum est modus mediæ hierarchiæ, secundum vero Gregorium (hom. xxxiv. in Evang. ante med.) est superpremius infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus celestibus spiritibus. Et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim (loc. sup. cit.) exponitur, prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus Angelis, & tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis, quæ in mundo erit, sicut in littera dicitur. Potest etiam exponi, prout Virtutis nomen est proprium nomen ordinis: & tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis ratione effectus: quia illi ordini secundum Gregorium (loc. cit.) attribuitur miracula facere, quæ maxime circa illud tempus fient: vel quia ordo ille, cum sit de mediâ hierarchiâ, secundum Dionysium (cap. vii. & xi. celest. Hierarch.) non habet potentiam limitatam: unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium Virtutum esse videtur corpora celestia movere, quæ sunt causa eorum quæ in natura inferiori aguntur: & hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *Virtutes calorum* dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu suo cessabunt; ulterius corpora celestia non moventes: sicut nec Angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiæ officio vocabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertinet: sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione,

vel ad novam eorum considerationem, quam prius secundum speciem concreatas videre non poterant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit. Unde dicit Augustinus (Lib. III. de Trinitate. cap. iv. & v.) *quod Deus movet creaturam spirituales per tempora.*

Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt, vel facultatem: & secundum hoc Virtutes calorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, in quantum ab ejus imitatione, & comprehensione deficiunt: per quem modum dicit B. Agnes; quod *esu pulchritudinem Solis, & Luna mirantur.* Et sic non ponitur in Angelo ignorantia; sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responso ex dictis (in corp. art.)

Ergo creature mundi non purgabuntur.

Præterea. Purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendum immunitiam culpæ, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpæ infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

Præterea. Unumquodque dicitur purgari, quando separatur id quod extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem: separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem, & nobilitatem elementarum pertinet: quod aliquid extraneæ nature est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis: Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo convenienter possint purgari.

Sed contra omnia innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur: unde Apoc. xxi. 1. dicitur: *Videlicet calum novam, & terram novam: primum cæli calum, & prima terra abit.* Ergo elementa purgabuntur.

Præterea. I. Corinth. vii. super illud. *Propter figura hujus mundi,* dicit Glossa (Aug. Lib. XX. de civ. Dei cap. xvi. ante med.) *„Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.“* Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit & locus convenientior, & aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod homo gloriam corporis consequatur, oportet prius removeri ea quæ gloriæ opponuntur; quæ sunt duo, scilicet corruptio, & infectio culpæ: quia, ut dicitur I. Corinth. xv. 50. *corruptio incorruptum non possidebit:* & à civitate gloriæ omnes immundi foris erunt: Apoc. ult. Et similiter etiam oportet elementa purgari à contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dicitur est. Quamvis autem res corporales subiectum infectionis culpæ proprie esse non possint; tamen ex culpa quadam incongruitas in rebus corporalibus relinquunt, ad hoc quod spiritualibus deducantur: & inde videmus quod loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra exercenda in eis, nisi purgatione quadam præmissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quadam indoneitate ad gloriæ susceptionem pars mundi recipit, quæ in usum nostrum cedit: unde quantum ad hoc mutatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multæ sunt corruptiones, & generationes, &

ergo creature mundi non purgabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt, vel facultatem: & secundum hoc Virtutes calorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, in quantum ab ejus imitatione, & comprehensione deficiunt: per quem modum dicit B. Agnes; quod *esu pulchritudinem Solis, & Luna mirantur.* Et sic non ponitur in Angelo ignorantia; sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responso ex dictis (in corp. art.)

### QUÆSTIO LXXIV.

*De igne ultimi conflagrationis.*

*in novem articulis divisa.*

**D**einde considerandum est de igne ultimi conflagrationis mundi.

Circa quod queruntur novem.

Primo, utrum aliqua mundi purgatio sit futura.

Secundo, utrum per ignem sit futura.

Tertio, utrum ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari.

Quarto, utrum ignis ille sit etiam cælos superioris purgaturus.

Quinto, utrum ille ignis sit alia elementa consumpturus.

Sexto, utrum omnia elementa sit purgaturus.

Septimo, utrum ille ignis præcedet iudicium, vel sequatur.

Octavo, utrum per illum ignem consumendi sint homines.

Nono, utrum per illum involvendi sint reprobi.

### ARTICULUS I. 320

*Utrum mundi purgatio sit futura.*

*2. Thom. II. dist. xlviii. quæst. 11. art. 1. & seq.*

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creature Dei non sunt immundæ: unde dicitur Act. x. 15. *Quod Deus purificavit, tu commone ne dixeris, id est immundum.*

*2. Thom. Op. Tom. VI.*



alterationis elementorum, quæ puritati eorum derogant. Et ideo ab his oportet elementa purgari, ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantia sua alicujus malitiæ commixtionem; sicut ponebat Manichæi, dicentes malum, & bonum esse duas substantias alicubi divinas, & alicubi commixtas: non autem renovetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturæ extraneæ, quæ etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creature repugnat: similiter non renovetur ex hoc quia malum alicui creature accidat; quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiæ ipsius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis elementa corpora subjectum culpæ esse non possint; tamen ex culpa commissa in eis aliquam ineptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriæ suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quod forma mixta, & forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei, & sic corpus mixtum est nobilissimum; aut quantum ad perpetuitatem durationis; & sic corpus simplex nobilissimum est: quia non habet in seipso unde corruptatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam corruptionis suæ, scilicet (a) compositionem contrariorum; & ideo corpus simplex, etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriæ, ideo perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriæ quam perfectio corporis mixti; nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilissimum quam simplex; nobilissimum tamen esse habet corpus simplex secundum se existens quam existens in mixto: quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

#### ARTICULUS II. 321

Utrum mundi purgatio sit futura per ignem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hæc purgatio sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut & aliæ partes. Sed non debet esse idem purgans, & purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

(a) Al. operationem contrariorum.

2. Præterea. Sicut ignis habet virtutem purgativam, ita & aqua. Cum ergo omnia non sint purgabilia per ignem, sed quedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit, videtur quod ignis non purget ad minus universalliter.

3. Præterea. Purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem segregatæ puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola virtute divina facta est, quia ex hoc opus distinctionis determinatur: unde & Anaxagoras segregationem posuit per actum intellectus moventis omnia (ut refert Arist. VIII. Physic. text. 774). Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiet immediate à Deo, & non per ignem.

Sed contra est quod in Psalm. xl. 13. dicitur: *ignis in conspectu ejus exardescit, & in circuitu ejus tempestas valida*; & postea sequitur de iudicio: *adversabitur calumnia, & terram discernet populum suum*. Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Præterea. II. Petri ult. 12. dicitur: *Cæli ardentes solvantur, & elementa ignis ardere tabescent*. Ergo illa purgatio per ignem fiet.

Respondeo dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est (art. præc.) renovabit à mundo infectionem ex culpa relictam, & impuritatem commixtionis; & erit dispositio ad gloriæ perfectionem. Et ideo quantum ad hæc tria convenientissime fiet per ignem purgatio. Primo quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum habet naturales proprietates similes proprietatibus gloriæ, ut maxime patet de luce. Secundo quia ignis non ita recipit commixtionem extraneam propter efficaciam suæ virtutis activæ sicut alia elementa. Tertio quia sphaera ignis est remota à nostra habitatione; nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terræ, aquæ, & aeris: unde non ita inhæret: & præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum, & dividendum subtilizandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum, prout est in materia propria (sic enim remotus est à nobis) sed solum prout est in materia aliena: & quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in sua puritate existentem. Quantum vero ad hoc quod habet de extraneo adjunctum, poterit purgari: & sic diverso respectu idem erit purgans, & purgatum: quod non est inconveniens.

Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quæ facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Præcipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiarum:

tiæ: & ideo convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit & infectionem culpæ, & commixtionis impuritatem: & quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim dillegendi; sed magis congregandi: unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non potest, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente: quia, ut dicitur Matth. xx. 12. *time refrigescet caritas multorum*. Unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo modo. Sed quedam sunt quæ sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, & yafa lignea, & hujusmodi; & talia lex præcipit purgari per aquam: quæ tamen finaliter omnia circumtempuntur per ignem.

Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversæ formæ collatæ, quibus ad invicem distinguuntur: & ideo hoc fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturæ. Sed per sualem purgationem reducuntur res ad puritatem, in qua conditæ fuerunt: & ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori: & propter hoc ministerium creaturæ committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

#### ARTICULUS III. 322

Utrum ignis ille qui mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ille ignis non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Glossa (ord. Bedæ sup. illud. *Elementa vero*) II. Petri ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Præterea. Sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Præterea. Ea quæ sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eundem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quam ignis qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo non est ejusdem speciei.

Sed contra est quod Augustinus dicit XX. de civit. Dei (cap. xv. ante med.) & habetur in Glossa (ord. & interl. implic. sup. illud. *Preterit enim*) I. ad Corinth. vii. quod *figura hu-*

*jus mundi mundanorum ignem conflagrationis peribit*. Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

Præterea. Sicut purgatio futura erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam: & utriusque ad invicem comparatur II. Petri i. 12. Sed in prima purgatione fuit aqua ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo similiter erit in secunda purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod ignis elementum, qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi; modum autem descensionis ponunt per multiplicationem: ignis enim, undique appositus combustibili, augmentatur: & hoc præcipue fiet quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam à Sanctis ascendere perhibetur, ut patet II. Petri i. ubi dicitur, quod tantum ascendet iudicii ignis, quantum aqua diluvii. Ex quo videtur quod ille ignis sit circa locum medium (a) generationis.

Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum caelestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente: tunc autem locus speculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverbatio. Sed hoc etiam non videtur conveniens: quia cum effectus corporum caelestium sequantur determinatos situs, & aspectus eorum, si ex virtute corporum caelestium ignis ille generatur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus aliorum: quod auctoritati Scripturæ repugnat.

Et ideo alii dicunt, loquentes Augustinum, quod *sicut mundanorum aquarum inundatione factum est diluvium; ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit*, ut dicitur XX. de civit. Dei (loc. sup. cit.). Ita autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum inferiorum, & superiorum, quæ ex natura sua habent virtutem igneandam: quæ quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet: & ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem opiniones hæc recte considerentur, invenientur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, & non quantum ad speciem ejus. Ignis enim generatus à Sole, vel ab inferiori calefactione, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphaera, nisi in quantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit: quia ignis non potest

(a) Al. generatus.



est aliquid purgare, nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo.

Unde simpliciter concedendum est, quod ignis ille est ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus: & similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum, quod sicut operatio que procedit à virtute rei, est virtutis indicium; ita & virtus ejus est indicium essentialibus rei: operatio autem que non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis actio enim instrumenti magis manifestat virtutem motoris quam instrumenti virtutem: quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentia principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus que non procedit ex principis essentialibus rei non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem; sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefibilitatem: & ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quod ignis ille qui habet vim purgandi faciem mundi, sit ejusdem speciei cum igne qui est apud nos: cum vis calefactiva non oritur in ipso ex principis essentialibus, sed ex divina virtute, vel operatione; sive dicatur, quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intensio quedam, sicut de instrumentali virtute in 1. dist. (IV. Sent. quest. 1. art. 4.) dictum est. Et hoc probabilius est: quia ignis ille non agit nisi ut instrumentum divinæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed in quantum sequitur materiam, quam requirit extra propriam spheram existentem, sic sequitur materiam combustibilis sitam: & per modum istum non est inconveniens, quod vel in circuitu, vel deorsum moveatur; & præcipue secundum quod agit ut instrumentum divinæ virtutis.

## ARTICULUS IV. 323

*Utrum ignis ille purgabit etiam caelos superiores.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod ignis ille purgabit etiam caelos superiores. Quia in Psalmis cxi. 20. dicitur: *Opera manuum tuarum sunt caeli: ipsi peribunt, tu autem permanens.* Sed etiam superiores caeli sunt opera manuum Dei. Ergo & ipsi in finali illa mundi conflagratione peribunt.

Præterea. II. Petri 3. 11. dicitur: *Cæli ardentes solvantur, & elementa ignis ardere resursum.* Cæli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt caeli superiores, quibus infixæ sunt sidera. Ergo videtur quod etiam illi per illum ignem purgabuntur.

Præterea. Ignis ille ad hoc erit ut removeat à corporibus indispositionem ad perfectionem gloriæ. Sed in caelo superiori invenitur indispositio & ex parte culpæ, quia diabolus sibi peccavit, & ex parte naturalis defectus, quia Rom. vii. super illud, *Scimus quod omnis creatura ingensit, & parvulis usque ad hoc, dicit Glossa (ord. Ambros.)*, Omnia elementa cum labore explent officia sua; sicut Sol, & Luna non sine labore statuta, sibi impleat spatia. Ergo etiam caeli superiores purgabuntur per ignem illum.

Sed contra est quod corpora caelestia peregrinæ impressionis receptiva non sunt.

Præterea. Super illud II. Thess. 1. in flamma ignis dantis vindictam, dicit Glossa (ord. Haym.), Ignis erit in mundo, qui præcedet eum, tantum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio. Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores caelos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Genes. vii. Ergo caeli superiores illo igne non purgabuntur.

Respondeo dicendum, quod purgatio mundi ad hoc erit ut removeatur à corporibus dispositio contraria perfectioni gloriæ: que quidem perfectio est ultimæ rerum consummatio: & hæc quidem dispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur dispositio secundum aliquam inherens substantiam eorum, sicut in istis corporibus inferioribus, que per mutam mixtionem decidunt à propria puritate: in quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliquid substantiæ eorum inherens, sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod sit

intelligitur rei, ut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum, qui est extra rem. Et ideo à substantia caeli superioris non oportet quod aliquid removeatur; sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desinit à movendo. Et ideo caelestia corpora nec per ignem, nec per alicujus creature actionem purgabuntur; sed ipsa eorum quietatio sola voluntate divina accedens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XX. de civit. Dei (cap. xxiv.) verba illa Psalmi sunt intelligenda de caelis aeris, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis.

Vel dicendum, quod si etiam de superioribus caelis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum, quo nunc continue moventur.

Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit, de quibus caelis intelligat: præmitrat enim ante verba inducenda, quod *caeli prius, & terra per aquam perierant, qui nunc eodem verbo resipiti sunt, igni reservati in diem judicii.* Ergo illi caeli per ignem purgabuntur qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor, & illa servitus creaturæ, que corporibus caelestibus secundum Ambrosium attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cuius tempori subsistentur, & defectus ultimum consummationis, que finaliter in eis erit. Ex culpa etiam demonum caeli empyreum in perfectionem non contraxit, quia peccando statim è caelo expulsi sunt.

## ARTICULUS V. 324

*Utrum ignis ille alia elementa consumet.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit Glossa Bedæ (ord. sup. illud, *Elementa vero*) I. Petri ult. *elementa quatuor, quibus mundus consistit, ignis ille maxime absumet; nec cuncta intantum absumet ut non sint, sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem resursum faciem.* Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

Præterea. Apoc. xvi. 1. dicitur: *Primum calum, & prima terra ablit, & mare jam non est.* Sed per calum aer intelligitur, ut Augustinus dicit (Lib. XX. de civ. Dei cap. xv. 1.) mater autem est aquatum congregatio. Ergo videtur quod illa tria elementa totaliter destruentur.

Præterea. Ignis non purgat, nisi secundum

hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiatur. Ergo oportet quod in natura ignis transeat; & sic à natura sua corrumpentur.

Præterea. Forma ignis est nobilissima formarum, ad quam perducit posit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum perducuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est quod I. Cor. vii. super illud, *Præterit figura hujus mundi*, Glossa (interl. Ambros.) dicit: *Hujus mundi purgatio, tunc non substantia præterit.* Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non contumentur secundum suam substantiam.

Præterea. Illa finalis purgatio, que fiet per ignem, respondebit primæ purgationi, que facta est per aquam. Sed illa non corrumpit elementorum substantiam. Ergo nec illa que fiet per ignem, corrumpet.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum redinebant propriam formam substantialem, scilicet aer, & terra; in duobus vero, scilicet igne, & aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam cæli: & sic tria elementa, aer scilicet, ignis, & aqua, calum dicentur; quamvis aer retineat formam substantialem eandem quam nunc habet, quia nunc etiam calum dicitur. Unde etiam Apoc. xxi. 1. non fit mentio nisi de caelo, & terra: *Præterit, calum novum, & terra novum.* Sed hæc opinio est omnino absurda. Repugnat enim & Philosophiæ, secundum quam poni non potest, quod corpora inferiora sint in potentia ad formam cæli; nec cum materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem: & etiam Theologiæ, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis subactis. Unde per hoc quod dicitur *calum*, intelligitur quantum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, sicut in Psalm. cxv. 1. 7. *Laudate Dominum de terra, & sequitur: ignis, grandis, mix, glacies, &c.*

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam; sed qualitates activæ, & passivæ ab eis removebuntur: sicut etiam ponunt; quod in corpore mixto elementa salvantur secundum suas formas substantiales, sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reducæ: medium autem neutrum extremorum est. Et hæc etiam videtur consonare quod Augustinus dicit XX. de







communis, & corporum sanctorum glorificatio. Sancti enim resurgentes corpora gloriosa resurgent, ut patet per illud quod dicitur I. Corinth. xv. 43. *Sancti in igne habitabunt, sicut in gloria.* Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur ad Rom. viii. 21. *quod ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Cum ergo confagratio mundi sit dispositio ad renovationem peccatorum, ut ex dictis patet (art. 1. & 4. huj. quest.) manifeste potest colligi, quod ista confagratio quoad purgationem mundi iudicium præcedet, sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, iudicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando: quod patet ex hoc quod sequitur: *Quæ omnia quidem ventura esse credendum est, sed quibus modis, & quo ordine veniant, magis tunc habebit eorum experientia, quam nunc ad perfectum hominis intellectum valet consequi. Evidentia tamen est, quæ me commemorata sunt, ordine esse ventura.* Ergo patet quod hæc dixit opinando.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnes homines morientur, & resurgent; sed tamen illi dicantur vivi reperiri, qui usque ad tempus confagrationis vivunt in corpore.

Ad quartum dicendum, quod ille ignis non exequitur sententiam iudicis, nisi quoad resolutionem malorum, & quantum ad hoc sequitur iudicium.

#### ARTICULUS VIII. 327

*Utrum ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera designatur (IV. dist. xlv. 1.). Illud enim consumit dicitur quod in nihilum reducit. Sed corpora impiorum non resolvuntur in nihilum, sed in æternum conservabuntur, ut æternam poenam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur.

2. Si dicatur, quod consumet malorum corpora, in quantum ea resolvit in cinerem; contra. Sicut corpora malorum, ita & bonorum in cinerem resolvuntur, hoc enim est Christi solius privilegium, ut caro ejus non videat corruptionem. Ergo etiam bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Præterea. Infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad

compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum: & ita oportet utrumque corpus resolveri.

4. Præterea. Quantum status vite durat, elementa similiter agunt in bonos, & in malos. Sed adhuc durabit status hujus vite in illa confagratione: quia post statum hujus vite non erit mors naturalis, quæ tamen per illam confagrationem causabitur. Ergo ille ignis equaliter ager in bonos, & in malos: & ita non videtur quod sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur (loc. cit.)

5. Præterea. Illa confagratio quasi in momento perficitur. Sed multi inveniuntur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa confagratio non sufficit ad eorum purgationem.

Respondet dicendum, quod ignis ille finalis confagrationis quantum ad hoc quod iudicium præcedet, ager ut instrumentum divine justitiæ, & iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter ager in malos, & bonos, qui vivi reperientur; utrumque corpora incinerem resolvendo; in quantum vero ager ut instrumentum divine justitiæ, diversimode ager in diversos quantum ad censuram poenæ. Mali enim per actionem ignis cruciabantur; boni vero, in quibus nihil purgandum inveniretur, omnino nullum dolorem ex igne sentiant, sicut nec pueri sentiunt in camino ignis, Dan. 1. 11. Quamvis eorum corpora non servabuntur integra, sicut puerorum servata fuerunt; & hoc divina virtute fieri poterit ut sine doloris cruciatus resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid purgandum reperitur, sentiant cruciatum doloris ex illo igne, plus vel minus, pro meritum diversitate. Sed quantum ad actum quem post iudicium ille ignis habebit: in damnatos tantum ager: quia boni omnes habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cinerem.

Ad secundum dicendum, quod bonorum corpora, quamvis in cinerem resolvuntur per ignem, non tamen ex hoc dolore sentiant, sicut nec pueri in fornace Babylonica existentes: & quantum ad hoc est dissimile de bonis, & malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per

per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatus doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non ager tantum secundum naturalem elementis virtutem, sed etiam ut divine justitiæ instrumentum.

Ad quintum dicendum, quod tres sunt causæ quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia in eis pauca purganda inveniuntur; cum terroribus, & persecutionibus præcedentibus fuerint purgati. Secunda causa est, quia & vivi, & voluntarii poenam sustinebunt: poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta, sicut patet in Martyribus: quia si purgandum quid in eis inveniretur, passionis fletu tollitur, ut Augustinus dicit (Lib. de unico baptis. cont. Petil. cap. xlii. à med.) cum tamen poena martyrii sit brevis in comparatione ad poenam quæ in purgatorio sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione, quantum amittit in temporis brevitate.

#### ARTICULUS IX. 328

*Utrum ille ignis involvet reprobos.*

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille ignis non involvet reprobos. Quia super illud Malach. 1. 11. *Purgabit filios Levi,* dicit Glossa: quod, est ignis consumens malos, & ignis confans bonos. & super illud I. Cor. 11. *Uniuscujusque opus ignis probabit,* dicit Glossa (ord.) *Duos ignes, legimus futuros: unum, quo purgabit electos, & præcedet iudicium; alterum, qui reprobos cruciabit.* Sed hic est ignis inferni: qui malos involvet; primus autem est ignis finalis confagrationis. Ergo ignis finalis confagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea. Ille ignis Deo obsequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet, aliis elementis remuneratis; & præcipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat deici ad poenam damnatorum.

3. Præterea. Ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi preparatus est damnatis: unde Matth. xxv. 41. dicitur: *(a) Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo &c.* & Isa. xxx. 33. *Preparatus est ab heri Torbet, à Rege preparata &c.* Glossa (interl. Hieron.) *ab heri, idest ab initio; Torbet, idest vallis gehenna.* Sed ignis ille finalis confagrationis non fuit ab initio preparatus, sed ex concursu mundanorum ignium electorum; ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

(a) *Vulgata* Discedite à me maledicti.

In contrarium est quod in Psal. xcvi. 3. de illo igne dicitur: *Inflamabit in circuitu inimicos ejus.*

Præterea. Daniel. vii. 10. dicitur: *Fluvius igneus, rapidissime egredietur & facie ejus.* Glossa (interl. Hieron.) *U peccatores trahent, ret in gehennam:* loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam (interl. sup. illud, *Thronus ejus*) quæ ibi dicit: *Ut malos puniat, & bonos purget.* Ergo ignis finalis confagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Respondet dicendum, quod tota purgatio mundi, & innovatio ad purgationem, & innovationem hominis ordinabitur. Et ideo oportet ut mundi purgatio, & innovatio purgationi, & innovatio humani generis respondeat. Humanis autem generis purgatio quædam erit quod mali segregabuntur à bonis. Unde dicitur Luc. 11. 17. *Cujus ventilabrum in manu est; & purgabit aream suam, & congregabit triticum, idest electos, in horreum suum, paleas autem, idest reprobos, comburet igne inextinguibili.* Unde & ita erit de purgatione mundi, quod quicquid erit turpe, & sordidum, in infernum cum reprobis mittetur; quicquid vero pulchrum, & nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum; & ita etiam erit de illo igne confagrationis, sicut dicit Basilus super illud Psal. xxv. 11. *Vox Domini intercedentis flammam ignis* (Hom. 1. in hunc Psal. inter med. & fi.) quia quoad calidum usum, & quantum ad id quod in igne grossum reperitur, defendet ad inferos in poenam damnatorum; quod vero est ibi subtile, & lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante iudicium, erit idem cum igne confagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo, & mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos, & qui cruciabit malos, & quantum ad officium, & aliquo modo quantum ad substantiam: quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detruetur, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ille ignis remunerabitur quod illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, & retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post iudicium erit major quam antea; ita & poena reproborum. Et ideo sicut claritas superiori creaturæ addetur ad augmentandam gloriam electorum; ita etiam quicquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad



ad augmentandam miseriam damnatorum; & ita igni damnatorum ab initio preparato in inferno non est inconueniens si alter ignis addatur.

QUÆSTIO LXXV.

De resurrectione.

In tres articulos diuisa.

Post hæc considerandum est de circumstantibus, & concomitantibus resurrectionem. Quorum prima consideratio est de ipsa resurrectione. Secunda de eius causa. Tertia de eius tempore, & modo. Quarta de ipsius termino à quo. Quinta de conditionibus resurrectionis.

Circa primum queruntur tria.

Primo, utrum resurrectio corporum sit futura.

Secundo, utrum sit omnium generaliter. Tercio, utrum sit naturalis, vel miraculosa.

ARTICULUS I. 329

Utrum corporum resurrectio sit futura.

8. Th. IV. dist. XLIII. quæst. un. art. 1. quæst. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura. Job xiv. 12. Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur cinis. Sed cinis nunquam atteritur: quia terra, de qua cinis videtur, in æternum stat, ut patet Eccl. 1. 4. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Præterea. Dominus Matt. xxii. 32. probat resurrectionem per auctoritatem illam: Ego sum Deus Abraham, & Deus Isaac, & Deus Jacob: quia non est Deus mortuorum, sed viventium. Sed constat quod quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac, & Jacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Præterea. Apostolus I. Corinth. xv. videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti; qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum: non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur. Corpus autem instrumentum animæ est: unde etiam in purgatorio, ubi animæ puniuntur pro his quæ gesserunt in corpore, anima sine corpore puniuntur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum; sed sufficit po-

tere resurrectionem animarum, quæ est dum transferuntur de morte culpæ, & miserie in vitam gratiæ, & gloriæ.

4. Præterea. Ultimam rei est perfectissimum in re; quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animæ est ut sit à corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo, & Angelis, & magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio à corpore est ultimus status ejus: & ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea. Mors corporalis in penam homini est inducta pro prima prævaricatione, ut patet Gen. 1. 1. sicut & mors spiritualis, quæ est separatio animæ à Deo, est inducta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus: & sic resurrectio non erit.

Sed contra est quod dicitur Job xix. 25. Scio quod Redemptor meus vivit, & in novissimo die de terra surrecturus sum, & rursus circumdabor pelle mea. Ergo resurrectio corporum erit.

Præterea. Donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut patet Rom. v. Sed mors per peccatum introducta est: quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi à morte homo reparabitur ad vitam.

Præterea. Membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, & in æternum vivet in corpore, & anima: quia Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, ut patet Rom. vi. 9. Ergo & homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore, & anima: & sic oportet carnis resurrectionem esse.

Respondeo dicendum, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatæ sunt sententiæ ponentium, vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis quem naturaliter omnes homines desiderant, est beatitudo: ad quam quidem hominem posse pertinere in hac vita, quidam posuerunt: unde non cogebant ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam perfectionem consequeretur: & sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunæ, & infirmitas humani corporis, scientiæ, & virtutis imperfectio, & instabilitas; quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine de civ. Dei (& Lib. XIX. cap. 11).

Et ideo illi posuerunt, aliam vitam esse post hanc, in qua homo tantum secundum animam vivebat post mortem: & hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Por-

phy-

phyrius dicebat, ut Augustinus dicit ult. de civit. Dei (cap. xxvi.). Ut beata sit anima, omne corpus fugiendum est. Unde tales resurrectionem non ponebant.

Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim hæretici posuerunt, omnia corporalia esse à malo principio, & spiritualia vero à bono: & secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset, nisi à corpore separata, per quod à suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit. Et ideo omnes hæreticorum scædæ, quæ ponunt à diabolo corporalia esse creata, vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas in princip. II. Lib. ostensa est (dist. 1. quæst. 1. art. 3.). Quidam vero posuerunt, totam hominis naturam in anima consistere; ita ut anima corpore uteretur, sicut instrumento, aut sicut nauta navi: unde secundum opinionem hanc sequitur quod sola anima beatificata, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur: & sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in II. de Anima (4. princ. Lib.) destruit, ostendens animam corpore, sicut formam materie, uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, est necesse resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quod velum nunquam atteritur quantum ad substantiam, sed quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem, & corruptionem infirmorum; ratione cujus dicit Apostolus I. Corinth. vii. 31. Præterea figura hujus mundi est.

Ad secundum dicendum, quod anima Abraham non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus, & sic de aliis. Unde vita animæ Abraham non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animæ, & corporis: quæ quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime, & efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum, quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio est conjuncta, & non tantum animæ, ut patet per Philosophum in I. de Anima (tex. 64. & 66.) Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo, compositus ex anima & corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata, quasi

(a) Ita passim. Al. deest. materialis.

dispositiones ad peccandum, non quod simpliciter habeant & perfecte rationem peccati; ita peena quæ eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quædam, quæ seorsum fit in corpore per mortem, & incinerationem, & in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus, perfectior est status animæ in corpore quam extra corpus: quia est pars totius compositi; & omnis pars integralis sic Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quicquid conditio suæ naturæ requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur. Unde cor animalis magis est Deo conforme in mobili, quando movetur, quam quando quiescit: quia perfectio cordis est in moveri, & ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis est introducta per peccatum Adæ, quod est morte Christi deletum, unde peena illa non manet in æternum; sed peccatum mortale, quod mortem æternam per impenitentiam inducit, ultra non expiatur: & ideo mors illa æterna erit.

ARTICULUS II. 330

Utrum resurrectio sit omnium generaliter.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter. In Pl. enim 1. 6. dicitur: Non resurgent impij in judicio. Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impij nullo modo resurgent.

2. Præterea. Dan. xvi. 2. dicitur: Mulieri de his qui dormierunt in terra pulvere, exsurgent. Sed hæc locutio quædam particulatorem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Præterea. Per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti: unde I. Corinth. xv. concludit Apostolus, quod si Christus resurrexit, & nos resurgetur. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui imaginem ipsius portaverunt; quod solum bonorum est. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Præterea. Peena non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est peena peccati originalis. Ergo cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Præterea. Sicut per gratiam Christi nascimur, ita per ejus gratiam resurgemus. Sed illi qui in matris utero moriuntur, num-

quam

(b) Ita dicitur in 1. Corinth. xv. 22.



quam poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt: & sic non omnes resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. v. 28. *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei: & qui audierint vivent.* Ergo omnes mortui resurgent.

Præterea. I. Corinth. xv. 51. dicitur: *Omnes quidem resurgetur.* &c.

Præterea. Resurrectio ad hoc necessaria est ut resurgentes recipiant pro meritis poenam, vel præmium. Sed omnibus debetur vel poena, vel præmium, vel pro merito proprio, sicut adultis vel pro merito alieno, sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

Respondeo dicendum, quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus que sunt ejusdem speciei. Talis autem est resurrectio. Hęc enim est ejus ratio: ut ex dictis patet (art. præc.) quod anima in perfectione ultima speciei humane esse non potest à corpore separata: unde nulla anima in perpetuum remanebit à corpore separata. Et ideo necesse est, sicut unum, ita & omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de spiritali resurrectione, qua impii non resurgent in iudicio discussionis conscientie, ut Glossa (interl. & ord. Aug.) exponit. Vel loquitur de impii qui sunt omnino infideles, qui non resurgent, ut iudicentur: jam enim iudicati sunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (Lib. XX. de civit. Dei cap. xxiii. inf.) exponit multi, id est omnes: & hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura.

Vel particula potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo: qui quamvis resurgent, non proprie dicuntur evigilare: cum nec sensum poenæ, nec glorię habituri sint: vigilia enim est solatio sensus.

Ad tertium dicendum, quod omnes tam boni, quam mali conformantur Christo, vivendo in ista vita, in his que ad naturam speciei pertinent, non autem in his que pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vite naturalis, non autem in similitudine glorię, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem, que est poena originalis peccati, qui in originali decesserunt, exsolventur moriendo: unde non obstante originali culpa, possunt à morte resurgere: poena enim originalis peccati magis est moti quam morte destineri.

Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut naturam nostram susciperet, quia ex hoc ei in

naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiæ, tamen resurgent propter conformitatem naturæ ad ipsam, quam consecuti sunt ad perfectionem humane speciei pertinentes.

### ARTICULUS III. 331

*Utrum resurrectio sit naturalis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod resurrectio sit naturalis. Quia, sicut dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. ante med.) quod communitur in omnibus conspiciatur, illud naturam characterizat in his, que sub ipsa sunt, individuis. Sed resurrectio communitur in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2. Præterea. Gregorius dicit XIV. Moral. (cap. xxviii. cir. med.) *Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quodiam mundus in elementis suis, nisi resurrectionem nostram imitatur? Et ponit exemplum de luce, que quasi moriendo oculis subtrahitur, & rursus quasi resurgendo revocatur: & de arbutis, que viriditatem amittunt, & rursus quasi resurgunt reparantur. Et de feminibus, que putrescentia moriuntur, & rursus germinando quodammodo resurgunt: quod etiam exemplum Apostolus ponit I. Corinth. xv. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.*

3. Præterea. Illa que sunt præter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita que per resurrectionem reparabitur, in æternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Præterea. Illud ad quod tota nature expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio, & glorificatio sanctorum est huiusmodi, ut patet Rom. viii. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Præterea. Resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem anime & corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet V. Physic. (tex. 59.) Perpetua autem conjunctio anime & corporis erit naturalis: quia cum anima sit proprius (a) motor corporis, habet sibi corpus proportionatum: & ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra. A privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est pri-

privatio vite: Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Præterea. Ea que sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis: unde animalia que generantur ex putrefactione, & ex semine, nunquam sunt ejusdem speciei, ut dicit Commentator in VIII. Physic. (comment. xi. v.) Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie: quod non est in resurrectione. Ergo non erit naturalis.

Respondeo dicendum, quod motus, sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus, sive actio, cujus natura nec est principium, nec terminus: & talis motus quandoque est à principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis: quandoque autem à principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium, & terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est & aliquis alius motus: cujus terminus est natura, sed non principium: sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum, vel fructuum per artificium, facta. Quod autem principium sit natura, & terminus, esse non potest: quia principia naturalis sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo, vel motus primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest esse naturalis, sed vel est miraculosa, si sit à principio supra naturam, vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem, vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio que tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, in quantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa vel artificialis, aut violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est. Secundum autem naturam esse dicitur habens naturam, & que consequuntur naturam; ut patet in II. Physic. (tex. 4. & 5.) Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest; quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est: vel activum, ut patet in motu levium, & gravium, & alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est

potentia passiva naturalis, que semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur IX. Metaphysic. (tex. 10.) Nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio, activum principium in natura respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ; sive respectu dispositionis, que est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis, & Avicennæ. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis anime ad corpus, nec respectu dispositionis, que est necessitas ad talem conjunctionem: quia talis dispositio non potest à natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etiam ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis que inventur in omnibus individuis ex principii nature causa. Non enim huius divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante; sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam: quia eorum que supra naturam sunt, ea que sunt in natura, aliquam similitudinem representant; sicut unio anime, & corporis representat anime unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit (II. dist. 9.) Et simili modo exempla que Apostolus, & Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive admisculantur.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de operatione illa que terminatur ad id quod non est præ naturam, sed nature contrarium. Hoc autem non est in resurrectione: & ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio natura est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris. Unde licet omnis operatio inferioris artis expectet aliquem finem, ad quem non pervenit nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facta; ita ad ultimum finem, ad quem tota expectatio nature intendit, non potest perveniri operatione nature: & propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad

(a) Ita committitur. Nicolai actus.



Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem volentem, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet (in cor. art.)

### QUESTIO LXXVI.

De causa resurrectionis,

in tres articulos divisa.

**D**einde considerandum est de causa nostrae resurrectionis.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo, utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.

Secundo, utrum vox tubae.

Tertio, utrum Angeli.

### ARTICULUS I.

Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis.

S. Thom. II. II. dist. XLIII. quest. unica art. 2. quest. 1. & seq.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis. Posita enim causa, ponitur effectus. Sed postea resurrectione Christi, non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio eius non est causa nostrae resurrectionis.

2. Praeterea. Effectus non potest esse, nisi causa praecesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrectisset: erat enim alius modus possibilis Deo ut hominem liberaret. Ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

3. Praeterea. Idem est factum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non est causa aliorum resurrectionis.

4. Praeterea. In effectu relinquatur aliquid de similitudine causae. Sed resurrectio, ad minus quorundam, scilicet malorum, non habet aliquod simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectio illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra. Illud quod est spiritum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post, ut patet in II. Metaph. (text. 4.) Sed resurrectio ratione suae resurrectionis corporalis dicitur primitivum dormientium, I. Corinth. xv. & primitivum mortuorum. Apocal. 1. Ergo eius resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Praeterea. Resurrectio Christi magis con-

venit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spiritali, quae est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostrae, ut patet Rom. 1. v. 25. ubi dicitur, quod resurrecti propter justificationem nostram. Ergo resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis corporalis.

Respondeo dicendum, quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei, & hominum mediator. Unde divina dona à Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut autem à morte spiritali liberari non possumus nisi per donum gratiae divinitus datum; ita nec à morte corporali nisi per resurrectionem divinae virtute factam. Et ideo sicut Christus secundum humanam naturam primitivus gratiae susceptus divinitus; & eius gratia est causa nostrae gratiae, quia de plenitudine eius nos omnes accipimus gratiam pro gratia, Joannis 1. 16. ita in Christo inchoata est resurrectio; & eius resurrectio causa est nostrae resurrectionis. Et sic Christus, in quantum est Deus, est prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca; sed in quantum est Deus, & homo resurgens, est causa proxima, & quasi univoca nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudinem formae suae. Unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris respectu illius effectus. Hoc autem contingit dupliciter.

Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directum principium actionis, quae producitur ille effectus, sicut calor in igne calcificante: quandoque autem illius actionis quae producitur effectus, non est principium primo & per se ipsa forma, secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activae generationis; & tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis: quia illud idem quod fecit resurrectionem Christi, quae est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtus Divinitatis ipsius Christi, quae sibi, & Patri communis est. Unde dicitur Rom. 1. 11. 12. Quis suscitavit Jesum Christum à mortuis, vivificabit & mortalia corpora vestra. Sed ipsa resurrectio Christi virtute Divinitatis adjuncta est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae.

Operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi, quasi quodam organo; sicut ponit exemplum Damascenus in III. Libro (orth. Fid. cap. xv. à med.) de tactu corporali, quo mandavit leprosum Matth. 21. 11.

Ad

### ARTICULUS II.

Utrum vox tubae sit causa nostrae resurrectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem immediate ordinatur, non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem; sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus eius mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, non quia ipsa agat (a) immediate resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divina virtute, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quae est propinquissima effectui. Unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta, sed tunc sequatur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum possit immediate, vel aliis causis mediatis producere: sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu caeli non existente; & tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus caeli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis. Potuit tamen alium ordinem praerigere: & tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quae sunt in una specie, habent eundem ordinem ad causam primam illius effectus, qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito: quia humanitas Christi propinquior est Divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum. Unde resurrectio Christi causatur à Divinitate immediate: sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, scilicet quantum ad illud quod pertinet ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes: & ideo omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae.

S. Th. Op. Tom. VI.

(a) Al. desit immediata.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod vox tubae non sit causa nostrae resurrectionis. Dicit enim Damascenus (Lib. IV. orth. Fid. in fine.) Græce resurrectionem futuram divina voluntate, virtute, & uirtute. Ergo cum hec sint sufficiens causa resurrectionis nostrae, non oportet ponere causam eius vocem tubae.

2. Praeterea. Frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Praeterea. Si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitus datam: unde super illud Psalm. 137. 1. Dabit voci suae vocem virtutis, dicit Glossa (ord. Casiod.) ,, resuscitandi corpora ,, ra. ,, Sed ex quo potentia data est alicui, quamvis miraculose detur, tamen actus qui sequitur, est naturalis; sicut patet in caeco nato miraculose illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis: quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur I. Thessal. 1. v. 10. Ipse Dominus . . . in tuba Dei descendet de caelo; & mortui, qui in Christo sunt, resurgent.

Praeterea. Joann. v. 28. dicitur, quod qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, & qui audierint, vivent. Hec autem vox dicitur tuba, ut in littera patet (IV. dist. xl. 1. 11.) Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod causam, & effectum oportet aliquo modo conjungi: quia movens, & motum, faciens, & factum sunt simul, ut patet in VIII. Physic. (text. 10. & seq.) Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis. Unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur: quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit Mariam, & cessavit tempus, Matth. 21. 11. Quam vero dicunt, quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa representatio evidens Filii Dei in mundo: de qua dicitur Matth. 24. 27. Sicut fulgur exiit ab Oriente, & parit usque in Occidentem, ita erit, & adventus Filii hominis: & imminet auctoritati Gregorii dicentis, quod tubam sonare, nihil aliud est quam hunc mundo, ut iudicem, Filium demonstrare. Et secundum hoc ipsa apparatus Filii Dei vox eius dicitur, quia ei apparenti obediit tota natura ad corporum humanorum

oo

repa-



reparationem, sicut imperanti. Unde in iussu venire dicitur I. Thefal. IV. Et sic ejus apparitio, in quantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur: & hæc vox, quæcumque sit, quandoque dicitur clamor, quali præconis ad iudicium citantis: quandoque autem dicitur sonus tubæ, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur (IV. dist. XLIII.) vel propter convenientiam ad usum tubæ qui erat in veteri Testamento: tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad prælium, & vocabantur ad festum: Resurgentes autem congregabuntur ad concilium iudicii, & ad prælium, quo orbis terrarum pugnant contra insensatos (Sap. V. 21.) & ad festum æternæ solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit, scilicet voluntatem divinam, quæ imperat, virtutem quæ exequitur, & facilitatem exequendi, in hoc quod nunc adiunxit, ad similitudinem eorum quæ in nobis sunt: illud enim valde facile est nobis facere, quod statim ad dictum nostrum fit, sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatur, ad primum signum voluntatis (quod nunc dicitur) statim executio nostræ voluntatis per ministros fiat: & talis natus est quedam cauta prædictæ executionis, in quantum per ipsam inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Natus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quam signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum: & hoc signum idem est quod vox tubæ, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod sicut forme sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod profertur: ita illa vox, quicquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur: sicut etiam vox ex ipsa impulsionem aeris excitat dormientem, solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur: quia iudicium de voce veniente ad aures sequitur excitationem, & non est causa ejus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus illi voci data esset ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet: non est autem talis virtus illa, sed qualis supra dicta est esse in formis sacramentorum (IV. dist. I. quest. I. art. 4. & III. P. quest. LXIII. art. 1. & 4.)

## ARTICULUS III. 334

Utrum ad resurrectionem Angeli operabuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem Angeli operabuntur. Quia majoris virtutis est offensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis. Ergo nec resurrectio, quæ est ita conjunctio animæ & corporis, fiet ministerio Angelorum.

2. Præterea. Si ad aliquos Angelos hoc ministerium pertinet, maxime videtur pertinere ad Virtutes, quarum est miracula facere. Sed eis non adscribitur, sed Archangelis, ut patet in littera (IV. dist. XLIII.) Ergo resurrectio non fiet ministerio Angelorum.

Sed contra est, quod dicitur I. Thefal. IV. 15. quod Dominus in voce Archangelii descendet de celo, & mortui resurgent. Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III. de Trinitate (cap. IV. ante med.) Sicut corpora crassiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora ordine quodam reguntur ita tenuia corpora reguntur à Deo per spiritum vitæ rationalem. Et hoc etiam Gregorius IV. Dialog. (cap. V.) tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter à Deo sunt, utitur Deus ministerio Angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinetis; scilicet collectio cinerum, & eorum preparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio Angelorum. Sed anima, sicut immediate à Deo creata est, ita immediate à Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione Angelorum: similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio Angelorum, sicut & animam immediate glorificat. Et istud Angelorum ministerium dicitur esse secundum unam expositionem quæ tangitur in littera (IV. dist. XLIII.)

Ad primum ergo patet solutio ex dictis (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod ministerium istud erit principaliter unius Archangelii, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesie, sicut fuit synagoge, sicut dicitur Dan. 8. qui tamen ager ex influenza Virtutum, & aliorum superiorum Ordinum: unde quod ipse faciet, superiores Ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodia deputati fuerunt: & sic vox illa poterit dici unius, & plurium Angelorum.

QUÆST.

## QUÆSTIO LXXVII.

De tempore, & modo resurrectionis.

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de tempore, & modo resurrectionis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo, utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi.

Secundo, utrum tempus illud sit occultum.

Tertio, utrum resurrectio fiet noctis tempore.

Quarto, utrum fiet subito.

## ARTICULUS I. 335

Utrum tempus nostræ resurrectionis differri debeat usque ad finem mundi.

1. Thom. II. dist. XLIII. quest. unic. art. 3. quest. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant.

Major est enim convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causa ad effectus, quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Præterea. Resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorundam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de B. Virgine, & Joanne Evangelista. Ergo & aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam, & meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea. Status novi Testamenti est perfectior, & expressius portat imaginem Christi quam status veteris Testamenti. Sed quidam patres veteris Testamenti, Christo resurgente, resurrexerunt; sicut dicitur Math. xxv. 1. & 2. quod multi corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt. Ergo videtur quod nec Sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut fiat omnium simul.

4. Præterea. Post finem mundi non erit aliquis annorum numerus, Sed post resurrectio-

3. Th. Op. Tom. VI.

nem mortuorum adhuc computatur mille anni usque ad resurrectionem aliorum; ut patet Apoc. xxi. 4. dicitur enim ibi: *Veni anima Israelitarum propter testimonia Iesu, & propter verbum Dei: & infra: & vixerunt, & respiciuntur cum Christo mille annis, & ceteri mortuorum non vixerunt, donec consummatus mille anni. Ergo resurrectio omnium non differret usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.*

Sed contra est quod Job xvi. 12. dicitur *Homo, cum dormierit, non resurget; donec attulerit celum, non veigilabit, nec confurgat de somno suo: & loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando celum attulerit, resurrectio hominum differretur.*

Præterea. Heb. xi. 39. dicitur: *Hi omnes testimonio facti probati non acceperunt repositum misericordiam (id est plenam animæ, & corporis beatitudinem) Deo misit aliquid pro nobis proevidente, ne fiat nobis consummatio, id est perfectio: Gloffa (interl.), ut in communi; gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio: quia reformavit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori clarissimè Iu. Philip. III. 21. & resurrectio illi erunt sicut Angeli in celo, ut patet Matth. xxiii. 30. Ergo resurrectio differretur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III. de Trinitate (cap. IV. ante med.), *divina providentia statuit ut corpora crassiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine regantur.* Et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum celestium corporum. Unde effectus contra ordinem quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia secundum positionem fidei resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui resurgens ex mortuis jam non moritur, ut dicitur Rom. vi. 9. ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differretur, in quo motus cæli quiesceret. Et propter hoc etiam quidam Philosophi, qui posuerunt motum cæli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; sive ponent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit *quoniamlibet animam quodlibet corpus ingreditur, ut dicitur in I. de Anima (text. 53.)*

Ad primum ergo dicendum, quod quantumvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quandam

Quo 2

su.



super membra; qua membra carent: & in hoc membra differunt à capite, & conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi est exemplar quoddam notitæ resurrectionis, ex cuius fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum. Et ideo Christi resurrectio debuit precedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione sæculorum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra sint quædam aliis digniora, & magis capiti conformia; non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideo ex conformitate majori ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi (in corp.). Sed quod aliquibus sit hoc concessum quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus in serm. de Assumpt. (alius Auctor epist. ad Paulam, & Eustoch. aliquant. à princ.) utrum scilicet petra resurrectionis testimonio, iterum mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quædam (sicut fuit Lazari, qui iterum mortuus est) quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi: an ad immortalæ vitam vere resurrexerint, semper in corpore viduri, in cælum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa (ord. sup. illud: *Multa corpora sanctorum.*) dicit Matth. xxv. 1. Et hoc videtur probabilis: quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi proferens, congruum fuit ut vere resurgerent, sicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam: quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti. Unde decentius factum est per patres veteris Testamenti quam per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est, quod et si de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi; tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum: quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est *primus dormientium*, ut dicitur I. Corinth. xv. Quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

(a) *Vulgata ut ibi patet.*

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat Lib. XX. de civ. Dei (cap. vii.) quidam hæretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent: unde vocati sunt *Chilistæ*, quasi millenarii. Et ideo Augustinus ibidem dicit, verba illa aliter intelligenda esse, scilicet de resurrectione spiritali, per quam homines à peccatis dono gratiæ resurgunt. Secunda autem resurrectio corporum est. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solum Martyres, sed etiam alii electi regnant: ut à parte totum intelligatur: vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes: & sic specialiter mentio de Martyribus, quia ipsi præcipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc sancti cum Christo regnant: quia numerus millenarius designat universitatem magis quam centenarius: eo quod centenarius est quadratum denarii; sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum furgens; quia decies decem centum sunt, & centum decies mille sunt. Et similiter in Psalm. cix. 8. dicitur: *Verbi, quod mandavit in mille generationes, id est in omnes.*

#### ARTICULUS II. 336

*Utrum tempus resurrectionis nostra sit occultum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tempus illud non sit occultum. Quia cuius principium est determinate scitum, & finis potest determinate sciri: eo quod *omnis mensuratur quadam periodo*, ut dicitur in II. de generat. (text. 59.) Sed principium mundi determinate scitur. Ergo & finis ipsius potest determinate sciri. Tunc autem erit tempus resurrectionis, & iudicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Præterea. Apocal. xi. 6. dicitur, quod *mulier*, per quam Ecclesia significatur, *habet locum paratum à Deo*, (a) *in quo poscatur diebus mille ducentis sexaginta.* Dan. etiam xi. 1. ponitur quidam determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur; secundum illud Ezech. iv. 6. *Diem pro anno: diem, inquam, pro anno delli tibi.* Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, & resurrectionis tempus.

3. Præterea. Status novi Testamenti præfiguratus fuit in veteri Testamento. Sed scimus de-

terminare tempus in quo veteris Testamentum statum habuit. Ergo & potest sciri tempus determinate in quo novum testamentum statum habebit. Sed novum testamentum habebit statum in fine mundi: unde dicitur Matth. ult. 20. *Eccc ego mitto sum usque ad consummationem sæculi.* Ergo potest sciri determinate finis mundi, & resurrectionis tempus.

Sed contra. Illud quod est ignoratum ab Angelis, etiam hominibus multo magis erit occultum: quia ex ad quæ homines naturaliter pertingere possunt, multo simplicius, & certius Angeli naturali cognitione cognoscunt: similiter etiam revelationes hominibus non sunt nisi mediantibus Angelis, ut patet per Dionysium cap. iv. cælest. Hierarch. (circ. med.) Sed Angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. xxiv. 36. *De die illa, & hora nemo scit, neque Angeli cælorum.* Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Præterea. Apostoli fuerunt magis confilii secretorum Dei quam alii sequentes: quia ut dicitur Rom. vi. 11. *ipsi primitias spiritus habuerunt*: Glossa (interl.) „ tempore prius, & ceteris abundantius. “ Sed eis de hoc ipso querentibus dictum est à Domino Ad. 1. 7. *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, que pater possit in potestate sua.* Ergo multo magis est aliis occultum.

Respondetur dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Questionum (quæst. lxxvii. circ. med.) *etas ultima humani generis, que incipit ab adventu Domini usque ad finem sæculi, quibus generationibus computatur, incertum est: sicut etiam scitum, que est ultima etas hominum, non determinatum habet tempus secundum mensuram aliarum; cum quandoque sola tantum teneat temporis quantum omnes alia etates.* Huius autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, enumerari non potest naturali ratione: quia simul erit resurrectio, & finis motus cæli, ut dictum est (art. præc.) Ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur. Ex motu autem cæli non potest cognosci finis eius: quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter etiam per revelationem haberi non potest, ideo ut omnes sint scilicet, & parati ad Christum occurrendum. Et propter hoc etiam Apostolis de hoc querentibus respondit Christus Ad. 1. 7. *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, que pater possit in potestate sua:* in quo, ut Augustinus dicit XVIII. de civ. Dei (cap. lxxxxi):

*ante med.) omnino de hac re calculantur digitos resiliit, & quis scire iubet.* Quod enim Apostolis querentibus noluit iudicare, nec aliis revelabit. Unde omnes illi qui tempus prædictum numerare voluerunt, hæcenus fallitque sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dicit ibidem, dixerunt, ab ascensione Domini usque ad ultimum eius adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille: quorum falsitas patet: & patebit similiter eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram esse nobis cognitam. Et ideo cognitio principio alicujus rei cuius duratio mensuratur motu cæli, postsumus cognoscere eius finem, eo quod motus cæli est nobis notus. Sed mensura durationis motus cæli est sola divina dispositio, quæ est nobis occulta. Ex illud quantumcumque lectamus principium eius, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. xxi. significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, & non determinatur aliquis numerus annorum: & hoc ideo, quia prædictio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus fere continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Et similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum aliquem annorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad prædicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quæ prædicabit Antichristus, & quo persecutio eius durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi Testamenti in generali sit præfiguratus per statum veteris Testamenti; non tamen oportet quod singula respondeant singulis; præcipue cum in Christo omnes figure veteris Testamenti fuerint completæ. Et ideo Augustinus XVIII. de civ. Dei (cap. lxxxiii. parum à princ.) respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quas Ecclesia passa est, & passura, secundum numerum plagarum Ægypti, dicens: *Ego illa res gesta in Ægypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisita, & ingeniose illa singula his singulis comparata videntur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humane, que aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.* Et similiter videtur esse de dicitis Abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, & in aliquibus deceptus fuit.



## ARTICULUS III. 337

*Utrum resurrectio futura sit in multis temporibus.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod resurrectio non erit in noctis tempore. Quia resurrectio non erit, donec alteratur celum, ut dicitur Job xiv. 12. Sed cessante motu celi, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Præterea. Finita uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis perfectissimus temporis: unde Apoc. x. 6. dicitur, quod tempus amplius non erit. Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione & ita debet esse dies.

3. Præterea. Qualitas temporis debet respondere his que geruntur in tempore: unde Joann. x. 11. fit mentio de nocte, quando Judas exiit à consorcio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium que nunc latent: quia cum venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit conscientiam cordium, ut dicitur I. Corinth. iv. 5. Ergo debet esse in die.

Sed contra. Resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. paschal. (xx. in Evang. ad fin.) Ergo & nostra resurrectio erit tempore nocturno.

Præterea. Adventus Domini comparatur adventui filii in domum, ut patet Lucæ x. 11. Sed sic in tempore noctis in domum venit. Ergo & Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso, fiet resurrectio, ut dictum est (quæst. præc. art. 2.) Ergo fiet resurrectio in tempore nocturno.

Respondeo dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut in littera dicitur (IV. dist. xl. 11.) Tamen satis probabiliter à quibusdam dicitur, quod resurrectio erit quasi in crepusculo, Sole existente in Oriente, & Luna in Occidente: quia in tali dispositione Sol, & Luna creduntur esse creati: ut sic eorum circulario complectatur penitus per circuitum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur, quod tali hora resurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis: quia in eodem instanti in quo cessabit motus celi, erit resurrectio mortuorum: & tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habent nunc in aliqua determinata hora: & secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

Ad secundum dicendum, quod optima

dispositio temporis dicitur esse in meridie, propter illuminationem Solis. Sed tunc civitas Dei non egebit neque Sole, neque Luna, quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apocal. ult. Et ideo quantum ad hoc non refert, utrum in die, vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea que tunc gerentur, & occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis. Et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die, vel in nocte.

## ARTICULUS IV. 338

*Utrum resurrectio futura sit subito, vel successiva.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive. Quia Ezech. xxxv. 7. præannuntiat resurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Accesserunt ossa ad ossa... & vidi, & ecce super ea nervi, & carnes ascenderunt, & extensa est in eis cutis desuper, & spiritum non habebant.* Ergo reparatio corporum præcedet tempora conjunctionem animarum. Et sic resurrectio non erit subito.

2. Præterea. Illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, & insusceptio animæ. Ergo resurrectio non fiet subito.

3. Præterea. Omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ erit causa resurrectionis, ut dicitur est (quæst. præc. art. 2.) Ergo resurrectio fiet in tempore, & non subito.

4. Præterea. Nullus localis motus potest esse subito, ut dicitur in Lib. de sensu, & sensato (cap. vii. & Lib. VI. Phys. text. 29.) Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

Sed contra est, quod dicitur I. Corinth. xv. 51. *Omnes quidem resurgemus in momento, in ista oculi.* Ergo resurrectio erit subito.

Præterea. Virtus infinita subito operatur. Sed Damascenus dicit (Lib. IV. orth. Fid. in fin.) *Credes resurrectionem futuram divina virtute de qua constat quod sit infinita.* Ergo resurrectio erit subito.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio Angelorum, & aliquid virtute divina immediate, ut dictum est (quæst. præc. art. 3.) Illud ergo quod fiet ministerio Angelorum, non erit in instanti, si instanti dicitur indivisibile temporis: erit tamen in instanti, si instanti accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud

illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur: quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut & Moyses. Unde sicut Moyses distinguit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quantumvis omnia simul facta, secundum Augustinum (Lib. IV. sup. Gen. ad lit. cap. xxxiv.) ita Ezechiel diversa que in resurrectione futura sunt, expressit, quamvis omnia simul facta futura in instanti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illæ operationes sint se invicem consequentes natura, tamen simul tempore sunt: quia vel sunt simul in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse dicendum de sono illo, & de formis sacramentorum, scilicet quod in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, que sine motu locali esse non potest, fiet ministerio Angelorum. Et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi, que competit Angelis.

## QUÆSTIO LXXVIII.

*De termino à quo resurrectio fiat,*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de termino à quo resurrectio fiat.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo, utrum mors sit terminus à quo resurrectio fiat in omnibus.

Secundo, utrum cineres, vel pulveres.

Tertio, utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

## ARTICULUS I. 339

*Utrum mors erit terminus à quo resurrectio fiat in omnibus.*

**S. Thom. II. 2. dist. xl. 1. quæst. unica. art. 4. quæst. 1. & seq.**

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod mors non erit terminus à quo resurrectio fiat in omnibus. Quia quidam non morientur, sed in mortalitate superventient: dicitur enim in Symbolo, quod *Dominus venturus est iudicare vivos & mortuos.* Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus iudicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur

hæc distinctio ad tempus præcedens: & ita non omnes ante iudicium morientur.

2. Præterea. Naturæ, & commune desiderium non potest esse vacuum, & itaque, quia in aliquibus expleatur. Sed secundum Apostolum II. Corinth. v. hoc est commune desiderium, quod *voluntis spiritari, sed super vestiri.* Ergo aliqui erunt, qui nunquam expossibunt corpore per mortem, sed superventient gloria resurrectionis.

3. Præterea. Augustinus in Enchirid. (cap. cxv.) dicit, quod quatuor ultima petitiones dominicæ orationis ad præsentem vitam pertinent: quarum una est: *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo Ecclesia perit in hac vita (sibi omnia debita relaxari). Sed Ecclesiæ oratio non potest esse cassa, quia exaudiat: Joann. xv. 23. *Si quis petierit Patrem in nomine meo, dabit vota.* Ergo Ecclesia in aliquo hujus vite tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis adstringitur, est quod nascitur in peccato originali. Ergo aliquando hoc Ecclesiæ Deus præstabit quod homines suis originali peccato nascuntur. Sed mors est peccati originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt in fine mundi qui non morientur, & sic idem quod prius.

4. Præterea. Via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui inveniuntur vivi, in impassibilitate resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, & postea resurgant à morte in immortalitate. Ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam eligit in his qui vivi inveniuntur: & sic idem quod prius.

Sed contra. I. Corinth. xv. 36. *Quod seminatur, non vivificatur, nisi prius moriatur.* & loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora à morte resurgent. Præterea. I. Cor. xv. 22. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur.* Sed in Christo omnes vivi subsistant, Ergo in Adam omnes morientur: & sic resurrectio omnium erit à morte.

Respondeo dicendum, quod super hæc questione varie loquuntur Sancti, ut in littera patet (IV. dist. xl. 1.) Tamen securus est hæc, & communis opinio, quod omnes morientur, & à morte resurgant. Et hoc propter tria. Primo, quia magis concordat divine justitiæ, que humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per eam naturæ ab eodem origine ducerentur, in idem longum originali peccato contraherent, & per consequens mortis debitores essent. Secundo, quia magis concordat divine Scripturæ, que omnium futuram resurrectionem prædicat. Resurrectio autem propriis non est nisi ejus, quod



dicite, & dissolutum est, ut Damascenus dicit (Lib. IV. orth. Fid. cap. ult.) Tertio, quia magis concordat ordini nature, in quo invenimus quod id quod corruptum, & vitiatum est, in suam novitatem non reduci nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto, & in humorem vitis transiente. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenit, non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte. Convenit etiam ordini nature propter aliam rationem: quia, ut in VIII. Phys. (text. 11.) dicitur, *motus celi est in vita quodam natura omnibus existentibus*, sicut etiam motus cordis totius corporis vita quaedam est. Unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu celi, non potest aliquid vivum remanere illa vita que ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem vita est quam nunc degimus. Unde oportet quod ex hac vita discedant, qui post motum celi quietescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum, & vivorum non est referenda ad ipsum iudicii tempus, neque ad totum tempus preteritum, quia omnes iudicandi aliquo tempore fuerunt vivi, & aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate iudicium precedat, quando scilicet iudicis signa incipienti apparere.

Ad secundum dicendum, quod perfectum desiderium facturum non potest esse vacuum sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse; & tale desiderium est quo volumus deservire, sed impossibile si possibile sit; & hoc desiderium a quibusdam celleris dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur preter Christum: quia illi qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione, que facta est per Christum; & sic Christus non esset redemptor omnium hominum. Nec potest dici, quod hac redemptione non indignerentur, quia preteritum fuit eis ut sine peccato conciperentur: quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitam naturam sanaretur; quo manente sine originali peccato generare non possent; vel ipsi nature, que unita est. Oportet autem ponere, quod quilibet personam redemptione Christi indiget, non solum ratione nature. Liberati autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit; vel in malum defectus fuit. Et ideo non possent omnes fructum dominice orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, & malo subiecti. Unde distinctio debitorum, vel liberato a malo non potest intelligi quod al-

quis sine debito, vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni, quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascatur, licet mors sit peccati originalis: quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui poenam, ad quam obligatur ex culpa preterita, sicut adulteram sine poena dimisit Joann. vi. 11. Et similiter poterit a morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo; & sic non sequitur, si non moriantur, ergo nascuntur sine originali peccato.

Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis, vel aequaliter commoda ad finem consequendum; & sic non est hic, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ARTICULUS II. 340

Utrum resurrectio omnium erit a cineribus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostre resurrectionis. Sed resurrectio eius non fuit a cineribus: quia caro eius non vidit corruptionem, ut dicitur in Psalm. xv. & Act. 11. Ergo nec resurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Præterea. Corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Præterea. Corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgunt, ut in littera dicitur (IV. dif. xl. 111.) scilicet illi qui vivi inventiuntur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Præterea. Terminus a quo respondet termino ad quem. Sed terminus ad quem resurrectionis non est idem in bonis, & malis: I. Corinth. xv. 51. *Omnes quidem resureximus, sed non omnes immutabimur*. Ergo non est idem terminus a quo; & sic si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed contra est, quod dicit Haymo (sup. illud Rom. v. *Si enim cum inimicis*) *Omnis in originali peccato natus tenet hanc sententia: Terra es, & in terram ibis*. Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali vel nati ex utero, vel facti natiuitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

Præterea. Multa sunt in corpore humano que non sunt de veritate humane nature. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

Ref-

Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus quibus ostensum est (art. præc.) omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione: nisi aliquibus ex speciali privilegio gratie sit indultum contrarium, sicut & resurrectionis acceleratio. Scriptura enim sacra sicut resurrectionem præannuntiat, ita & corporum reformationem, Philipp. 111. Et ideo oportet quod sicut omnes moriuntur, ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur, ad hoc quod omnium corpora reformari possint. Sicut enim in poenam hominis mors a divina iustitia est inflicta, ita & corporis solutio, ut patet Genes. 111. 19. (2) *Terra es, & in terram ibis*. Similiter etiam ordo nature exigit ut non solum anima, & corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio, sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam præjacentem. Ipsa enim elementorum commixtio est motu celi causatur, & conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolvuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi est exemplar nostre resurrectionis: quoad terminum ad quem, non autem quoad terminum a quo.

Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquie que remanent, humano corpore resolutis, duplici ratione. Primo quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, & cineres conservare. Unde inolevit modus loquendi, ut ea in que corpus humanum resolvitur, cineres dicantur. Secundo propter causam resolutionis, que est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum. Unde ad purgationem hujusmodi infectionis, oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi. Et ideo ea in que corpus humanum resolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi inventiuntur, usque ad cineres resolvare, sicut & alia mixta resolvit in materiam præjacentem.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem: & ideo resurrectio sanctorum, que erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, que non erit gloriosa, penes terminum ad quem, non autem penes terminum a quo. Contingit autem frequenter non esse eundem terminum ad quem, existentem.

S. Th. 2o. 2o. Tom. 11.

(a) *Vulgata. Pulvis es, & in pulverem reverteris.*

te eodem termino a quo; sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem, & in pallorem.

ARTICULUS III. 341

Utrum pulvis illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam que eis conjungitur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pulvis illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam que eis conjungitur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam, sicut alii pulvis. Ergo non esset differentia, utrum ex illis, vel aliis pulveribus reificeretur corpus anime conjungendum: quod falsum est.

2. Præterea. Major est dependentia corporis ad animam quam anime ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus: unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Augustinus (Lib. XII. sup. Gen. ad lit. cap. xxxv.) Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea. Job xx. 11. dicitur: *Offa ipsa impiebuntur vitis adolescentis tui, & cum es in pulvere dormituri*. Sed vita non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra. Corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea, & similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum, vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas convertitur est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem Augustini in Enchirid. (cap. xxxviii.) *Corpus humanum, in quantumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa operatur, in quantumcumque animalium, etiam hominum cibum cedat, carneque mutetur, illi anime humanæ puncto temporis redit que illud prius, ut homo fuerit, crearet, & crearet, animam.*

Præterea. Cuiuslibet inclinationi respondet aliquod agens naturale: alias natura desiceret in necessitate. Sed a nullo agente naturali possunt prædicti pulvis eidem anime iterato conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad prædictam conjunctionem.

Ref-



Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; & ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quæ facit naturalem inclinationem ad eandem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inductæ, & sensui, & rationi; quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi, ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illæ partes elementorum, in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animæ humanæ conjunctæ; & ex hoc habent quandam inclinationem ad animam humanam. Sed hoc iterum frivolum est: quia partes elementorum sunt ejusdem naturæ, & æqualiter habent participationem lucis, & obcurritatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divini providentiæ, quæ statuit illos cineres iteram animæ conjungi: & ex hoc provenit quod illæ partes elementorum iteratim conjunguntur, & non alia.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod anima separata à corpore manet in eadem natura quam habebat, cum corpori esset unita; quod de corpore non contingit: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum, quod vitæ actu maneat in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divine justitiæ, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis crudelabitur in æternum.

QUÆSTIO LXXIX.

De conditionibus resurrectionis, & primo de eorum identitate.

In tres articulos divisa.

Consequenter agendum est de conditionibus resurrectionis. Ubi prima consideratio erit de his quæ communiter ad bonos, & malos pertinent. Secunda de his quæ tantum ad bonos pertinent. Tertia de his quæ spectant tantum ad malos. Ad bonos autem, & malos communiter tria pertinent, scilicet ipsorum identitatem, integritatem, & quantitatem. Et primo videndum est de resurrectionis identitate. Secundo de corporum integritate. Tercio de ipsorum qualitate.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum idem numero corpus resurget. Secundo, utrum idem numero homo.

Tertio, utrum oporteat eisdem pulveres ad eandem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARTICULUS I. 342

Utrum in resurrectione anima idem corpus numero resumatur.

Secundum Thomam in IV. dist. XLIV. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & sequenti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non idem corpus numero anima resumatur in resurrectione. I. Corinthios. xv. 37. Non corpus quod futurum est, seminatur, sed nudum gramen. Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, & resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea. Cuilibet formæ aptatur materia secundum suam conditionem, & similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est, quia vel transferatur totaliter in caelestem vitam, cui in hac vivens in mundo, vel deprimatur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit; videtur quod non resumatur idem corpus, sed vel caeleste, vel brutale.

3. Præterea. Corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra (art. præc.). Sed illæ partes elementorum in quibus corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore, quod in eas resolutum est, nisi in materia prima; quo modo quilibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt: si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparatur, corpus erit numero idem.

4. Præterea. Impossibile esse effe idem numero illud cujus partes essentielles sunt aliæ numero. Sed forma mixta, quæ est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumari. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ. Illud quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumari: quod patet ex hoc quod non potest esse idem numero, cujus esse est diversum; sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum; sicut & quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cum sit forma corporalis; & similiter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed

Sed contra est quod dicitur Job xix. 26. In carni mea videbis Deum (a) salvatorem meum: ubi loquitur de visione post resurrectionem: quod patet ex hoc quod precedit: In novissimis diebus terra succubatur sum. Ergo idem numero corpus resurget.

Præterea. Sicut Damascenus dicit in IV. Lib. (ordis. Fid. cap. ult.) resurrectio est ejus quod cecidit, sicutunda resurrectio. Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero corpus resurget.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem Philosophi erraverunt, & quidam hæretici moderni errant. Quidam enim Philosophi posuerunt, animas à corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad modum conjunctionis: quia quidam ponebant, corpori iterum conjungi naturaliter animam separatum per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui conjungebatur: quia ponebant, quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero; quod per mortem depositum est, sed ad aliud, quandoque idem speciei, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat: unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus carnis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam, & violentiam, & sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate pertransita, post aliqua seculi incipiebat ad corpus velle redire; & sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus radicibus falsis venit.

Quarum prima est quia dicebant, quod anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiam, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento: & ideo ponere poterant, quod anima præexistebat, antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; & iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant, intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter; ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere, quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipue facta immutatione anime humane (b) ad affectus brutales. Sed illæ duæ prædictæ radices destruantur à Philosopho in Lib. II. de Anima (text. 4. & seq. & text. 130. & seq.) quibus destructis,

Secundum Thomam in IV. dist. XLIV. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & sequenti. (a) In Vulgata desit Salvatore. (b) Ad

patet falsitas prædictæ positionis. Et simili modo destruantur errores quorundam hereticorum: quorum quidam in prædictas opiniones Philosopherum inciderunt; quidam autem posuerunt, animas iterato conjungi corporibus caelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius (Lib. XIV. Moral. cap. xxix.) de quodam Episcopo Constantinopolitano narrat, exponens illud Job xix. In carni mea videbis Deum. Et præter hoc prædicti errores hereticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura proficitur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat: quia resurrectio est iterata resurrectio. Eiusdem autem est surgere, & cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, animam, quæ post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptione.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim granum seminatum, & natum non est idem numero, nec eodem modo se habens; cum primo seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, & surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum, quod differentia quæ est inter animam resurgentem, & animam in hoc mundo viventem, non est secundum aliquid essentialiter, sed secundum gloriam, & miseriam; quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionaliter differentia corporum differentie animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia remota posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I. Physicæ (comment. 12111.) & in Libro de substantia orbis, in materia generabilium, & corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materie, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit: nobile & post separationem substantialis forme à materia, adhuc dimensiones ille manent eglem; & sic materia (sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatur

Pp 2

ad effectus.



Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; & ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quæ facit naturalem inclinationem ad eandem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inducæ, & sensui, & rationi; quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi, ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illæ partes elementorum, in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animæ humanæ conjunctæ; & ex hoc habent quandam inclinationem ad animam humanam. Sed hoc iterum frivolum est: quia partes elementorum sunt ejusdem naturæ, & æqualiter habent participationem lucis, & obcurritatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divini providentiæ, quæ statuit illos cineres iteram animæ conjungi: & ex hoc provenit quod illæ partes elementorum iteratim conjunguntur, & non alia.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod anima separata à corpore manet in eadem natura quam habebat, cum corpori esset unita; quod de corpore non contingit: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum, quod vitæ actu maneat in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divine justitiæ, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis crudelabitur in æternum.

QUÆSTIO LXXIX.

De conditionibus resurrectionis, & primo de eorum identitate.

in tres articulos divisa.

Consequenter agendum est de conditionibus resurrectionis. Ubi prima consideratio erit de his quæ communiter ad bonos, & malos pertinent. Secunda de his quæ tantum ad bonos pertinent. Tertia de his quæ spectant tantum ad malos. Ad bonos autem, & malos communiter tria pertinent, scilicet ipsorum identitatem, integritatem, & quantitatem. Et primo videndum est de resurrectionis identitate. Secundo de corporum integritate. Tercio de ipsorum qualitate.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum idem numero corpus resurget.

Secundo, utrum idem numero homo.

Tertio, utrum oporteat eisdem pulveres ad eandem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARTICULUS I. 342

Utrum in resurrectione anima idem corpus numero resumatur.

Secundum Thomam in IV. dist. XLIV. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & sequenti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non idem corpus numero anima resumatur in resurrectione. I. Corinthios. xv. 37. Non corpus quod futurum est, seminatur, sed nudum granum. Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, & resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea. Cuilibet formæ aptatur materia secundum suam conditionem, & similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est, quia vel transferatur totaliter in caelestem vitam, cui in hac vivens in mundo, vel deprimatur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit; videtur quod non resumatur idem corpus, sed vel caeleste, vel brutale.

3. Præterea. Corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra (art. præc.). Sed illæ partes elementorum in quibus corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore, quod in eas resolutum est, nisi in materia prima; quo modo quilibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt: si autem ex aliis partibus elementorum corpus reformaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparatur, corpus erit numero idem.

4. Præterea. Impossibile esse effe idem numero illud cujus partes essentielles sunt aliæ numero. Sed forma mixta, quæ est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumari. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ. Illud quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumari: quod patet ex hoc quod non potest esse idem numero, cujus esse est diversum; sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum; sicut & quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cum sit forma corporalis; & similiter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed

Sed contra est quod dicitur Job xix. 26. In carni mea videbis Deum (a) salvatorem meum: ubi loquitur de visione post resurrectionem: quod patet ex hoc quod precedit: In novissimis diebus terra succubatur sum. Ergo idem numero corpus resurget.

Præterea. Sicut Damascenus dicit in IV. Lib. (ordis. Fid. cap. ult.) resurrectio est ejus quod cecidit, sicutunda resurrectio. Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero corpus resurget.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem Philosophi erraverunt, & quidam hæretici moderni errant. Quidam enim Philosophi posuerunt, animas à corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad modum conjunctionis: quia quidam ponebant, corpori iterum conjungi naturaliter animam separatam per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui conjungebatur: quia ponebant, quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero; quod per mortem depositum est, sed ad aliud, quandoque idem speciei, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat: unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus carnis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam, & violentiam, & sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate pertransita, post aliqua seculi incipiebat ad corpus velle redire; & sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus radicibus falsis venit.

Quarum prima est quia dicebant, quod anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiam, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento: & ideo ponere poterant, quod anima præexistebat, antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; & iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant, intellectum non disferre a sensu nisi accidentaliter; ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere, quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipue facta immutatione anime humane (b) ad affectus brutales. Sed illæ duæ prædictæ radices destruantur à Philosopho in Lib. II. de Anima (text. 4. & seq. & text. 130. & seq.) quibus destructis,

Secundum Thomam in IV. dist. XLIV. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & sequenti. (a) In Vulgata desit Salvatore. (b) Ad

patet falsitas prædictæ positionis. Et simili modo destruantur errores quorundam hereticorum: quorum quidam in prædictas opiniones Philosopherum inciderunt; quidam autem posuerunt, animas iterato conjungi corporibus caelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius (Lib. XIV. Moral. cap. xxix.) de quodam Episcopo Constantinopolitano narrat, exponens illud Job xix. In carni mea videbis Deum. Et præter hoc prædicti errores hereticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura proficitur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redcat: quia resurrectio est iterata resurrectio. Eiusdem autem est surgere, & cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, animam, quæ post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptione.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim granum seminatum, & natum non est idem numero, nec eodem modo se habens; cum primo seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, & surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum, quod differentia quæ est inter animam resurgentem, & animam in hoc mundo viventem, non est secundum aliquid essentialiter, sed secundum gloriam, & miseriam; quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionaliter differentia corporum differentie animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia remota posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I. Physicæ (comment. 1211.) & in Libro de substantia orbis, in materia generabilium, & corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materie, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit: nobile & post separationem substantialis forme à materia, adhuc dimensiones ille manent eglemp; & sic materia (sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatur

Pp 2

ad effectus.



tum fuerat, quam aliqua pars alia materia sub quacumque forma existens: & sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducitur, quæ prius materia eius fuit.

Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementis, sed accidens proprium ejus, & dispositio, per quam materia efficitur propria tali formæ, ita forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium, & dispositio, per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum præter hanc formam mixtionis non habet aliquam formam substantialem nisi animam rationalem: quia si haberet aliam formam substantialem priorem, illa daret ei substantialem esse: & sic per eam constitueretur in genere substantiæ: unde anima jam adveniens corpori constituto in genere substantiæ: & sic comparatio anime ad corpus esse sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias, quantum ad hoc quod constituntur in genere substantiæ per suam materiam: unde conjunctio anime ad corpus esse accidentalis: quod est error antiquorum Philosophorum à Philosopho reprobatus in Lib. II. de Anima (text. 4. & seq. & Lib. I. text. 32.) Sequeretur etiam quod corpus humanum, & singule partes ejus non aequivoce retinerent priora nomina: quod est contra Philosophum in II. de Anima (text. 9.) Unde cum anima rationis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem corpus numero resurget, cum materia eadem numero reformatur, ut in precedenti solutione dictum est.

ARTICULUS II. 343

Utrum sit idem numero homo qui resurget.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus in II. de generat. (in fin. Lib.) quacumque habent substantiam corruptibilem mortam, non reiterantur eadem numero. Sed talis est substantia hominis secundum præsentem statum. Ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Præterea, Ubi est alia, & alia humanitas, non est idem homo numero: unde Socrates, & Plato sunt duo homines, & non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas resurgens, ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media probati potest dupliciter. Pri-

mo quia humanitas, quæ est forma totius, non est forma, & substantia, sicut anima, sed est forma tantum: hujusmodi autem formæ cedunt penitus in non ens: & sic non possunt iterari. Secundo quia humanitas resultat ex conjunctione partium. Sed non potest eadem numero conjunctio remanere, quæ prius fuit: quia iteratio identitatis opponitur: iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ se non compatitur: in resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio: & sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea, idem homo non est plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est idem numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal: quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in II. de Anima (text. 16. & 17.) Sensus autem, cum non maneat in anima separata (ut quidam dicunt) non potest idem numero reformari. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero: & sic non idem homo.

4. Præterea, materia statum principalior est in statu, quam materia hominis in homine: quia artificialia sunt in genere substantiæ ex parte materie, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum II. Physicæ (text. 8. & seq.) & Commentator idem dicit in II. de Anima (comment. vii. 1.) Sed si statum ex eodem æte resciatur, non erit eadem numero. Ergo multo minus si homo ex ejusdem pulveribus resciatur, erit idem homo numero.

Sed contra est quod dicitur Job xix. 27. *Quem visuras sum ego ipse, & non alius: & loquitur de visione post resurrectionem. Ergo idem homo numero resurget.*

Præterea, Augustinus dicit VIII. de Trinit. (cap. vi. ad fin.) quod resurgere nihil est aliud quam revoiscere. Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret: quod est contra fidem.

Respondet dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita anime separatæ, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1. & 2.) alius homo esset vane constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, nec in vana esse factum videatur, oportet quod idem homo numero resurget: & hoc quidem sit, dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur: alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repararetur.

tur. Unde ponere, quod idem numero non sit qui resurget, est hæreticum, derogans veritati Scripturæ, quæ resurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reiteratione quæ fit per motum, vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quæ est in generatione, & corruptione, ad circulationem quæ est in motu cæli: quia cælum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia, & corruptibilia per generationem redeunt ad idem speciem, non ad idem numero: quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, & sic deinceps, quousque perveniat ad hominem non eundem numero, sed specie: similiter ex igne generatur aer, ex quo aqua, & aqua terra, ex aqua ignis non idem numero, sed species. Unde patet quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum.

Vel dicendum, quod aliorum generabilium, & corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat; sicut est de anima rationali, quæ esse quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem à corpore retinet: & in participatione illius esse corpus per resurrectionem adducitur; cum non sit aliud esse corporis, & aliud anime in corpore: alias esset conjunctio anime & corporis accidentalis: & sic interceptio nulla facta est in esse substantiæ hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi; sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interruptitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiterationem idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis: unde est corpus diversum numero, & per consequens anima, & totus homo.

Ad secundum dicendum, quod de humanitate, & de qualiter forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius, & forma partium; dicitur tamen forma partium, secundum quod perficit materiam; totius autem, secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur. Et secundum hanc opinionem humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis: & sic cum anima rationalis eadem numero reformatur, eadem numero erit humanitas; & etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea separata compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennæ, quæ verior videtur, quod forma totius non est forma

partis tantum, nec forma aliqua alia præter formam partium; sed est totum resultans ex compositione formæ, & materie, comprehendens in se utrumque: & hæc forma totius essentia, vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, & eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quædam alia forma superveniens formæ, & materie: quod falsum est.

Secunda autem ratio non potest identitatem humanitatis impedire: quia conjunctio significat actionem, vel passionem; quæ quavis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire: quia actio, & passio, ex quibus erit humanitas, non sunt de essentia humanitatis: unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis; constat enim quod generatio, & resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato impeditur: similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipitur conjunctio pro ipsa relatione: quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis quæ sunt compositæ, & ordo, ut dicitur II. Physicæ (text. 13.) sicut sunt formæ artificiarum. Unde eadem alia compositio numero, non est eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem, & rationalem diversam in homine esse: quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus: unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis, & per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis, & sensibilis, nullas in hoc angustias patemur: quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per faciem essentialem: per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoscendum quid quid est, ut in I. de Anima (text. 11.) dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut & anima rationalis secundum substantiam, sed potentia sensitiva secundum quosdam non manet: quæ quidem potentia cum sint accidentales proprietates, earum varietates identitatem animalis totius auferre non possunt, nec eam partium animalis: nec dicitur potentia perfectioris, vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad



Ad quartum dicendum, quod statua dupliciter potest considerari, vel secundum quod est substantia quoddam, vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantie ponitur ratione suae materiae, ideo si consideretur secundum quod est substantia quoddam, est eadem numero statua quae ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur, secundum quod est forma quaedam accidentalis, quae & transit, statua destructa: & sic non redit eadem numero, nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis. Et ideo non est similis ratio.

## ARTICULUS III. 344

*Utrum pulvères humani corporis ad eam partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire oporteat.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod oporteat pulvères humani corporis ad eam partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia secundum Philosophum in II. de Anima (text. 9.) sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam. Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima. Ergo oportet quod partes etiam corporis resumantur ad eadem membra in quibus eisdem partibus animae perscibebantur.

**2.** Praeterea. Diversitas materiae facit diversitatem in numero. Sed si pulvères non redeant ad eandem partem, singulae partes non resuscitentur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eadem numero. Sed si partes sunt diversae, & totum erit diversum: quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet in II. Physic. (text. 31.) Ergo non erit idem numero homo: quod est contra veritatem resurrectionis.

**3.** Praeterea. Resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoribus, vel demeritoribus diversae partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione qualibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo premietur.

Sed contra. Artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparatur, non oportet quod partes reducantur ad eundem situm. Ergo nec in homine oportet.

**4.** Praeterea. Variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidentis quoddam. Ergo diversitas eius in homine non facit diversitatem in numero.

Respondeo dicendum, quod in hac questione differet considerare, quid fieri possit sine identitatis praedictio, quid fieri sit, ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum sciendum est, quod in homine possunt accipi diversae partes dupliciter: uno modo diversae partes totius homogeneae, sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossium; alio modo diversae partes diversarum specierum totius heterogeneae, sicut os, & caro. Si ergo dicatur, quod pars materiae redit ad aliam partem speciei eiusdem, hoc non faciet diversitatem nisi in situ partium. Situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis. Et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praedictum generabit identitatis totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera (IV. dist. XLIV.) quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quoddam: sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur, quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas earum: ita tamen quod tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, auferitur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli, & ungues, de quibus videtur loqui Augustinus (Lib. XXII. de civit. Dei. cap. XIX.) Et sic patet qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, & qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis loquibile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentielles, & organicas, quamvis forte non quantum ad accidentales: sicut sunt ungues, & capilli.

**1.** Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de partibus organicas, vel heterogeneis, & non de partibus homogeneis, vel similibus.

**2.** Ad secundum dicendum, quod situs diversus partium materiae non facit diversitatem in numero; quamvis eam faciat diversitas materiae.

**3.** Ad tertium dicendum, quod operatio proprie loquendo non est partis, sed totius. Unde premium non debetur parti, sed toti.

**4.** Praeterea. Variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidentis quoddam. Ergo diversitas eius in homine non facit diversitatem in numero.

QUEST.

## QUAESTIO LXXX.

De integritate corporum resurgentium,

in quinque articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de integritate corporum resurgentium.

Circum quod quaeruntur quinque.

**1.** Primo, utrum omnia membra corporis humani in ipso resurgant.

**2.** Secundo, utrum capilli, & ungues,

**3.** Tertio, utrum humores.

**4.** Quarto, utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanae naturae.

**5.** Quinto, utrum totum quod in eo materialiter fuit.

## ARTICULUS I. 343

*Utrum omnia membra humani corporis resurgant.*

**8. Thom. IV. dist. XLIV. quae. 1. art. 2. quae. 1. & sequent.**

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgant. Remota enim sine, frustra reparatur id quod est ad finem. Finis autem cuiuslibet membri est eius actus. Cum ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, & quorundam membrorum usus post resurrectionem non competeat homini, praecipue genitalium, quia tunc neque nubent, neque nubuntur (Math. XXI. 30.) videtur quod non omnia membra resurgant.

**2.** Praeterea. Intestina quaedam membra sunt. Sed non resurgunt: plena enim resurgere non possunt, quia immundities continent; nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgant.

**3.** Praeterea. Ad hoc corpus resurget ut premietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter futurum amputatum furi, qui postea penitentiam agit, & salvatur, non potest in resurrectione remunerari nec de bono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgunt cum homine.

Sed contra. Magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli, & ungues. Sed ista resuscitentur homini in resurrectione, ut in littera dicitur (IV. dist. XLIV.) Ergo multo fortius alia membra.

**4.** Praeterea. Dei perfecta sunt opera. (Deut. XXXI. 4.) Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in II. de Anima (text. 36. & 37.) anima se habet ad corpus non solum in habitaculo formae, & finis, sed etiam in habitaculo causae efficientis. Est enim comparatio animae ad corpus, sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus (Lib. VII. magnor. Moral. cap. 21. circ. princ.) Quicquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite, & originaliter in ipsa arte continetur. Similiter etiam quicquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, & quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid desisset eorum quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur: nec etiam corpus animae ad plenum proportionaliter responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quod omnia membra quae nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quod membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. *Ad hoc enim est comparatio totius corporis ad totam animam, & partium ad partes, ut dicitur in II. de Anima (text. 9.)* Si ergo membra accipiantur secundum primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiritur. Si autem accipiantur secundum secundam comparationem, sic finis eorum est operatio. Neque tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum: quia instrumentum non solum servit ad exequendum operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiorem animae in instrumentis corporeis demonstraretur, etsi nunquam in actu prodeant; ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quod intestina resurgant in corpore, sicut & alia membra; & plena erunt non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum, quod actus quibus metetur, non sunt, proprie loquendo, manus, vel pedes, sed totus hominis; sicut & operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici. Quamvis ergo membrum quod ante penitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam prome-



retur; tamen ipse homo meretur ut totus præmieretur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

## ARTICULUS II. 346

*Utrum capilli, & unguis resurgant in humano corpore.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod capilli, & unguis non resurgant in corpore humano. Quia sicut capilli, & unguis ex superfluitatibus cibi generantur; ita urina, & sudor, & alia superfluitates, vel feces. Sed hæc non resurgunt cum corpore. Ergo nec capilli, & unguis.

2. Præterea. Inter alias superfluitates quæ ex cibo generantur, maxime accedit ad naturam humanam veritatem semen, quod est superfluum quo indiget. Sed semen non resurgit in corpore hominis. Ergo multo minus capilli, & unguis resurgunt.

3. Præterea. Nihil est perfectum anima rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli, & unguis non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in III. de Anima (text. 66.). Ergo cum non resurgat corpus humanum, nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli, & unguis non resurgunt.

Sed contra est quod dicitur Luc. xx. 18. *Capillus de capite vestro non peribit.*

Præterea. Capilli, & unguis sunt dati in ornamentum homini. Sed corpora hominum, præcipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

Respondetur dicendum, quod anima se habet ad corpus animatum, sicut ars ad artificiatum, & ad partes ejus, sicut ars ad sua instrumenta; unde & corpus animatum organicon dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; & hæc instrumenta sunt de prima intentione artis; utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum; & hæc sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, & vagina ad gladii conservationem. Et ita in partibus corporis animati quædam ordinantur ad operationes anime exequendas, sicut cor, hepar, manus, & pes; quædam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperituram fructuum, ita etiam capilli, & unguis sunt in homine ad custodiam aliarum partium; unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Et quia homo resurgit in omni perfectione sua

natura, propter hoc oportet ut capilli, & unguis resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa superfluitates expelluntur a natura, quasi ad nihilum utiles; unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem est de illis superfluitatibus quas natura sibi retinet ad generationem capillorum, & unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum, quod semen non indiget ad perfectionem individui, sicut capilli, & unguis, sed solum ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum, quod capilli, & unguis nutriuntur, & augentur; & sic patet quod aliquam operationem participant; quod non potest esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectæ. Et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectæ sunt; quamvis non utique ad hoc quod operationem sensus participant; sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgunt, & sunt de integritate individui.

## ARTICULUS III. 347

*Utrum humores in corpore resurgant.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod humores in corpore non resurgunt. Nam I. Corinth. xv. 50. dicitur: *Caro, & sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurgit in beatis, qui regnum Dei possidebant, & multo minus in aliis.

2. Præterea. Humores sunt ad restorationem deperditam. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurgit cum humoribus.

3. Præterea. Illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro, & os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod est anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgunt.

Sed contra. Quod est de constitutione corporis humani, resurgit in eo. Sed humores sunt huiusmodi, ut patet per Augustinum (aliam Auctorem) qui dicit (Lib. de Spirit. & anima cap. xv. ante med.) quod corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus. Ergo humores resurgunt in corpore.

Præterea. Resurrectio nostra erit conformis resurrectioi beatorum. Ergo si in beatis resurgunt humores, resurgunt etiam in nobis.

resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem eius in sacramento altaris. Ergo & in nobis resurgat sanguis, & eadem ratione alii humores.

Respondetur dicendum, quod quicquid pertinet ad integritatem humane nature in resurgente, hoc totum resurgit, ratione prædicta (art. 1. & 2. præc.) Unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine quæ ad integritatem humane nature pertinet. Est autem in homine triplex humiditas. Quædam enim humiditas est in recedendo a perfectione huius individui: vel quia in via est corruptionis, & a natura abijciatur, sicut urina, sudor, sanies, & huiusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei (a) in alio individuo, sive per actum generativæ, sicut semen, sive per actum nutritivæ, sicut lac. Et nulla talium humiditatum resurgit, eo quod non sunt de perfectione individui resurgentis.

Secunda humiditas est quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo; sed est ad illam ordinata a natura; & hæc est duplex. Quædam enim est quæ habet aliquam formam determinatam, quæ continetur inter partes corporis, sicut sanguis, & alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quæ ex eis generantur, vel vegetantur; sed tamen habent aliquam formam determinatam, sicut & alia partes corporis; & ideo resurgunt cum aliis partibus corporis. Quædam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; & talis humiditas non resurgit: quia post resurrectionem partes corporis singule in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; & ideo non resurgit illa humiditas quæ est in ipso actu transeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundum quod est in principio transformationis; & sic vocatur ros, illa scilicet humiditas quæ est in foraminibus parvarum venarum; vel secundum quod est in progressu transformationis, & incipit jam dealterari; & sic vocatur cambium. In neutro autem statu resurgit.

Tertium autem genus humiditatis est quod iam pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura intendit in corpore individuo, quæ iam est dealterata, & incorporata membris; & hæc vocatur guttes; & cum hæc sit de substantia membrorum, resurgit, sicut & membra.

Ad primum ergo dicendum, quod caro, & sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur, sicut in Th. 0. Tom. VI.

(a) Al. in aliquo individuo.

pionur pro substantia carnis, & sanguinis, sed pro operibus carnis, & sanguinis, quæ sunt opera peccati, vel opera animalia vite.

Vel secundum quod dicit Augustinus in epist. ad Consentium (ccv. al. cxlvi. vers. si. caro, & sanguis accipiuntur ibi pro corruptiis, quæ nunc dominantur in carne, & sanguine; unde & subditur in verbis Apostoli: Neque corruptis incorruptelam.

Ad secundum dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humane nature, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa; ita & humores erunt in corpore, non ad restorationem deperditam, sed ad integritatem humane nature reparandam, & ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum, quod quicquid elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut & corpora mixta; ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut & alia partes; quamvis non perveniant ad totam perfectionem, sicut alia partes; nec elementa habent ita formas perfectas, sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi a Deo perfectionem consequuntur non equaliter, sed unaqueque secundum suum modum; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

## ARTICULUS IV. 348

*Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humane nature, resurgit in ipso.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate humane nature, resurgit in ipso. Quia cibis convectitur in veritatem humane nature. Sed aliquando carnes bovis, vel aliorum animalium sumuntur in cibum. Si ergo resurgat quicquid de veritate humane nature fuit, resurgit etiam caro bovis, vel aliorum animalium: quod est inconveniens.

2. Præterea. Costa Adæ fuit de veritate humane nature in ipso, sicut & costa nostra in nobis. Sed costa Adæ non resurgit in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quia de costa illa forma-

Q1

• Hic articulus in edit. an. 1486. est loco secundus, & secundus loco tertius.



mata est. Ergo non refugit in homine quicquid fuit in eo de veritate humane nature.

3. Præterea. Non potest esse quod idem in diversis hominibus refurgat. Sed potest esse quod aliquid fuit de veritate humane nature in diversis hominibus, sicut si aliquis carnis humane nature vescatur, quæ in substantiam ejus transeat. Ergo non refurgit in aliquo quicquid fuit de veritate humane nature in ipso.

4. Præterea. Si dicatur: quod non quicquid est in carne comesta, est de veritate humane nature; & ita aliquid eorum potest refurgere in primo, & aliquid in secundo: contra. De veritate humane nature maxime videtur esse illud quod à parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius à parente trahit, sit de carnis aliorum hominum, quas pater suus comedit: quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in Lib. I. de generat. animal. (cap. xviii. & xix.) Ergo illud quod est de veritate humane nature in puero isto, fuit etiam de veritate humane nature in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.

5. Præterea. Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humane nature in carnis hominum comestorum, non transeat in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humane nature non existens; contra. Ponatur, quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humane nature, quia totum quod est in eis, à parentibus trahitur. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humane nature in embryis (quæ etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem pepererunt) sit etiam de veritate humane nature in puero qui ex tali semine generatur: & sic cum non possit idem refurgere in duobus, non poterit in quolibet refurgere quicquid fuit de veritate humane nature in ipso.

Sed contra. Quicquid fuit de veritate humane nature, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum. Ergo quicquid fuit de veritate humane nature, refurgit in unoquoque.

Præterea. Si à corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humane nature in ipso, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tollitur in resurrectione, præcipue ab electis, quibus promissum est Luc. xxi. 18. quod capillus de capite eorum non peribit. Ergo quicquid fuit de veritate humane nature, refurgit in homine.

Respondeo dicendum, quod *unumquodque sit se habet ad veritatem, sicut se habet ad esse*, ut dicitur in II. Metaph. (text. 4.) quia illa

res vera est quæ est ita, ut videtur cognitorem secundum actum: & propter hoc Avicenna in II. Metaph. cap. xv. dicit, quod *veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei*. Et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humane nature, quia proprie pertinet ad esse humane nature: & hoc est quod participat formam humane nature; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est esse proprium auri.

Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humane nature, sciendum est quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim posuerunt, quod nihil de novo esse incipit de veritate humane nature; sed quicquid ad veritatem humane nature pertinet, totum fuit in ipsa institutione humane nature de veritate ejus; & hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generatur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, & sic deinceps; & ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum opinionem hanc quicquid ex alimento generatur, quomvis videatur speciem carnis, aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humane nature.

Alii autem dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humane nature per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humane nature in specie, ad cuius conservationem ordinatur actus generativæ virtutis. Si autem veritas humane nature in individuo consideratur, ad cuius conservationem, & perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum, quod sit primo de veritate humane nature hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim, quod veritas humane nature primo & principaliter consistat in humido radicali, quod fecit est ex semine generatum, ex quo est prima constitutio humani generis. Quod autem convertitur de alimento in veram carnem, & sanguinem, non est principaliter de veritate humane nature illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humane nature alterius individui, quod ex semine illius generatur. Semen enim ponant esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus, quod est primo de veritate humane nature in generante, ut quidam dicunt, vel etiam sine admixtione ejus, ut dicunt alii; & sic quod est humidum nutritivale in uno, sit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humane nature etiam in isto individuo: quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam

viam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quælibet pars signata accepta, quod manet semper quantum ad id quod est speciei in eis; sed potest fluere, & refuere quantum ad id quod est materiæ in ipsa: & sic humidum nutritivale non distinguitur à radicali ex parte principii (ut dicitur radicale quod est ex semine generatum, nutritivale vero quod generatur ex cibo) sed magis distinguitur ex termino; ut radicale dicitur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; sed nutritivale, quod nondum pervenit ad hunc terminum sed est adhuc in via nutritivi.

Et hæc tres opiniones in II. Lib. (dist. xxx. quest. 1.) plenius posite, & investigate sunt. Et ideo non oportet hic repetere, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo, quod secundum has opiniones diversimode ad hanc questionem oportet respondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis, quam ponit; potest ponere perfectionem veritatis humane nature & quantum ad numerum individuorum, & quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, que postea induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quod refurgat aliquid in homine, quod ex alimento sit generatum; sed refurgit tantum illud quod fuit de veritate humane nature individui, & per decisionem, & multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero, & quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod aggeneratur ex nutrimento, indiget ad perfectionem quantitatis individui, & ad multiplicationem, que fit per generationem, necesse habet ponere, aliquid de hoc in quod convertitur est alimentum, refurgere; non tamen totum, sed solum quantum indiget ad perfectam reintegrationem humane nature in omnibus suis individuis. Unde ponit hæc opinio, quod totum illud quod fuit in substantia seminis, refurgit in illo homine, qui ex illo semine generatur est, quia hoc est principaliter de veritate humane nature in ipso; de eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum refurgit in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis; & non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humane nature, nisi quantum natura eo indiget ad

perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutritivale fluit, & refuit, hoc ordine reparabitur quod illud quod primo fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur, & de eo quod secundo, & tertio, & deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem reintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primo quia illud quod super hoc advenit, inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum, repararetur: & sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humane nature sicut præcedens. Secundo quia adjunctio humidum extranei ad primum humidum radicale facit quod totum petendum non ita perfecte participet veritatem speciei, sicut primum participabat: & ponit exemplum Philosophus in I. de gener. (text. 38.) de aqua permixta vino, que semper vitium vini debilitat, ita quod in fine ipsum æquolum reddat: unde sicut secunda aqua, quamvis affluatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima, que in vinum assumebatur, ita illud quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis ficut quod primo convertebatur: & ideo non ita pertinet ad veritatem humane nature, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod hæc opinio ponit, refurgere totum id quod est de veritate humane nature principaliter, non autem totum quod est de veritate humane nature secundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt à secunda, & quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quantum ad hoc quod ponit, totum quod est sub forma carnis & ossis, eadem ratione ad veritatem humane nature pertinere: quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vite ejus, quod per se pertineat ad veritatem humane nature, & primo; & aliquid fluens, & refuens, quod pertinet ad veritatem humane nature solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum esse speciei, sicut secunda opinio dicebat: sed ponit, omnes partes que non sunt præter intentionem nature aggenerata pertineat ad veritatem humane nature quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt, & refuunt indifferenter: ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in tota multitudine civitatis: quia singuli subtrahuntur à multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus: unde partes multitudinis fluunt, & refuunt materialiter, sed formaliter manent: quia ad eadem officia, & ordines substituantur alii, à quibus priores subtrahantur: unde Respublica una numero re-



manere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura, & in eodem situ, omnes partes fluunt, & resuunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei, sicut quæ primo advenierunt: & ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim, totum illud quod ex femine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertinet ad veritatem humanæ naturæ quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius veritatem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quæ postea adveniunt ex alimento: in quo etiam hæc opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma. Unde quamvis illud materiam quod quandoque fuit sub forma carnis bovine, resurgat in homine sub forma carnis humanæ; non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis: alias enim posset concludi quod resurgeret simus, de quo formatum est corpus Adæ.

Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei: unde non resurgit in Adam, sed in Eva, sicut & semen non resurgit in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere: quia carnes comestæ nunquam fuit de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cuius carnes comeduntur: & ita resurgunt in primo, & non in secundo.

Sed secundum secundam opinionem, & tertiam unumquodque in illo resurgit in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei: & si equaliter in utroque accesserit, resurgit in illo in quo primo fuit, quia in illo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quæ non pertinet ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo: alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurgit in eo, & non in secundo; sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundam conversum est; vel si nullo cibo unquam passus fuisset nisi carnibus hu-

manis, divina virtute allunde suppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis; sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præjudicatur identitati in numero; sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt, & resuunt.

Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere: quia ponit quod semen non est ex superfluo alimento; unde carnes comestæ non transeunt in semen, ex quo puer generatur.

Sed secundum alias duas opiniones dicendum est, quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur: quia post multam deurationem cibi pervenitur ad decoctionem feminis, quod est superfluitas ultima cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex femine nascitur, quam in illo ex cuius carnibus semen est generatum. Et ideo secundum regulam prius datam (in solut. præc. & in corp.) hoc quod in semen conversum est, resurgit in eo qui ex femine nascitur; residuum vero materię resurgit in illo ex cuius carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quod embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam feminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo si aliquis embryus vescatur, & ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia feminis, resurgit quidem in eo qui ex femine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo, & non in secundo; residuum autem carniū comestiarum, quod non est conversum in semen, constat quod resurgit in primo, utriusque divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectionem non arctatur; cum non ponat, semen esse ex superfluo alimento. Sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in II. Lib. patet (dist. xxx. quæst. 11. art. 2. & I. p. quæst. ult. art. ult.)

## ARTICULUS V. 349

Utrum quicquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod quicquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quicquid fuit in capillis, totum resurget, & si non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus (Lib. XXII. de civ. Dei cap. xxi. dicit in littera (IV. dist. xl. v.)). Ergo multo fortius quicquid in aliis membris materialiter fuit totum resurget.

2. Præterea. Sicut partes carnis secundum speciem perscuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed & omnes partes secundum materiam resurgent.

3. Præterea. Ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundum materiam, cuius dispositio est quantitas, secundum quam dividitur. Ergo & totalitas corporis attenditur secundum partes materię. Si ergo non omnes partes materię resurgent, nec totum corpus resurget: quod est inconveniens.

Sed contra. Partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt, & resuunt, ut patet per illud quod dicitur in I. de generat. (tex. 35. 36. & 37.) Si ergo omnes partes secundum materiam, quæ non manent in corpore, sed fluunt, & resuunt, resurgent, vel erit corpus resurgens densissimum, vel erit immoderate quantitas.

Præterea. Quicquid est de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum potest esse pars materię in alio homine qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanæ naturæ in alio: quod inconveniens est.

Respondet dicendum, quod illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ, quantum ad id quod habet de specie; sed non totum, considerata materię totalitate: quia tota materia quæ fuit in homine a principio vitæ usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter ceteras mihi videtur. Et

ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quæ attenditur secundum quantitatem, figuram, situm, & ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materię. Secunda autem opinio, & prima non utuntur hac distinctione; sed distinguuntur inter partes, quarum utraque habet speciem, & materiam. Conveniunt autem hæc due opiniones in hoc quod utraque dicit, quod illud quod est ex femine generatum, totum resurget, etiam totalitate materię considerata, discedunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, & non totum, ut ex dictis patet (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quicquid est in aliis partibus corporis, resurget, considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materię; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; & hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum, & situm in corpore, & substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit, quod non facit augmentum, sed cedit in reparationem deperditū nutriendū; & non computatur ut alia pars totius considerata secundum speciem; cum non obtineat alium locum, vel situm in corpore quam pars quæ desuit, tenebat; quamvis possit alia pars computari, considerata totalitate materię. Et similiter est de capillis. Augustinus vero loquitur de incisionibus capillorum, qui erant partes facientes augmentum: & ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus ut necessarium iudicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eadem sunt partes secundum speciem, & secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus in I. de generat. (tex. 35. 36. & 37.) ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eadem partes possunt considerari & secundum speciem, quantum ad illud quod est formæ, & speciei in ipsis, & secundum materiam, quantum ad illud quod subest formæ, & speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi in quantum est sub tali forma: & ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima, & secunda opinio, quæ ponunt alias esse partes quæ sunt secundum speciem, & alias quæ sunt secundum materiam, dicunt, quod anima rationalis quamvis utraque partes



tes periciant, non tamen perficit partes secundum materiam, nisi mediis partibus secundum speciem: & ideo non habent æqualiter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium, & corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ substantialis: & ideo divisio quæ fit secundum huiusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam. Sed quantitas completa, & terminata advenit materię post formam substantialem: unde divisio quæ fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem; præcipue quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

### QUÆSTIO LXXXI.

De qualitate resurrectionum,

in quatuor articulis divisa.

**D** Eince considerandum est de qualitate resurrectionum.

Circa quod quaruntur quatuor.

Primo, utrum resurgent omnes in ætate juvenili.

Secundo, utrum in æquali statura.

Tertio, utrum omnes in eodem sexu.

Quarto, utrum in vita animal.

### ARTICULUS I.

359

Utrum omnes resurgent in eadem ætate.

S. Thom. IV. dist. XLV. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non omnes resurgent in eadem ætate, scilicet juvenili. Quia Deus resurgentibus, præcipue beatis, nihil subtrahit quod ad perfectionem hominis pertinet. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis; cum senectus sit venerabilis ætas. Ergo senes non resurgent in ætate juvenili.

2. Præterea. Ætas computatur secundum mensuram temporis præteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit præteritum, non præteritisse. Ergo impossibile est eos qui majoris ætatis fuerunt, ad ætatem juvenilem reduci.

3. Præterea. Illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuisse: quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut

patet per Philosophum in I. de generat. (text. 88.) Ergo si omnes debent in eadem ætate resurgere, magis decet quod resurgant in ætate puerili quam juvenili.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV. 13. *Donec occurramus uniti. . . . in perfectam virum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Sed Christus resurrexit in ætate juvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit (Lib. XXII. de civ. Dei cap. xv.) Ergo & alii in ætate juvenili resurgent.

Præterea. Homo in maxima perfectione naturæ resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in ætate juvenili. Ergo in illa ætate resurgent omnes.

Respondeo dicendum, quod homo resurget absque omni defectu humanæ naturæ: quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultima perfectione recessit: & primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utriusque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimæ perfectionis, qui est in juvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti, & à qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod ætas senectutis habet reverentiam, non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animæ, quæ ibi esse præsumitur ex temporis antiquitate. Unde in ecclesiis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinæ sapientiæ, quæ in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui in corpore humano ex annis relinquuntur: unde Adam dicitur in ætate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis sue habuit. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene, quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in femine, quam in homine completo: sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem humanæ naturæ pertinet, ad illam perfectionem deducetur quam habet in ætate juvenili, non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

AR-

### ARTICULUS II.

351

Utrum omnes resurgent ejusdem stature.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod omnes resurgent ejusdem stature. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensionis, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducitur ad eandem mensuram, quia omnes in eadem ætate resurgent. Ergo & quantitas dimensionis reducitur ad eandem mensuram, ut in eadem stature omnes resurgent.

2. Præterea. Philosophus in II. de Anima (text. 41.) dicit, quod *omnium natura constantium terminus est, & ratio magnitudinis, & augmenti.* Sed iste terminus non est nisi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, sicut & omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eandem formam specificam, in omnibus debet esse secundum materiam eadem quantitas mensura, nisi sit error. Sed error naturæ corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem stature.

3. Præterea. Quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quæ primo corpus formavit: nam alias qui non poterunt ad majorem quantitatem perducere virtute naturæ, nunquam in majore quantitate resurgent: quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanam per resurrectionem, & materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus: cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent æqualiter ad suscipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eandem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum: & sic idem quod prius.

Sed contra. Quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes resurgent in eadem stature.

Præterea. Natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam, vel ad penam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ, vel pænæ in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas stature.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem speciem, sed etiam quantum ad idem numero. Et ideo in resurrectione non solum attendendum est quid competat naturæ speciei, sed quid competat naturæ individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab ea

deficit absque errore; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, & non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana affequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quæ competit naturæ individui: & ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturæ, per quem fit aliquid additum, vel subtrahendum prædictæ quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis, & humiditatis extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset, vel defecisset: quod autem superet, vel deficit in homine, relecabit, vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis (art. præ. ad 2.) quod non dicantur omnes in eadem ætate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus: qui quidem status salvari potest in magna, & in parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quod quantitas hujus individui non solum responderet formæ speciei, sed etiam naturæ, sive materiæ individui. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque cineribus secundum illum statum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturæ quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quæ competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum; sicut patet in nanis: & eadem ratio est de illis qui immoderate magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

### ARTICULUS III.

352

Utrum omnes resurgent in sexu virili.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur Ephes. IV. 13. quod *omnes occurramus in virum perfectum, &c.* Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea. In futuro omnis prelatio cessabit, ut dicit Glossa I. Corinth. XV. (interl. & ord. sup. illud, *Cum evaseritis, &c.*) Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea. Illud quod est occasionaliter,

&



& præter intentionem naturæ inductum, non resurgit: quia in resurrectione omnis error tollitur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad formam virilem: unde dicit Philosophus XVI. de animalibus, (scilicet Lib. II. de generat. animal. cap. 111. ad fin.) quod *famina est mas occassaturus*. Ergo sexus muliebris non resurgit.

Sed contra est quod dicit Augustinus XXII. de civ. Dei (cap. xvii. in princ.) *Melius sapere videntur qui utranque sexum resurrectionum esse non dubitant.*

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. 11. Ergo ipse sexum femininum in resurrectione reparabit.

Respondetur dicendum, quod sicut considerata natura individui, debetur diversitas quantitas diversis hominibus; ita considerata natura individui, debetur diversitas sexus diversis hominibus: & hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cuius diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus, vel quantitatis. Et ideo sicut resurgunt homines in diversis statibus, ita in diversis sexibus: & quamvis sit differentia sexuum, deest tamen confusio naturæ visionis, quia abest libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *omnes Christo occurrentes in vitam resurrecturum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus & viris, & mulieribus.

Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturæ & quantum ad vigorem animi, & quantum ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritum. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit: nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet (in corp. & in solut. præg.)

## ARTICULUS IV. 313

*Utrum omnes resurgent in vita animal.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod resurgent in vita animal, ut scilicet utantur actu nutritivæ virtutis, & generativæ. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus dicitur post resurrectionem comedisse, ut patet Joan. ult. & Luc. ult. Ergo & homines post resurrectionem comedent, & eadem ratione generabunt.

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; & similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus huiusmodi resurget. Ergo uterque actus virtutis generativæ, & nutritivæ.

3. Præterea, Totus homo beatificabitur & secundum animam, & secundum corpus. Sed beatitudo, sive felicitas secundum Philosophum (Lib. I. Ethic. cap. vii. à med.) in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentie animæ, & omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem: & sic idem quod prius.

4. Præterea, In beatis post resurrectionem erit perfecta, & beata iocunditas. Sed talis iocunditas omnes delectationes includit: quia *beatitudo*, secundum Boetium (Lib. III. de Consolat. prof. 2. à princ.) *est status omnium bonorum operationum perfectus*: & perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativæ, & nutritivæ sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt; & multo fortius in illis, qui minus spiritalia corpora habebunt.

Sed contra est quod dicitur Marth. xxv. 30. *In resurrectione neque nubent; neque nubentur.*

Præterea, Generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, & ad multiplicationem humani generis; & comestio ad restaurationem perditæ, & ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis iam humanum genus habebit totam multitudinem individuum à Deo præstitam, quia usque ad hoc generatio differet: similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultimus mors, aut aliqua deperditio fiet à partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativæ, & nutritivæ virtutis.

Respondetur dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant: quia ad hoc homo pervenire potest in statu presentis vite per actionem causarum naturalium, sed necessitas

resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione: & huiusmodi sunt actiones animales vite in homine, & actiones motus in elementis, & motus calli. Et ideo omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, bibere, & dormire, & generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturæ ordinata; ideo in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis; quasi eibus indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam recepisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, & biberat. Hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi quo Iustus dicitur, quod *dispensatio est communi juris relaxatio*: (Specul. Jur. Lib. I. tit. de dispensat.) quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgendum, scilicet non uti cibis, propter causam prædictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum, & membrorum varietas erit ad naturam humanæ perfectionem reintegrandam & in specie, & in individuo: unde non sequitur, quod sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quod prædictæ operationes non sunt hominis, in quantum est homo, ut etiam Philosophus dicit (Lib. X. Ethic. esp. vii. à med.) & ideo in eis non consistit beatus humani corporis; sed corpus humanum glorificabitur ex redundantia à ratione, à qua homo est homo, in quantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in VII. Ethic. (cap. xii. à princ.) & in X. (cap. v. à med.) sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam agrestudinales, in quantum eis homo inordinatè delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens infectum gustum delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi, & Saraceni ponunt, & quidam heretici posuerunt, qui vocantur Chiliaite; qui etiam secundum doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum; solæ enim delectationes spirituales secundum ipsum sunt

*S. Th. Op. Tom. VI.*

simpliciter delectationes, & propter se querenda: & ideo ipse solè ad beatitudinem requiruntur.

## QUÆSTIO LXXXII.

*De impassibilitate corporum beatorum resurgentium.*

*in quatuor articulis divisa.*

DEinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium: & primo de eorum corporum impassibilitate; secundo de subtilitate; tertio de agilitate; quarto de claritate.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum sancti resurgentes resurgent quoad corpora impassibilia.

Secundo, utrum equalis impassibilitas omnibus inerit.

Tertio, utrum illa impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.

Quarto, utrum sint in eis omnes sensus in actu.

## ARTICULUS I. 314

*Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia.*

*S. Thom. II. dist. xliv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. & seq.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit *animal rationale mortale*: hæc est enim definitio hominis, quæ nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus est passibile.

2. Præterea, Omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundum hoc aliquid est passibile ab alio, ut dicitur in I. de gener. (text. 54.) Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ. Quæcumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius: materia enim, secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia; quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam: & sic erunt passibilia.

3. Præterea, *Contraria nata sunt agere, & pati ad invicem*, ut in I. de gener. (text. 51. & seq.) dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut & nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

Rc

4. Præ-



& præter intentionem naturæ inductum, non resurgit: quia in resurrectione omnis error tollitur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad formam virilem: unde dicit Philosophus XVI. de animalibus, (scilicet Lib. II. de generat. animal. cap. 111. ad fin.) quod *famina est mas occassaturus*. Ergo sexus muliebris non resurgit.

Sed contra est quod dicit Augustinus XXII. de civ. Dei (cap. xvii. in princ.) *Melius sapere videntur qui utranque sexum resurrectionum esse non dubitant.*

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. 11. Ergo ipse sexum femininum in resurrectione reparabit.

Respondetur dicendum, quod sicut considerata natura individui, debetur diversitas quantitas diversis hominibus; ita considerata natura individui, debetur diversus sexus diversis hominibus: & hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cuius diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus, vel quantitatis. Et ideo sicut resurgunt homines in diversis statibus, ita in diversis sexibus: & quamvis sit differentia sexuum, deest tamen confusio naturæ visionis, quia abest libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *omnes Christo occurrentes in vitam resurrecturum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus & viris, & mulieribus.

Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturæ & quantum ad vigorem animi, & quantum ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritum. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit: nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet (in corp. & in solut. præg.)

## ARTICULUS IV. 313

*Utrum omnes resurgent in vita animal.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod resurgent in vita animal, ut scilicet utantur actu nutritivæ virtutis, & generativæ. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus dicitur post resurrectionem comedis, ut patet Joan. ult. & Luc. ult. Ergo & homines post resurrectionem comedent, & eadem ratione generabunt.

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; & similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus huiusmodi resurget. Ergo uterque actus virtutis generativæ, & nutritivæ.

3. Præterea, Totus homo beatificabitur & secundum animam, & secundum corpus. Sed beatitudo, sive felicitas secundum Philosophum (Lib. I. Ethic. cap. vii. à med.) in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentie animæ, & omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem: & sic idem quod prius.

4. Præterea, In beatis post resurrectionem erit perfecta, & beata iocunditas. Sed talis iocunditas omnes delectationes includit: quia *beatitudo*, secundum Boetium (Lib. III. de Consolat. prof. 2. à princ.) *est status omnium bonorum operationum perfectus*: & perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativæ, & nutritivæ sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt; & multo fortius in illis, qui minus spiritalia corpora habebunt.

Sed contra est quod dicitur Marth. xxvii. 30. *In resurrectione neque nubent; neque nubentur.*

Præterea, Generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, & ad multiplicationem humani generis; & comestio ad restaurationem perditæ, & ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis iam humanum genus habebit totam multitudinem individuum à Deo præstitam, quia usque ad hoc generatio differret: similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultimus mors, aut aliqua deperditio fiet à partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativæ, & nutritivæ virtutis.

Respondetur dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant: quia ad hoc homo pervenire potest in statu presentis vite per actionem causarum naturalium, sed necessitas

resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione: & huiusmodi sunt actiones animales vite in homine, & actiones motus in elementis, & motus calli. Et ideo omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, bibere, & dormire, & generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturæ ordinata; ideo in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis; quasi eibus indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam recepisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, & biberat. Hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi quo Iustus dicitur, quod *dispensatio est communi juris relaxatio*: (Specul. Jur. Lib. I. tit. de dispensat.) quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgendum, scilicet non uti cibis, propter causam prædictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum, & membrorum varietas erit ad naturam humanæ perfectionem reintegrandam & in specie, & in individuo: unde non sequitur, quod sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quod prædictæ operationes non sunt hominis, in quantum est homo, ut etiam Philosophus dicit (Lib. X. Ethic. esp. vii. à med.) & ideo in eis non consistit beatus humani corporis; sed corpus humanum glorificabitur ex redundantia à ratione, à qua homo est homo, in quantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in VII. Ethic. (cap. xii. à princ.) & in X. (cap. v. à med.) sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam agrestudinales, in quantum eis homo inordinatè delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens infectum gustum delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi, & Saraceni ponunt, & quidam hæretici posuerunt, qui vocantur Chiliaite; qui etiam secundum doctissimum Philosophum non videntur sanum habere affectum; solæ enim delectationes spirituales secundum ipsum sunt

*S. Th. Op. Tom. VI.*

simpliciter delectationes, & propter se querenda: & ideo ipse solè ad beatitudinem requiruntur.

## QUÆSTIO LXXXII.

*De impassibilitate corporum beatorum resurgentium.*

*in quatuor articulis divisa.*

DEinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium: & primo de eorum corporum impassibilitate; secundo de subtilitate; tertio de agilitate; quarto de claritate.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum sancti resurgentes resurgent quoad corpora impassibilia.

Secundo, utrum equalis impassibilitas omnibus inerit.

Tertio, utrum illa impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.

Quarto, utrum sint in eis omnes sensus in actu.

## ARTICULUS I. 314

*Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia.*

*S. Thom. II. dist. xliv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. & seq.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit *animal rationale mortale*: hæc est enim definitio hominis, quæ nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus est passibile.

2. Præterea, Omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundum hoc aliquid est passibile ab alio, ut dicitur in I. de gener. (text. 54.) Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ. Quæcumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius: materia enim, secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia; quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam: & sic erunt passibilia.

3. Præterea, *Contraria nata sunt agere, & pati ad invicem*, ut in I. de gener. (text. 51. & seq.) dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut & nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

Rc

4. Præg.



4. Præterea. In corpore humano resurgit sanguis, & alii humores, ut supra dictum est (quæst. lxxx. art. 3. & 4.) Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines, & huiusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Præterea. Magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt: videtur quod nihil deperbit perfectionem eorum, si ponatur habere corpora passibilia.

Sed contra. Omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abijcit à substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I. ad Corinth. xv. 42. *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione.* Ergo erunt impassibilia.

Præterea. Fortius non patitur à debilitati. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum: de quibus dicitur I. ad Corinth. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, surgit in virtute.* Ergo erunt impassibilia.

Respondendo dicendum, quod passio dupliciter dicitur. Uno modo communiter: & sic omnis receptio passio dicitur: sive illud quod recipitur, sit convertens recipientem, & perfectivum ipsius, sive contrarium, & corruptivum. Et ab huiusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cum nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum. Alio modo passio dicitur proprie quam sic definiit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xx. i. à princ.) *Passio est motus præter naturam.* Unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilatur sibi patiens: & ideo patiens, inquantum huiusmodi, trahitur extra terminos proprios, in quibus erat. Sic ergo, proprio accipiendo passionem, non erit in corporibus resurgentium sanctorum potentialitas ad passionem: & ideo impassibilia dicentur.

Hujus autem impassibilitatis ratio à diversis diversimode assignatur. Quidam enim eam attribuant conditioni elementorum, quæ aliter tunc se habebunt in corpore quam nunc. Dicunt enim, quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam; sed qualitates activæ, & passive ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum: quia qualitates activæ, & passive sunt de perfectione elementorum: unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgenti, essent minoris perfectionis quam mo-

do sunt. Et præterea cum qualitates illæ sint propria accidentia elementorum, ex forma, & materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod causa maneat, & effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare: quia ad mixturem requiritur actio, & passio activarum, & passivarum qualitatum; & secundum prædominium unius, vel alterius mixta efficiuntur diversæ complexionis: quod oportet ponere in corpore resurgenti, quia erunt ibi carnes, & ossa, & huiusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea secundum hoc impassibilitas non posset poni dos in eis: quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vite.

Et ideo alii dicunt, quod in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quintæ corporis, vel celestis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis, ad consiliandum elementa in harmoniam quandam, per quam possint esse debita materia animæ rationalis; sed tamen in statu hujus vite, propter dominium elementaris naturæ, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quintæ corporis: & ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis celestis. Sed hoc non potest stare: quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in II. Libro ostensum est (dist. xxi. quæst. 1. art. 1.) Et præterea impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis celestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi; cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi: quæ qualis celestis, talis & celestis. I. Corinth. xv. 48. & Philipp. ii. 21. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis sue, secundum operationem, quæ sibi ipsi subjicere omnia.* Et præterea, non potest natura celestis ita dominari in corpore humano quin natura elementaris remaneat, cui est essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo aliter dicendum est, quod omnis passio sit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens, nisi inquantum debilitatur dominium forme propriæ supra materiam

etiam patientis, loquendo de passione quæ est contra naturam, de qua nunc loquimur: non enim materia subjicitur uni contrariorum, sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuat. Corpus autem humanum, & quicquid in eo est, erit perfecte subiectum animæ rationali, sicut anima perfecte erit subiecta Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima: & ita corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Anselmum (Lib. II. *Cur Deus homo* cap. xi. à princ.) *mortale ponitur in definitione hominis etiam aliquando posse esse immortale*: quia non videntur homines, nisi secundum hujus mortalitatis statum.

Vel potest dici, quod secundum Philosophum in VIII. Metaph. (text. 5. & 7. & Lib. VII. text. 41.) quia differentie essentielles sunt nobis incognitæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentielles, quæ sunt accidentalium cause. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur, quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis, & mortalitatis, secundum præsentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animæ super corpus.

Ad secundum dicendum, quod duplex est potentia, ligata, & libera. Et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam de passiva. Forma enim ligat potentiam materiam, determinando ipsam ad unum; & secundum hoc dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subiecta, quod non fuit in statu innocentie. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam, quæ nunc inest, quantum ad substantiam potentie; sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actu passionis exire possit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animæ, ut patet in II. de Anima (text. 38. & seq.) quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale est perfectum, & non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositio-

tionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio, vel passio poterit provenire à qualitatibus elementaribus quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in epist. ad Consentium (cev. al. cxxvi. inter princ. & med.) *divina potentia valet de ista visibili, atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates.* Unde sicut ab igne fornacis Chalæorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illæsa servata sunt; sed manit, quantum ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat: ita auferet ab humoribus passibilitatem, & dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum important aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimæ virtutis, quæ passio sunt pro iustitia, & fide; ut ex hoc & ipsis, & aliis gaudium crearet. Unde dicit Augustinus XXII. de civit. Dei (cap. xx.) *Nescio, quomodo sic afficeretur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre numerum cicatricum, quæ pro Christi nomine pertraxerunt: & fortasse videlicet non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; & quædam, quævis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebis.* Nec tamen, si aliqua martyribus amputata, & ablata sunt membra sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est (Luc. xxi. 18.) *Capillus de capite vestro non peribit.*

## ARTICULUS II.

355

Utrum impassibilitas in omnibus erit equalis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit equalis. Quia I. Corinth. xv. dicitur Glossa (interl. sup. illud: *Seminatur in corruptione*) quod *equaliter omnes habent, quod pati non possunt.* Sed ex hoc pati non possunt quod habent doctem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit equalis in omnibus.

2. Præterea. Negationes non recipiunt magis, & minus. Sed impassibilitas est quædam negatio, vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.



3. Præterea. Magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corporum sanctorum admixebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt equaliter impassibilia.

Sed contra. Merito debet responderi præmium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt alii majores merito. Ergo cum impassibilitas sit quoddam præmium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

Præterea. Impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet I. Corinth. xv. Ergo nec impassibilitas.

Respondeo dicendum, quod impassibilitas potest dupliciter considerari, vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam negationem, vel privationem importat, non suscipit magis, & minus; sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum suam causam, sic erit in uno major quam in alio. Causa autem ejus est dominium anime super corpus: quod quidem dominium causatur, ex hoc quod ipsa anima fruatur Deo immobiliter: unde in illo qui perfectus fruatur Deo, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, & non secundum causam suam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes, & privationes secundum se non intenduntur, nec remittantur; tamen latentur, & remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura, & majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum à contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur. Et præterea etiam impassibilitas est major in uno quam in alio; quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

#### ARTICULUS III. 316

*Utrum impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat. Quia, sicut dicit Philosophus in II. de Anima (text. 118.) *sentire est quoddam pati*. Corpora autem gloriola erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Præterea. Immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, sicut esse naturale præcedit esse intentionale. Sed corpora gloriola ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad sentiendum.

3. Præterea. Quandocumque sit sensus in

actu cum nova receptione, sit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium: quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet ibi sensus in actu.

4. Præterea. Quando anima est in actu intentio unius potentie, remittitur actus alterius potentie. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, quæ Deum contemplantur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivæ.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1. 7. *Fidebit cum omni oculis*. Ergo erit ibi sensus in actu.

Præterea. Secundum Philosophum in I. de Anima (text. 19.) *animato ab inanimato distinguitur sensus, & motus*. Sed ibi erit in actu motus: quia *tanquam scintilla in arundine differunt*: Sep. 111. 7. Ergo & sensus in actu.

Respondeo dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt: alias corporalis vita sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliæ; quod non competit illi perfectioni: eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vite; propter quod somnus dicitur vite dimidium in I. Ethic. (cap. 3. 11. in med.)

Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt, quod corpora gloriola erunt impassibilia, & propter hoc non receptivebilia peregrinæ impressionis, & multo minus quam corpora cælestia: quia non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei à sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse: quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine, & in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in II. de Anima (text. 51. & 344) probat Philosophus. Unde si in resurrectione sancti sentiant extra mittendo, & non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa: & sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data: sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.

Et ideo alii dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum à superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita è contrario tunc inferiores accipient à superioribus. Sed iste modus receptionis non facit vere sentire: quia omnis potentia passiva secundum se (speciei rationem determinatur ad aliquid actuum speciale: quia potentia, in quantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cuius dicitur. Unde cum proprium actum in sensu exteriori sit res existens extra animam, &

& non intentio ejus existens in imaginatione, vel ratione, si organum sentiendi non moveatur à rebus extra, sed ex imaginatione, vel à superioribus viribus aliis, non erit vere sentire. Unde non dicimus, quod pharethes, & alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiunt.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriolorum erit per susceptionem à rebus quæ sunt extra animam.

Sed sciendum est, quod organa sentiendi immutantur à rebus quæ sunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali quæ disponitur res extra animam, quæ agit in ipsum, sicut cum manus sit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, id est species, sive intentio qualitatis, & non ipsa qualitas: sicut pupilla recipit speciem albedinis, & tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo: quia sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam, id est præter esse materiale, quod habebat extra animam, ut dicitur in II. de Anima (text. 121.) Et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suam materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriolis, sed secunda, quæ per se facit sensum in actu, non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut jam patet ex dictis (in corp.) per hanc passionem, quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quam receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas gloriolorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, naturali, & spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem spirituales, sicut esse naturale præcedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari spiritualiter tantum, non oportet quod immutetur naturaliter: sicut patet de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale, & ideo hoc solum modo immutatur: sicut è contrario corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, & non spiritualiter. In corporibus autem gloriolis non poterit esse aliqua immutatio natura-

lis: & ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi: ita erit novum iudicium sensus communis: non autem erit novum iudicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius sensit. Quod autem dicit Augustinus (Lib. XV. de Trinit. cap. xvi. ad fin.) *quod non erit ibi cogitationes volubiles*, intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis. Unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio anime circa unum non impedit, nec remittit occupationem ejus circa aliud: sicut medicus, dum videt urinam, non minus potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis. Et qui Deus apprehenditur à sanctis ut ratio omnium quæ ab eis aguntur, vel cognoscuntur: ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quæcumque alia contemplanda, aut agenda in nullo impeditur divinarum contemplationem, nec è contrario.

Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in actu suo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam lucensam operationem, nisi ei subveniantur per id quod erat alius potentis, vel membris influendo à principio vite. Et quia in sanctis erunt omnes potentie perfectissimæ, una poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum præstabitur actioni alterius potentie, sicut è in Christo fuit.

#### ARTICULUS IV. 317

*Utrum in beatis post resurrectionem fiat omnis sensus in actu.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter omnes alios sensus, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 17. & Lib. III. text. 66.) Sed corpora gloriola carebunt actu sensu tactus: quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitate activarum, vel passivarum, quarum est tactus discretivus, qualis tunc immutatio esse non poterit. Ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

2. Præterea. Sensus gustus deservit actui virtutis nutritivæ. Sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit, ut dictum est (quæst. lxxxii. art. 4.) Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Præterea. Post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus

odo-



odoratus in actu suo esse non potest, nisi aliqua corruptione facta: quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. Præterea. Auditus deservit disciplinæ, ut dicitur in Lib. de sensu, & sensato (cap. 2. in fin.) Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia; quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea. Visio fit, secundum quod in pupilla recipitur species rei visæ. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio media. Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilibus: unde speculum directe positum sub radio Solis non representat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut & totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6. Præterea. Secundum Perspectivos omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio media. Quodcumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visæ: quia quod à remotiori videtur, minus videtur, & sub minori angulo: unde potest esse, ut parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub determinata distantia; & ita quod non videat aliquid à remotiori quam modo videmus: quod videtur valde absurdum. Et sic videtur quod sensus visus actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra. Potentia conjuncta ad sui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Præterea. Vicinius se habent ad animam potentie sensitivæ quam corpus. Sed corpus præmiabitur, vel punietur propter merita, vel demerita animæ. Ergo & omnes sensus præmiabuntur in beatis, & punientur in malis, secundum delectationem, & dolorem, vel tristitiam, quæ in operatione sensus consistunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentie sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus, & visus: nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii, & objecti: nec tamen erunt frustra,

quia erunt ad integritatem humanæ naturæ, & ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum: quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu, & odoratu, sicut patet in Il. de Anima (text. 76. & 97.) Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut & tactus: cum gustus sit tactus quidam, ut in eodem Libro (text. 28. & 94.) dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus; cum Ecclesia canteat, quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria: unde dicitur (in Glof. ord.) super illud Psal. cxi. Exaltationes Dei in gusture eorum, quod „ corda, & lingue non desinent laudare, dare Deum. Et idem etiam habetur per Glofam (ord.) super illud (Il. Esdræ xii.) In cantibus, & cymbalis, &c.

Et ideo secundum alios dicendum, quod odoratus, & auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo, vel potu sumpto, ut patet ex dictis (quæst. lxxxii. art. 4.) Nisi forte dicatur, quod erit ibi gustus in actu per immutationem lingue ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus constituitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum præsentem natum est immutari immutatione naturali, & spirituali ab objecto tactus. Et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi, qui perfectus spirituali immutatione, nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, à quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio à qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum: sicut etiam in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere, nec gladius scindere potuisset: & tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimentis, non erit in actu; sed secundum quod est iudicativus saporum, esse poterit forte per modum prædictum (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt, quod odor nihil aliud est quam quædam fumalis evaporatione. Sed hæc positio non potest esse vera: quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis, cum tamen non esset possibile quod evaporatione aliqua pertingeret à cadaveribus ad

ad tam remota loca, etiam totum resolveretur in vaporem; & præcipue cum sensibilia in æquali distantia ad quamlibet partem immutent: unde odor immutat medium quandoque, & instrumentum sentiendi spirituali immutatione, sine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatione requiratur, hoc est, eo quod odor in corporibus est humiditate aspersus: unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus: unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impediatur; & cognoscat non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quod in patria erit laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant) & sola immutatione spirituali organum auditus immutabit in beatis: nec erit propter disciplinam, qua scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensus, & delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est in Il. Lib. (dist. 11. quæst. 11. art. 2. ad 3.)

Ad quintum dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spirituales speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; & quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum aliquid clarius videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo directe opposito radio Solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impediatur reverberatio: oportet enim, ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quadam reverberatio ad aliquod corpus obscurum, & ideo plumbum vitro adiungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius Solis repellit: unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem à pupilla, quia gloria non tollit naturam: unde magnitudo claritatis in pupilla magis facit ad acumen visus, quam ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus à visibili immutatur, tanto minor immutatio est. Et inde est quod visus fortior magis à remotis aliquid videre potest, quam visus debilior: quia quanto à remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi

si erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre: unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, & per consequens multo magis à remotis.

### QUÆSTIO LXXXIII.

De subtilitate corporum beatorum,

in sex articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de subtilitate corporum beatorum.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo, utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.

Secundo, utrum ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.

Tertio, utrum per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco.

Quarto, utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Quinto, utrum corpus gloriosum necessario requirat æqualem sibi locum.

Sexto, utrum corpus gloriosum sit palpabile.

### ARTICULUS I. 318

Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.

S. Thom. IV. dist. XLIV. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, sicut gloriæ claritas claritatem Solis, quæ est maxima in natura. Si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum sit subtilius futurum omni quod est subtile in natura; & ita erit ventis, aereque subtilius; quod est hæresis à Gregorio in Constantinopolina urbe damnata, ut ipse narrat in XIV. Lib. Moral. (cap. xxxix.)

2. Præterea. Sicut caliditas, & frigiditas sunt quedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum, ita & subtilitas. Sed calor, & alie qualitates elementorum non intenduntur in gloriosis corporibus magis quam nunc; immo magis ad medium reducuntur. Ergo neque subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

3. Præterea. Subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiæ: unde corpora que habent minus de materia sub æqualibus dimensionibus, dicimus magis subtilia, ut ignem aere, & aeream aqua, & aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis, quan-



quantum nunc est; nec dimensiones erunt majores. Ergo tunc non erunt magis subtilia quam modo sint.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. xv. 44. *Seminatur corpus animale, surgit corpus spirituale, id est spiritus simile.* Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Præterea. Corpora quanto sunt subtiliora, tanto sunt nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

Respondeo dicendum, quod nomen subtilitatis à virtute penetrandi est assumptum. Unde dicitur in II. de gener. (text. 10.) quod *subtile est repletivum partibus, & partium partibus.* (a)

Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex parvitate quantitatis, præcipue secundum profunditatem, & latitudinem, non autem secundum longitudinem: quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materie: unde rara subtilitas dicitur: & quia in corporibus raris forma prædominat materiam magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optime subsistant formæ, & perfectantur ab ea completissimo modo: sicut dicitur, subtilitatem esse in Sole, & Luna, & aliis hujusmodi: sicut etiam aurum, vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime compleitur in esse, & virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent, & materia, ideo nomen subtilitatis ad eas transfertur, non solum ratione suæ substantiæ, sed etiam ratione suæ virtutis. Sicut enim *subtile* dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad interiora rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus *subtilis*, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, & proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere. Et similiter est de aliis sensibus.

Et secundum hoc diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt.

Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat Lib. XIII. de civ. Dei (cap. xxvi.) attribuerunt eis subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiæ subtile dicuntur, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; & ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat I. Cor. xv. Sed hoc non potest stare. Primo, quia corpus in spiritum transire non potest; cum

non communicent in materia: quod etiam Boetius ostendit in Libro de duabus naturis (aliquant. à med.) Secundo, quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima, & corpore naturaliter constat. Tertio, quia si Apostolus sic intellexeret, sicut nominat corpora *spiritualia*, pari ratione nominat corpora animalia, quæ in animam sunt conversa: quod patet esse falsum.

Unde quidam hæretici dixerunt, quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis: ita quod corpora humana in resurrectione erunt ærea, vel vento similia, ut Gregorius narrat XIV. Lib. Moral. (cap. xxxix.) Sed hoc etiam non potest stare: quia corpus post resurrectionem palpabile habuit Dominus, ut patet Lucæ ult. quod præcipue subtile credendum est. Et præterea corpus humanum cum carnibus, & ossibus resurget, sicut corpus Domini, ut dicitur Lucæ ult. 39. *Spiritus carnis, & ossa non habet, sicut vos videtis habere:* & Job xix. 26. dicitur: *In carnis mea videbo Deum (b) Salvatorem meum.* Natura autem carnis, & ossis prædictam raritatem non patitur.

Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribunt ratione quintæ essentia, quæ in eis tunc maxime dominabitur: quod esse non potest. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis, ut in II. Lib. Sent. (dist. xii. quest. 1. art. 1.) ostensum est. Secundo, quia dato quod venire in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis tunc quam nunc supra naturam elementarem; nisi ita quod tunc esset in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura cælesti; & sic corpora humana non essent ejusdem nature; nisi forte minueretur materia elementaris in homine (quod repugnat integritati resurrectionis) vel ita quod natura elementaris indueret proprietates nature cælestis ex ejus dominio in corpore: & sic naturalis virtus esset causæ proprietatis gloriose: quod videtur absurdum.

Et ideo alii dicunt, quod dicta (c) completio, ex qua corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio anime gloriose, quæ est forma corporis, super ipsam, ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi omnino spiritui subiectum. Prima autem subiectio,

(a) *Hæretici cum veteribus edis. Nicolaj. Edit. Patav. addit que sequuntur.* Quia propter naturam humidam, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suam tangens & fuit undique ad suum capiens, & sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat.  
(b) *In Vulgata desit Salvatorem.* (c) *Id. complexio.*

qua corpus anime subijcitur, est ad participandum esse specificum, prout subijcitur sibi, ut materia formæ; & deinde subijcitur ei ad alia opera anime, prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, & deinde ex agilitate, & aliis proprietatibus corporis gloriose. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit XIV. Moralium (cap. xxxix. cit. princ.) quod *corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentie.*

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt de subtilitate quæ est per rarefactionem.

## ARTICULUS II. 329

Utrum ratio hujus subtilitatis competat corpori gloriose esse in eodem loco cum alio corpore non gloriose.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ratio hujus subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non gloriose. Quia, ut dicitur Philipp. 1. 21. *reformabitur corpus claritatis sue.* Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. xx. Ergo & corpora gloriose ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriose in eodem loco.

2. Præterea. Corpora gloriose erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quedam nunc ratione suæ nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriose.

3. Præterea. Corpus cælestis non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphericitatem: unde dicitur Job xxxv. 18. *quod cæli velut ære solidissime (a) firmati sunt.* Si ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ratione subtilitatis, nunquam ad cælum empyreum ascendere poterit: quod est erroneum.

4. Præterea. Corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus gloriose. Ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea. Sicut se habet punctum ad punctum, ita linea ad lineam, & superficies ad superficiem, & corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duo

(a) *Vulgata fuit sunt.*

lineæ se tangunt; & similiter due linee in contactu duarum superficierum, & due superficies in contactu duorum corporum: quia *contigua sunt quæcumque ultima sunt simul*, ut patet VI. Physic. in princ. Lib. Ergo non est contra naturam corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori gloriose præstatitur. Ergo corpus gloriose ex sue subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est quod Boetius dicit in Lib. de Trin. (cit. princ.) *In numero differentium varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si omnino cuncta ab his accidentibus separamus; tamen locus est cunctis diversus, quæcumque unum fingere nullo modo possumus.* Ergo si ponatur duo corpora esse in uno loco, erit unum corpus numerum.

Præterea. Corpora gloriose majorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possunt distingui numero, nisi essent in diversis locis: & propter hoc ponunt, quod necesse est esse eos in loco, & quod ante mundum creati non poterunt. Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod non potest dici, quod corpus gloriose ratione sue subtilitatis habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentia, per quam habet quod repleat locum: quæ quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tollitur. Sed non potest hoc stare propter duo. Primo quia corpulentia, quam dos subtilitatis auferit, est ad defectum pertinens; puta aliqua inordinatio materie non perfecte substantis sue formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget tam ex parte formæ, quam ex parte materie. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate nature ejus, & non ex aliquo defectu nature. Cum enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco, nihilominus remanet vacuus locus. Vacuum autem definitur in IV. Physic. (text. 57. & 38.) quod est *locus non plenus sensibili corpore.* Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia & forma, & naturalibus accidentibus;

Sa quæ



que omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ubi nec enim ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum, & frigidum, & huiusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum, non obstante subtilitate dote, replebit locum. Infamia enim videtur dicere, quod locus ubi erit corpus gloriosum, esset vacuum. Secundo, ratio eorum prædicta non valet: quia coexistentiam corporis impedit in eodem loco est plus quam replere locum. Si enim ponamus, dimensiones esse separatas sine materia, illæ dimensiones non replent locum. Unde quidam ponentes vacuum dixerunt, vacuum esse locum in quo sunt huiusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore: & tamen illæ dimensiones prohibent ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in IV. Physic. (tex. 1. & 76.) & in III. Metaph. (tex. 17.) ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separate, sit simul cum alio corpore naturali sensibili. Unde dico quod subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco: quia remoto eo quod minus est, non propter hoc remaneret quod plus est.

Dicendum est ergo, quod illud quod impedit corpus nostrum, nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul sitatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requiritur diversum situm: nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas: quia corpori non debetur aliquis situs ratione suæ qualitatis: unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum, & frigidum, ut grave, aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum in IV. Physic. & etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis: quia materia non adventit situs nisi mediante quantitate dimensionis, & etiam per se planum est. Similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materia situm habeat. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ casetur à natura quantitatis dimensionis, cui per se convenit situs. Cadit enim in definitione eius, quia quantitas dimensionis est quantitas habens situm. Et inde est quod remotis omnibus aliis que sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate di-

mensiva. Si enim accipitur linea separata oportet, si sint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quod sint distinctæ in situ; alias linea addita lineæ non efficeret majus: quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficies, & corporibus mathematicis. Et quia materia debetur situs, inquantum subsistat dimensionibus, ex inde prædicta necessitas ad materiam sitatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas, vel duas partes lineæ, nisi sint distinctæ secundum situm; ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materie, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materie est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit in Lib. de Trinitate. (Chr. princ.) quod *duobus corporibus unum locum fieri non potest nisi modo possunt*; ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requiratur. Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non auferit: unde nullo modo auferit ipsi prædictam necessitatem distinctionis situs ad alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore; sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinæ; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate iacta quod ad unitatem eius sanarentur infirmi; sed hoc habuit virtute divina ad edificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem glorie.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit situm subtilitatis dote quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in hom. (xxvi. in Evang. à princ.) dicit: *Illud corpus Domini intravit ad discipulos Januæ clausæ quæ ad humerum oculi per unitatem suam clauso exitu usque Virginis*. Unde non oportet quod ratione suæ subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod lumen non est corpus, ut in secundo Libri dictum est (dist. xxxi. quest. 1. art. 3. & l. p. quest. xxxvii. art. 2.) Unde obiecto procedit ex falso.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras celorum sine eorum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subvenit.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod Deus beatis ad nutum aderit in omnibus que volunt, sequitur quod non poterunt includi, vel incarcerationi.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicitur in IV. Physic. (tex. 9. & 47.) *quod non movetur locum*; unde si dicatur esse in loco, hoc

hoc non est nisi per accidens: quia corpus, cuius est terminus, est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut & duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo quovis duo corpora non possunt esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum: & secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentia esse simul.

## ARTICULUS III.

Utrum per miraculum fieri possit quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non est etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo, & unum: quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio media. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, & aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eadem cum dimensionibus loci, aut alie. Si alie, ergo erunt alie dimensiones separate; quod non potest poni, quia dimensiones, quæ sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subiecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sint eadem; ergo eadem ratione dimensiones B erunt eadem cum dimensionibus loci. Sed *quæcumque uni & eidem sunt rationi subiecti, sunt eadem*. Ergo dimensiones A, & B sunt eadem. Sed duorum corporum non possunt esse eadem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A, & B sunt unum corpus, & erant duo. Ergo sunt simul unum, & duo.

Præterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto, quia contra communes conceptionibus directe contradictionem includunt: similiter nec contra conclusiones Geometrie, quæ à communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis; similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineæ, quia separare definitionem à definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra communes animi conceptiones, & contra conclusiones Geometrie, & contra definitionem lineæ. Ergo non potest fieri per miraculum. Probatio

3. Th. Op. Tom. VI.

media. Conclusio est Geometrie, quod duo circuli non se tangent nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangenter secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineæ, quod intra duo puncta sit plus quam una linea recta; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco: quia intra duo puncta signata in diversis superficies loci essent duæ lineæ rectæ duorum corporum, locorum.

Præterea, hoc videtur non posse fieri per miraculum quod corpus includatur in alio corpore non sit in loco: quia sic haberet locum commune, & non proprium; quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio media. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem, sit majus alio, corpus minus erit inclusum in corpore majore, & locus corporis majoris erit locus eius communis: locum autem proprium non habebit, quia non erit aliquis superficies corporis adu signata quæ contineat ipsum: quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

Præterea, Locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest fieri per miraculum quod idem corpus sit simul in diversis locis nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra. Beata Virgo, filium miraculose peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco: quia corpus pueri exiens, claudra pudoris non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Præterea. Hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intravit clausis januis, Joan. xx.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex dictis patet, prædicta propter hoc, necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materie requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, & acquiritur utriusque simul esse unum indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo, & tamen sint simul, nisi utrumque conservet esse distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, & divisum ab alio. Hoc autem esse distinctum dependet à principis essentialibus, sicut à causis proximis, sed à Deo sicut à causa



prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem Libri de causis; ideo divina virtute, & ea sola fieri potest ut accidens sit sine subiecto, ut patet in sacramento altaris; & similiter virtute divina fieri potest, & ea sola, quod corpus remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia: & sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petis principium. Procedit enim ratio illa, ac si inter duas superficies oppositas loci alterius esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati adveniatis. Sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Hæc autem suppositio falsa est: quia secundum hoc quando cumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci, vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, sicut se res veritas habet, loco non debentur alie dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium: quia secundum hoc nihil est aliud dictum, quam quod dimensiones loci sint eadem cum dimensionibus loci, nisi quod dimensiones locati continguntur intra terminum loci, & secundum eorum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent: & sic dimensiones corporum duorum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco: quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem linee, neque contra conclusiones aliquas Geometriæ: quia, sicut supra dictum est (art. præc.), quantitas dimensionis in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis, & distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis, & distinctionis que est sibi, & omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subiecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subiecto (que consideratio est de linea materiali) vel quia distat sit ab alia, que consideratio est de linea mathematica, que intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; &

similiter nec punctorum, nec superficiesierum, aut quatuordecimque dimensionum: & sic Geometria non potest ponere quod una linea addatur alteri, tamquam distincta ab ea, nisi sic distincta in situ ab ea. Sed supposita distinctione subiecti sine distinctione situs ex divino miraculo, intelliguntur diversæ lineæ, que non distant in situ, propter diversitatem subiecti; & similiter diversa puncta: & sic diversæ lineæ designatæ in duobus corporibus que sunt in eodem loco, trahuntur à diversis punctis ad diversa puncta; ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi à puncto, quod est terminus ejus: & similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphericis existentibus in eodem loco, sunt duo, non propter diversitatem situs (alias non possent se tangere secundum totum) sed sunt duo ex diversitate subiectorum, & propter hoc se totaliter tangentes, adhuc manent duo: sicut etiam circuli signati in corpore locato spherico, tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locato.

Ad tertium dicendum, quod Deus potest facere aliquid corpus non esse in loco, & tamen, illa positione facta, non sequitur quod aliud corpus non sit in loco: quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei, que debetur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum: corpus enim Christi non est in altari localiter, quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco. Quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo; ratione ejus quod est esse individuum in se: sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divinum ab alio. Ratio autem unius perficitur in divisione, ut patet in V. Metaphysic. (text. 11) sed divisio ab alio est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet (in eis art.) Et ideo non est simile.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inest ratio sine sublimitate, quod potest esse simul in eodem loco, cum alio corpore; quod falsum est. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus celi, & alia corpora æquivoce dicuntur gloriosa, in-

ARTICULUS IV. 361

Utrum unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major sublimitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subillius quam non gloriosum, minus resistit corpori glorioso: & ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

Præterea. Sicut corpus gloriosum erit subillius non glorioso, ita unum gloriosum erit subillius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, & corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtile.

Præterea. Corpus celi est subtile, & erit tunc gloriosum. Sed corpus gloriosum alius sancti poterit simul esse cum corpore celi: quia sancti poterunt ad terram descendere, & ascendere pro libito voluntatis. Ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra. Corpora gloriosa erant spiritalia, id est spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul in eodem loco, ut in II. Libro (dist. xxxvii, quest. 114, art. 3, & I. P. quest. 111, art. 3) dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Præterea. Duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobiliter, que omnino à corporibus gloriosis abicit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

Respondetur dicendum, quod corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri potest, ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa: sicut gloriosum, & non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso: tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit: tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri. Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inest ratio sine sublimitate, quod potest esse simul in eodem loco, cum alio corpore; quod falsum est. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus celi, & alia corpora æquivoce dicuntur gloriosa, in-

quantum participabant aliquid gloriæ, & non quod eis conveniant dotis corporum humanorum gloriosorum.

ARTICULUS V. 362

Utrum ex sua sublimitate removeatur à corpore glorioso necessitas existendi in eodem loco.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex sua sublimitate removeatur à corpore glorioso necessitas existendi in eodem loco. Quia ubi est major sublimitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subillius quam non gloriosum, minus resistit corpori glorioso: & ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

Præterea. Philosophus probat in II. Physic. (text. 33, & 76) quod duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quod maximum corpus obtineret minimum locum, quia diverse partes ejus poterunt esse in eadem parte loci, non eodem disiect, utrum duo corpora, vel quorumcumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communitur. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

Præterea. Sicut corpus ratione sui loci videtur, ita commenturatio loco ratione suæ quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subiectum erit spiritui quod poterit videri, & non videri, & præcipue ab oculo non glorioso, pro sua libito voluntatis, ut in Christo patuit. Ergo ita quantitas subiectæ erit spiritui quod poterit esse in parvo, vel in magno loco, & habere parvam, vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. Physic. (text. xxx) quod omne quod est in loco, est in loco æquali sibi. Sed corpus gloriosum ut in loco. Ergo erit in loco æquali sibi.

Præterea. Eadem sunt dimensiones loci, & locati, ut probatur in IV. Physic. (dist. & text. 76, & 77). Ergo si locus esset major locato esset idem major, & minus seipsum, quod est inconveniens.

Respondetur dicendum, quod corpus non comparatur ad locum nisi mediante dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex consuetudine corporis locati, unde quod corpus aliquid sit in uno loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficiatur aliquo modo minori seipsum. Quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eam.



eandem materiam; ut scilicet materia quæ primo subest magne quantitati, postea subit parvæ. Et hoc quomodo possunt in corporibus gloriosius, dicentes, quod quantitas eis subest ad motum, ita quod cum voluerint, possint habere magnam quantitatem, & cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse: quia nullus motus qui sit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abiciente à substantia. Et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet celestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis eicæ materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, & incorruptibilitati. Et præterea sequeretur quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, & quandoque spissius: quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, & quandoque sub magnis; & ita rareficeret, & densaretur: quod non potest esse.

Allo modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficitur minor seipsa per variationem situs; ita scilicet quod partes corporis gloriosi subsistunt se invicem, & se recedat ad quamcumque partem quantitatem. Et hoc quidem possunt, dicentes, quod ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habet quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco: & similiter potest una pars esse intra aliam, intantum quod totum corpus gloriosum potest intrare per minimum partem alterius corporis: & sic ponunt, quod corpus Christi exiit de utero virginali, & intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse: tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis; tum quia etiam si haberet et esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt: tum quia repugnaret recte dispositioni corporis humani, quæ requirit ad determinatum situm, & distantiam partium. Unde nec per intratum hoc unquam fiet.

Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi equali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in sacramento non est localiter, ut dicitur in IV. dist. x. quest. 1. art. 1. ad 5. & III. P. quest. LXXVI. art. 1.

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc: quod una pars eadem ratione subsisteret aliam. Sed talis substantia partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dicitur in corp. art. 1. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum: quod autem agit in visum, vel non agit, & nihil variat in

ipso corpore. Et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri, & quando vult, non videri. Sed esse in loco non est aliquid quod procedens ab eo ratione sui quantitatis, sicut videri ratione sui coloris. Et ideo non est simile.

ARTICULUS VI. 363

Utrum corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impassibile.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impassibile. Gregorius enim dicit in homil. in octava Pasche (xxvi. in Evang. à princ.) *Corrupti necesse est quod palpantur.* Sed corpus gloriosum est incorruptibile. Ergo est impassibile.

2. Præterea. Omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea. Omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentes. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessu, sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra est quod Dominus in corpora gloriosa resistit: & tamen corpus palpabile habuit, ut patet Lucæ ult. 39. *Palpare, & videre, quia spiritus carnis, & ossa non habet.* Ergo & corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea. Hæc est hæresis Eutychie Constantinopolitani Episcopi, ut Gregorius dicit XIV. Lib. Morali (cap. xxx.) qui dixit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impassibile.

Respondendo dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile, quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus; unde aer, ignis, & huiusmodi sunt corpora tangibilia: sed palpabile ulterius addit quod resistit tangenti: unde aer, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facilissime divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, scilicet ex qualitatibus tangibilibus, & ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseat. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum, & frigidum, & huiusmodi, quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus, & levis, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia: ideo corpora celestia, quæ

ARTICULUS I. 364

Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

S. Thom. II. dist. XLII. quest. 2. art. 3. quest. 1. & 2. seq. non habetur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deficiente. Sed corpora gloriosa deficientia post resurrectionem in nubibus obviæ Christo in æra ab Angelis, ut dicit Glossa (interl. & ord.) l. Thel. 1. v. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea. Nullum corpus quod movetur cum labore, & pena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur; cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea. Inter omnes operationes animales sensus est nobilior, & prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quæ pertinet ad sentendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiatur ad motum.

4. Præterea. Natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversæ secundum diversas virtutes ipsorum: unde non eisdem dispositionis dat instrumenta animalia, tardio, & veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura, & quantitate, sicut modo, videtur quod non habeat agilitatem aliam quam modo habet.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, surgit in virtute: Gloria (interl.) id est, mobile, & vivum.* Sed mobilitas non potest dici nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea. Tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maxime erunt spiritualia, ut dicitur I. Corinth. xv. Ergo erunt agilia.

Respondendo dicendum, quod corpus gloriosum erit omnino subiectum anime gloriificate, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ) sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima gloriificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem: quæ quidem perfectio *dei gloriificari corpori* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: & utroque modo oportet quod corpus gloriosum anime gloriificate sit summe subiectum. Unde

sunt secundum naturam incorruptibilia, sicut sensibilia quidem sunt, sed non tangibilia, & sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quod Gregorius dicit (loc. cit. in arg. 2.) quod *corrupti necesse est non quod palpantur.* Corpus ergo gloriosum habet à natura sua qualitates quæ sunt nature immutatae tactum; sed tamen quia corpus est omnino subiectum spiritui, in potentia ejus est in secundum eas immutata tactum, vel non immutata. Similiter etiam secundum naturam sibi competit ut resistat. cuiuslibet alteri corpori transeunti; ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius; quod sic cum alio corpore in eodem loco: & sic non resistit ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit utcumque vult, non palpetur à corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit.) quod *Dominus palpabit in carnem præbuit, quæque clausis januis intravit, ut perfectè ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse & ejusdem naturæ, & alterius gloriæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet in corp. Et ideo non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo possit fieri quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco; tamen corpus gloriosum habet in potentia: sua resistere cuiuslibet tangenti, cum voluerit: & sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductæ ad medium rei secundum æquidistantiam ab extremis acceptam, sed ad medium proportionis, secundum quod optime competit complexionem humanæ in singula partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus: quia potentia semper delectatur in convenienti, & trahitur in excessu.

QUÆSTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium.

Circum quod queruntur tria.

Primo, utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

Secundo, utrum movebuntur.

Tertio, utrum movebuntur in instanti.

Ad primum dicendum, quod corpus gloriosum erit omnino subiectum anime gloriificate, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ) sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima gloriificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem: quæ quidem perfectio *dei gloriificari corpori* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: & utroque modo oportet quod corpus gloriosum anime gloriificate sit summe subiectum. Unde



eandem materiam; ut scilicet materia quæ primo subest magne quantitati, postea subit parvæ. Et hoc quomodo possunt in corporibus gloriosis, dicentes, quod quantitas eis subest ad motum, ita quod cum voluerint, possint habere magnam quantitatem, & cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse: quia nullus motus qui sit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abiciente à substantia. Et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet celestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis eicæ materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, & incorruptibilitati. Et præterea sequeretur quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, & quandoque spissius: quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, & quandoque sub magnis; & ita rareficeret, & densaretur: quod non potest esse.

Allo modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficitur minor seipsa per variationem situs; ita scilicet quod partes corporis gloriosi subsistunt se invicem, & se recedat ad quantumcumque parvam quantitatem. Et hoc quidem possunt dicentes, quod ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habet quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco: & similiter potest una pars esse intra aliam, intantum quod totum corpus gloriosum potest intrare per minimum partem alterius corporis: & sic ponunt, quod corpus Christi exiit de utero virginali, & intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse: tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis: tum quia etiam si haberet et esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt: tum quia repugnaret recte dispositioni corporis humani, quæ requirit ad determinatum situm, & distantiam partium. Unde nec per intratum hoc unquam fiet.

Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi æquale.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in sacramento non est localiter, ut dicitur in IV. dist. x. quæst. 1. art. 1. ad 5. & III. P. quæst. LXXVI. art. 3.

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc: quod una pars eadem ratione subsisteret aliam. Sed talis substantia partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dicitur in corp. art. 1. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum: quod autem agit in visum, vel non agit, nihil variat in corpore.

in ipso corpore. Et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri, & quando vult, non videri. Sed esse in loco non est aliquid quod procedens ab eo ratione sui quantitatis, sicut videri ratione sui coloris. Et ideo non est simile.

ARTICULUS VI. 363

Utrum corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impassibile.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impassibile. Gregorius enim dicit in homil. in octava Pasche (xxvi. in Evang. à princ.) *Corrupti necesse est quod palpantur.* Sed corpus gloriosum est incorruptibile. Ergo est impassibile.

2. Præterea. Omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea. Omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentes. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessu, sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra est quod Dominus in corpora gloriosa resistit: & tamen corpus palpabile habuit, ut patet Lucæ ult. 39. *Palpare, & videre, quia spiritus carnis, & ossa non habet.* Ergo & corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea. Hæc est hæresis Eutychie Constantinopolitani Episcopi, ut Gregorius dicit XIV. Lib. Morali (cap. xxx.) qui dixit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impassibile.

Respondendo dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile, quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus; unde aer, ignis, & huiusmodi sunt corpora tangibilia: sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti: unde aer, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facilissime divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, scilicet ex qualitatibus tangibilibus, & ex hoc quod resistat tangenti, ut non pertranseat. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum, & frigidum, & huiusmodi, quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus, & levis, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia: ideo corpora celestia, quæ

ARTICULUS I. 364

Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

S. Thom. II. dist. XLIII. quæst. 2. art. 3. quæst. 1. & 2. seq. non habet.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deficiente. Sed corpora gloriosa deficientia post resurrectionem in nubibus obviæ Christo in æra ab Angelis, ut dicit Glossa (interl. & ord.) l. Thel. 17. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea. Nullum corpus quod movetur cum labore, & pena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur; cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea. Inter omnes operationes animales sensus est nobilior, & prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quæ pertinet ad sentendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiatur ad motum.

4. Præterea. Natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversæ secundum diversas virtutes ipsorum: unde non eisdem dispositionis dat instrumenta animalia, tardio, & veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura, & quantitate, sicut modo, videtur quod non habeat agilitatem aliam quam modo habet.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, surgit in virtute: Gloria (interl.) id est, mobile, & vivum.* Sed mobilitas non potest dici nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea. Tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maxime erunt spiritualia, ut dicitur I. Corinth. xv. Ergo erunt agilia.

Respondendo dicendum, quod corpus gloriosum erit omnino subiectum anime gloriositate, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ) sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima gloriositate in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem: quæ quidem perfectio *dei glorificari corpori* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: & utroque modo oportet quod corpus gloriosum anime gloriositate sit summe subiectum. Unde

sunt secundum naturam incorruptibilia, sicut sensibilia quidem sunt, sed non tangibilia, & sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quod Gregorius dicit (loc. cit. in arg. 2.) quod *corrupti necesse est non quod palpantur.* Corpus ergo gloriosum habet à natura sua qualitates quæ sunt nature immutatae tactum; sed tamen quia corpus est omnino subiectum spiritui, in potentia ejus est in secundum eas immutatae tactum, vel non immutatae. Similiter etiam secundum naturam sibi competit ut resistat, cuiuslibet alteri corpori transeunti; ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius; quod sic cum alio corpore in eodem loco: & sic non resistit ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit utcumque vult, non palpetur à corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit.) quod *Dominus palpabit in carnem præbuit, quæque clausis januis intravit, ut perfectè ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse & ejusdem naturæ, & alterius gloriæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet in corp. Et ideo non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo possit fieri quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco; tamen corpus gloriosum habet in potentia: sua resistere cuiuslibet tangenti, cum voluerit: & sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductæ ad medium rei secundum æquidistantiam ab extremis acceptam, sed ad medium proportionis, secundum quod optime competit complexionem humanæ in singula partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus: quia potentia semper delectatur in convenienti, & trahitur in excessu.

QUÆSTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium.

Circum quod queruntur tria.

Primo, utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

Secundo, utrum movebuntur.

Tertio, utrum movebuntur in instanti.



Unde sicut per dotem subtilitatis subicitur ei foraliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subicitur ei, inquantum est motor; ut scilicet sit expeditus, & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus, & adionibus animæ.

Quidam tamen causam illius agilitatis attribuant quatuor essentiali, quæ tunc in corporibus gloriosis dominabuntur. Sed de hoc frequenter dictum est (quæst. lxxxv. art. 1. & quæst. lxxxvi. art. 1. & II. dist. xli. quæst. 1. art. 1.) quod non videtur conveniens. Unde melius est ut attribuarur animæ, à qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri ab Angelis, & etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quæ corporibus gloriosis & ab Angelis, & ab omnibus creaturis deferuntur.

Ad secundum dicendum, quod quanto virtus animæ movens dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, & illi qui habent ex exercitio corpus magis habitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habitatem corporis gloriosi: ex redundantia gloriæ ab anima in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum, & sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, & ad omnes alias animæ operationes exequendas.

Ad quartum dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figura, & quantitate; ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura, & quantitate, sed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.

## ARTICULUS II. 365

*Utrum sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur. Quia secundum Philosophum (Lib. III. Physic. text. 6. & 14.) motus est actus imperfectus. Sed in illis corporibus nulla est imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea. Omnis motus fit propter indigentiam: quia omne quod movetur, mo-

vetur propter adaptionem alicuius finis. Sed corpora gloriosa non habent aliquam indigentiam; quia, ut Augustinus (alius Auditor dicit (Lib. de spiritu & anima, cap. lxxii. & in Manuali cap. xxxv. 1.) *ibi erit quicquid volens, non erit quicquid motus*. Ergo non movebuntur.

3. Præterea. Secundum Philosophum II. de celo & mundo (text. 64. 65. & 66.) *illud quod participat divinam bonitatem, sine motu, nobiliter participat, quam illud quod participat illam cum motu*. Sed corpus gloriosum nobiliter participat divinam bonitatem quam aliquid aliud corpus. Cum ergo quedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora caelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Præterea. Augustinus dicit (quo loco non occurrit) quod anima stabilita in Deo stabiliter corpus suum consequentur. Sed anima ita erit in Deo stabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Præterea. Quanto corpus est nobilior, tanto debetur ei locus nobilior: unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr. vii. 26. *Excelsus celis factus*: Glossa (inter, non hic, sed sup. illud Hebr. 1. *Ad dexteram manserati*), loco, & dignitate: & similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suæ dignitatis. Sed locus convenientis est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus, neque in minus, quia erunt omnino tunc in termino; videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent: & ita non movebuntur.

Sed contra est quod dicitur Isa. xl. 31. *Currunt, & non laborant; ambulabunt, & non deficient*: & Sap. lxxv. 7. *Tanquam scintille in arundinato discurrunt*. Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

Respondetur dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere: quia & ipsum corpus Christi motum est in ascensione; & similiter corpora sanctorum, quæ de terra resurgent, ad cetum empyreum ascendent; sed etiam postquam celos confecerint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suo libito voluntatis, ut illud quod habent in victorie, actu erentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant; & ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter refulget: sensus enim non potest esse nisi presentium; quamvis magis à longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non

non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperit eorum beatitudini, quæ consistit in visione Dei, quod ubique præsentem habebunt; sicut & de Angelis dicit Gregorius (hom. xxxiv. in Evang. inter med. & fin.) *quod intra Deum currunt, quocumque nituntur*.

Ad primum ergo dicendum, quod localis motus non variat aliquid eorum quæ sunt intranea rei, sed solum id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quæ sunt intra rem, ut dicitur in VIII. Physic. (text. 59.) *quamvis habeat imperfectionem respectu loci; quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum, quia non potest esse acta in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est*. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo. Et ideo manebunt defectus huiusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur dupliciter indigere aliquo, scilicet simpliciter, & secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis eo sine quo non potest conservari in esse, vel in sua perfectione: & sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hanc omnia sufficit eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget quilibet sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; & sic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur: huiusmodi enim indigentia nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo perfectius quam corpora caelestia: quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinæ bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam) sed ad demonstrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum caelestium non posset demonstrari virtus eorum, nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem, & corruptionem: quod non competit illi statui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod localis motus nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo; cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est (in resp. ad 1.)

Ad quintum dicendum, quod locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus, secundum gradum suæ dignitatis, pertinet ad præmium accidentale. Non tamen oportet quod diminuat aliquid de præmio, quocumque est extra locum suum: quia locus il-

3. Th. Op. Tom. VI.

le non pertinet ad præmium; secundum quod actu continet corpus locatum; sicut nihil insinat in corpus gloriosum, sed magis recipiat (splendorem ab eo) sed secundum quod est debitus pro meritis. Unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum suum.

## ARTICULUS III. 366

*Utrum sancti moveantur in instanti.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sancti moveantur in instanti. Augustinus enim dicit (Lib. ult. de civ. Dei cap. ult. parum à princ.) *quod ubicumque voluerit spiritus, ibi erit corpus*. Sed motus voluntatis, secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo & motus corporis erit in instanti.

2. Præterea. Philosophus in IV. Physic. (text. lxxi. & seq.) probat, quod non fit motus per vacuum, quia oportet aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; & sic nulla proportio in velocitate esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno; cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiæ quæ est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat; sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo si movetur, in instanti movebitur.

3. Præterea. Virtus animæ gloriificatæ quasi impropotionaliter excedit virtutem animæ non gloriificatæ. Sed anima non gloriificata movet corpus in tempore. Ergo anima gloriificata movet corpus in instanti.

4. Præterea. Omne quod movetur æqualiter cito ad propinquum, & distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis, quia ad quantumcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibiliter movetur: unde Augustinus dicit in questionibus de resurrectione (epist. cxi. al. xlix. quæst. 1. chr. med.) *quod corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius Solis*. Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Præterea. Omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore, quia tunc tempus non erit, ut dicitur Apoc. x. Ergo motus illi erit in instanti.

Sed contra. In motu locali spatium, & motus, & tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in VI. Physic. (text. 37. & seq.)

Tt

seq.)



seq.) Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo & motus divisibilis est, & tempus divisibile. Instant autem non dividitur. Ergo & motus ille non est in instanti.

Præterea. Non potest esse aliquid simultotum in uno loco, & partim in alio: quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul; quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino a quo, & partim in termino ad quem, ut ostensum est in VI. Physic. (tex. 12.) omne autem quod motum est, totum est, in termino ad quem est motus; non autem potest esse quod simul moveatur, & motum sit. Sed omne quod movetur, in instanti, simul movetur, & motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non potest esse in instanti.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quod pertranseat medium; sicut & voluntas de uno loco transfertur ad alium, sine hoc quod pertranseat medium; & propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut & voluntatis. Sed hoc non potest stare: quia corpus gloriosum nunquam pervenit (a) ad dignitatem naturæ spirituales, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur; sed dirigitur in unum locum, postquam fuerit directæ per intentionem ad alium; & pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii dicunt, quod corpus gloriosum habet de proprietate naturæ suæ, qua corpus est, quod pertranseat medium, & ita quod moveatur in tempore; sed virtute gloriæ, qua habet infinitatem quamdam supra naturam, habet quod possit non pertranseat medium, & sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem: quod sic patet. Sit aliquid corpus moveatur ab A in B, & corpus motum sit Z; constat quod Z, quando est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A, & partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, vel partim in A, & C, vel partim in C, & B. Sed non potest poni, quod nusquam sit, quia sic esset

(a) Ita cum veteribus exemplis editis. Patet insinuat legendum mobilitatem.

aliqua quantitas dimensivæ non habens finem, quod est impossibile: neque potest poni quod sit partim in A, & partim in B, & non sit in medio aliquo modo: quia cum B sit locus distans ab A, sequeretur in medio interjacenti, quod pars Z quæ est in B, non esset continua partem quæ est in A. Ergo restat quod vel sit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponitur medium inter C, & A, puta D, & sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, nisi prius sit in omnibus mediis. Nisi dicatur quod pervenit de A in B, & nunquam movetur: quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de qualibet mutatione quæ habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positive; secus autem est de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantum positive, & alterum puram privationem: quia inter affirmationem, & negationem, seu privationem, non est aliquid determinata distantia: unde quod est in negatione, potest esse propinquius, vel remotius ab affirmatione, vel è converso, ratione alioquin quod causat alterum eorum, vel disponit ad ea: & sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, & e contrario: unde etiam in eis mutari præcedit mutatum esse, ut probatur in VI. Physic. (tex. 40. & seq.) Nec est simile de motu Angeli: quia esse in loco æquivoce dicitur de corpore, & Angelo. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquid corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt, quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul, vel pluribus, scilicet in termino ultimo, & in omnibus mediis locis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt, quod quavis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione; sicut punctus, ad quem terminantur diverse linee. Sed hoc non sufficit: quia instans mensurat hoc quod est in instanti, secundum rem, non secundum quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci continentur quæ sunt distantia sui.

Et ideo alii probabiliter dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitate; & tamen quod unum corpus gloriosum potest in minori tem-

Nicolaus nobilitatem in textu, & in margine.

pore idem spatium pertranseat quam aliud: quia tempus; quantumcumque parvum accipiat, est in infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum, quod illud cui parum desit, quasi nihil desit, videtur, ut dicitur in II. Physic. (tex. 56.) ideo dicimus, statim fieri; quod post modicum tempus fiet: & per hunc modum loquitur Augustinus, quod ubique est voluntas, ubi est statim corpus.

Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis. Unde nunquam volent corpus suum esse alibi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse: & sic quodcumque instans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes, quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum motum secundum proportionem resistentis medii ad aliud medium resistentis; sed oportet quod secundum proportionem mediatorum, per quæ transitur, attendatur proportio retardationum, quæ accidunt in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis, & tarditatis ex virtute motus supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii; sicut patet in corporibus celestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstat motui ipsorum, & tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentie motus ad mobile. Et ita patet quod etiam si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti, sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta motus ad mobile, quia motus non retardatur.

Sed hæc responsio, ut Commentator ibidem dicit, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur, quod tarditas quæ causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem motus ad mobile; sicut una linea additur lineæ, ratione cuius accidit in lineis quod non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium ex resistentia medii. Quæ quidem imaginatio falsa est: quia quilibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus. Non autem quilibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensivæ, quantum habet tota linea. Unde tarditas, vel veloci-

8. Th. Op. Tom. VI.

tas addita motui redundat in quantumlibet partem ejus; quod de lineis non contingit: & sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus; sicut in lineis accidebat, quod additum est pars totius lineæ.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, & resistentiam mediatorum per quod est motus; & consequenter alterius resistentis; ita quod accipitur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistentis quocumque modo; vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quod mobile resistat aliquo modo moventi; cum movens, & motum, agens, & patiens, in quantum huiusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis; cuiusmodi resistentia invenitur etiam corporum celestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, & non ex seipso; sicut patet in motu naturali gravium, & levium, quia per ipsam formam eorum inclinatur ad motum talem: est enim forma impressio generantis, quod est motor ex parte gravium, & levium. Ex parte autem materię non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci: quia locus non debetur materię, nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturalis. Unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii; quæ quidem resistentia est motuum naturalium. Quandoque autem est resistentia ex utroque; sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut patet in corporibus celestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motus ad mobile: & in talibus non procedit ratio Philosophi: quia remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum: unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; & sic vel movebitur in instanti, vel equali tempore movebitur secundum vacuum factum, & plenum: quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo moveatur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eadem propor-



tionē subtilissimū corpore quo spatium plenum  
 eat; quo si aliud spatium equale impleatur, in  
 tam parvo tempore movebitur, per illud ple-  
 num, sicut primo per vacuum: quia quan-  
 tum additur ad subtilitatem mediū, tantum  
 subtrahitur de quantitate temporis: & quan-  
 to est magis dubile, minus resistit. Sed in  
 aliis motibus sicut quibus est resistentia ex ip-  
 so mobili, & ex medio, quantitas temporis  
 est accipienda secundum proportionem, mo-  
 ventis potentiam ad resistentiam mobilis, & mediū  
 simul. Unde dato quod totaliter medium lubri-  
 catur, vel non impediatur, non sequitur quod mo-  
 tus sit in instanti, sed quod tempus motus men-  
 saretur tantum, sed per idem tempus move-  
 tur per vacuum, & per plenum aliquo sub-  
 tilissimo corpore. Imaginato, quia determi-  
 nato subtilitatis mediū quanto est major, tan-  
 to est nata facere tarditatem minorem in mo-  
 tu. Unde potest imaginari tanta subtilitas,  
 quod esse nata tarditas quam facit resistentia  
 quam sit illa tarditas quam facit resistentia  
 mobilis: & sic resistentia mediū nullam tar-  
 ditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quod  
 quamvis medium non resistat corporibus glo-  
 riosis, secundum hoc, quod possunt esse cum  
 alio corpore in eodem loco, nihilominus mo-  
 tus eorum non est in instanti, quia ipsum  
 corpus mobile resistit virtuti moventi, ex hoc  
 ipso quod habet determinatum situm, sicut de  
 corporibus celestibus dictum est (hic sup.).

Ad tertium dicendum, quod quamvis vir-  
 tus anime glorificata excedat inestimabiliter  
 virtutem anime non glorificatae, non tamen  
 excedit in infinitum, quia utraque virtus est  
 finita: unde non sequitur quod moveat in  
 instanti. Si tamen esset simpliciter infinita vir-  
 tus, non sequeretur quod moveret in instan-  
 ti, nisi superaretur totaliter resistentia quæ  
 est ex parte mobilis. Quamvis autem resi-  
 stentia quæ mobile resistit moventi per con-  
 trarietatem quam habet ad talem motum, ra-  
 tione inclinationis ad contrarium motum, pos-  
 sit a movente infinitæ virtutis totaliter superari,  
 tamen resistentia quam facit ex contra-  
 rietate quam habet ad locum, quem intendit  
 motor per motum, non potest totaliter superari,  
 nisi auferatur ab eo esse in tali, vel ta-  
 li situ. Sicut enim album resistit nigro ratio-  
 ne albedinis, & tanto magis, quanto albedo  
 magis distat a nigredine; ita corpus resistit ali-  
 cui loco per hoc quod habet locum oppositum;  
 & tanto est major resistentia, quanto est dis-  
 tantia major. Non autem potest a corpore re-  
 moveri quod sit in aliquo loco, vel situ, nisi  
 auferatur ei sua corporitas, per quam  
 debetur ei locus, vel situs: unde quamdiu  
 manet in natura corporis, nullo modo po-  
 test moveri in instanti, quantumque sit vir-

tus movens. Corpus autem gloriosum num-  
 quam suam corporitatem amittit: unde num-  
 quam in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod per celeritas  
 in verbis Augustini est intelligenda quantum  
 ad hoc quod est imperceptibilis excessus animi  
 respectu alterius, sicut & tempus totius motus  
 est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis post  
 resurrectionem non erit tempus, quod est nu-  
 merus motus cæli; tamen erit tempus consur-  
 gens ex numero prioris, & posterioris in quo-  
 cumque motu.

QUÆSTIO LXXXV.

De claritate corporum beatorum.

Unde considerandum est de claritate cor-  
 porum beatorum resurgentium.

Primo, utrum claritas inerat corporibus  
 gloriosis.

Secundo, utrum claritas illa videatur poterit  
 ab oculo non glorioso.

Tertio, utrum corpus gloriosum necessa-  
 rio videbitur a corpore non glorioso.

ARTICULUS I.

Utrum corporibus gloriosis claritas conveniat.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod  
 corporibus gloriosis claritas non con-  
 veniat. Quia, sicut dicit Avicenna in VI  
 Naturalium (par. 111. cap. 11), omne cor-  
 pus luminosum consistit ex partibus parvis. Sed  
 partes corporis gloriosi non erunt parvæ, cum  
 in aliquibus dominetur terra, sicut in carni-  
 bus, & ossibus. Ergo corpora gloriosa non  
 erunt lucida.

Præterea, Omne corpus lucidum oculari  
 illud quod est post se: unde unum  
 luminare post aliud eclipsatur, flamma etiam  
 ignis prohibet videri quod est post se. Sed  
 corpora gloriosa non occultabunt illud quod  
 intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius  
 super illud Job xxv. Non adspicietur ei  
 aures, & vitrum (Lib. XVIII. Moral. cap.  
 xxvi. Inter princ. & med.) & ibi (scilicet  
 cet. in cælesti patria) uniuscujusque men-  
 tem ad alterius oculis membrorum cor-  
 pulentia non abscondet; patebitque corpora-  
 libus oculis ipsa etiam corporis harmonia.  
 Ergo corpora illa non erunt lucida.

Præterea, Lux, & color contrariam  
 dispositionem requirunt in subiecto: quia lux  
 est extrinsecus perfectiva in corpore non termina-  
 ta; sed color in corpore terminatus, ut patet in  
 Libro de sensu & sensato. (cap. 111. parum  
 à princ.) Sed corpora gloriosa erunt colo-  
 rata: quia, ut dicit Augustinus XXII. de  
 civ. Dei (cap. 111. parum à princ.) pal-  
 chando corporis est partium convenientia: cum  
 quadam suavitate coloris pulchritudo autem  
 corporibus gloriosis deesse non poterit. Ergo  
 corpora gloriosa non erunt lucida.

Præterea, Si claritas esset in corporibus  
 gloriosis, oportet quod sit equalis in omnibus  
 partibus corporis, sicut omnes partes erunt eque  
 dem impassibilitatis, & subtilitatis, & agilitatis.  
 Sed hoc non est conveniens: quia una pars  
 habet majorem dispositionem ad claritatem  
 quam illa sicut oculi quam manus, & spi-  
 ritus quam ossa, & humores quam caro, vel  
 nervus. Ergo videtur quod non debeant illa  
 corpora esse lucida.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxi. 43.  
 Fulgebunt iusti, sicut Sol in regno Patris  
 avium: & Sap. 111. 7. Fulgebunt iusti, & tam-  
 quam stellas in arduo dicescent.

Præterea, I. Corinth. xv. 43 dicitur: Semi-  
 natur in ignobilitate, surget in gloria: quod ad  
 claritatem pertinet, ut patet per anteceden-  
 tia, ubi corporum resurgentium gloriam com-  
 parat claritati stellarum. Ergo corpora fan-  
 ctorum resurgent lucida.

Respondetur dicendum, quod corpora fan-  
 ctorum fore lucida post resurrectionem, po-  
 nere oportet propter auctoritatem Scripture,  
 quæ hoc promittit. Sed claritatis hujus cau-  
 sam quidam attribunt quintæ essentia, quæ  
 tunc dominabitur in corpore humano. Sed  
 quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est  
 (quæst. lxxxiv. art. 1.) ideo melius est  
 ut dicatur, quod claritas illa causabitur ex  
 redundantia gloriæ anime in corpore. Quod  
 enim recipitur in aliquo, non recipitur per  
 modum influentis, sed per modum recipientis.  
 Et ideo claritas quæ est in anima spiri-  
 tualis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo  
 secundum quod anima erit majoris claritatis  
 secundum majus meritum, ita etiam erit dif-  
 ferentia claritatis in corpore, ut patet per  
 Apostolum I. Corinth. xv. Et ita in corpo-  
 re glorioso cognoscentur gloriæ anime, sicut  
 in vitro cognoscitur color corporis quod con-  
 tinetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit su-  
 per illud Job xxv. 11. Non adspicietur ei aurum,  
 vel vitrum (loc. cit. in arg. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod Avi-  
 cenna loquitur de illo corpore quod habet ex  
 natura compositionem claritatem. Sic autem  
 non habebit corpus gloriosum; sed magis ex  
 merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quod Grego-  
 rius comparat corpora gloriosa auro propter  
 claritatem; & vitro propter hoc quod trans-  
 lucerent. Unde videtur dicendum, quod erunt  
 sicut perla, & clara: quod enim aliquid  
 clarum non sit perivium; contingit ex hoc  
 quod claritas corporis causatur ex densitate  
 partium lucidarum: densitas autem repugnat  
 pervietati. Sed tunc claritas erit ex alia cau-  
 sa, ut dictum est (in corp. art.) Densitas  
 autem corporis gloriosi pervietatem non tollit  
 ab eis, sicut nec densitas vitri à vitro. Qui-  
 dam tamen dicunt, quod comparantur vitro,  
 non quia sint pervia, sed propter hanc si-  
 militudinem, quia sicut vitro quod in vitro  
 clauditur, apparet, etiam anime gloria, quæ  
 in corpore glorioso clauditur, non habebit.  
 Sed primum melius est: quia magis per illud  
 salvatur dignitas corporis gloriosi, & magis  
 consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gla-  
 ria naturam non tollit, sed perficit. Unde  
 color qui debetur corpori ex natura suarum  
 partium, remanebit in eo; sed superaddetur  
 claritas ex gloria anime: sicut etiam vide-  
 mus corpora colorata ex natura sui, Solis  
 splendore rubescere, vel ex aliqua alia causa  
 extrinseca, seu intrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut gla-  
 riæ claritas redundat ab anima in corpus se-  
 cundum suum modum, & ibi est alio modo  
 quam sit in anima; ita in quolibet partem  
 corporis redundabit secundum suum modum.  
 Unde non est inconveniens quod diversæ par-  
 tes habeant diversimode claritatem, secundum  
 quod sunt diversimode dispositæ ex sui natura  
 ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus cor-  
 poris, respectu quarum partes corporis non  
 inveniuntur habere diversam dispositionem.

ARTICULUS II.

Utrum claritas corporis gloriosi possit videri à non  
 glorioso oculo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod  
 claritas corporis gloriosi non possit vi-  
 deri à non glorioso oculo. Oportet enim esse  
 proportionem visibilibus ad visum. Sed oculus  
 non glorificatus non est proportionatus ad vi-  
 dendam claritatem gloriæ; cum sit alterius  
 generis quam claritas nature. Ergo corporis  
 gloriosi claritas non videbitur ab oculo non  
 glorioso.

Præterea, Claritas corporis gloriosi erit  
 major quam nunc sit claritas Solis: quia  
 etiam claritas Solis erit tunc major quam  
 modo sit; ut dicitur Mat. xx. & multo ma-  
 jor erit claritas corporis gloriosi, propter quod  
 Sol, & totus mundus claritatem majorem ac-  
 cipiet.



cipiet. Sed oculus non gloriofus non potest infpicere Solem in tota fua, propter magnitudinem claritatis. Ergo minus poterit infpicere claritatem corporis gloriofi.

3. Præterea. Vifibile oppofitum oculis videndis necesse est videri, nifi lafo fit aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriofi oppofita oculis non gloriofis, non necelfario videtur ab eis: quod patet de difcipulis, qui corpus Domini post refurrexionem viderunt, claritatem ejus non intruentes. Ergo claritas illa non erit vifibilis ab oculo non gloriofo.

Sed contra est quod Gloffa (interl.) Philip. 113, fuper illud, *Configuratum corpori claritatis fua*, dicit: "Alsimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione." Sed claritas illa vifa fuit ab oculis difcipulorum non glorioficatis. Ergo & claritas corporis gloriofici ab oculis non gloriofis vifibilis erit.

Præterea. Impii videntes gloriam iuftorum ex hoc torquentur in iudicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. v. Sed non plene videntur gloriam iuftorum, nifi claritatem corporum infpicerent. Ergo &c.

Refpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis gloriofi non poterit videri ab oculo non gloriofo, nifi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, quia claritas illa a quo voce diceretur: quia lux fecundum id quod est, nata est movere vifum; & vifus fecundum id quod est, natus est percipere lumen; ficut verum fe habet ad intellectum, & bonum ad affectum: unde li effect aliquis vifus qui non poffet percipere aliquam lucem omnino, vel ille vifus diceretur æquivoce, vel lux illa: quod non potest in propofito dici: quia fe per hoc quod dicuntur gloriofa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; ficut qui dicit, canem esse in celo, nihil notificat qui non novit nifi canem qui est animal. Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriofi naturaliter ab oculo non gloriofo videri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod gloriæ claritas erit alterius generis quam claritas nature quantum ad caufam, fed non quantum ad fpeciem. Unde ficut claritas nature ratione fpeciei fua est proportionata vifui, ita & claritas gloriofa.

Ad fecundum dicendum, quod ficut corpus gloriofum non potest pari aliquid paffione nature, fed folum paffione anime; ita ex proprietate gloriæ non agit nifi actione anime. Claritas autem intentio non offendit vifum, in quantum agit actione anime, fed fecundum hoc magis delectat; offendit autem, in quantum agit actione nature, calefaciendo, & diffolvendo organum vifus, & difgregando fpiritus. Et ideo claritas corpo-

ris gloriofi, quamvis excedat claritatem Solis, tamen de fui natura non offendit vifum, fed demulcet: propter quod claritas illa comparatur claritati lapidis, Apocal. xxi.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriofi provenit ex merito voluntatis; & ideo voluntati fubditur, ut fecundum ejus imperium videatur, vel non videatur; & ideo in potestate corporis gloriofi erit offendere claritatem fuam, vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpofitivi.

### ARTICULUS III. 369

*Utrum corpus gloriofum necelfario videatur à corpore non gloriofo.*

**A**D tertium fic proceditur. Videtur quod corpus gloriofum necelfario videbitur à corpore non gloriofo. Quia corpora gloriofa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifeftat fe, & alia. Ergo corpora gloriofa necelfario videbuntur.

Præterea. Omne corpus quod occultat alia corpora post fe existentia, de necelfitate vifui percipitur, ex hoc ipfo quod alia que funt post, occultantur. Sed corpus gloriofum occultabit vifui alia corpora post fe existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo & de necelfitate videbitur.

Præterea. Sicut quantitas est de his que funt corpori, ita & qualitas, per quam videtur. Sed quantitas non fubicit voluntari, ut corpus gloriofum poffit esse majoris quantitatis, vel minoris. Ergo nec qualitas, per quam vifibile est, ut poffit non videri.

Sed contra est quod corpus noftm glorioficabitur in conformitate corporis Christi post refurrexionem. Sed corpus Christi post refurrexionem non necelfario videbatur; immo difparuit ab oculis difcipulorum in Emmaus, ut dicitur Luc. ult. Ergo & corpus gloriofum non necelfario videbitur.

Præterea. Ibi erit fuma obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri, vel non videri fecundum voluntatem anime.

Refpondeo dicendum, quod vifibile videtur, fecundum quod agit in vifum. Ex hoc autem quod aliquid agit, vel non agit in aliquid extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipfo. Unde fine mutatione alicujus proprietatis que fe de perfectione corporis gloriofici, potest contingere quod videatur, & non videatur. Unde in potestate glorioficæ anime erit quod corpus fuum videatur, vel non videatur; ficut & quilibet actio alia corporis in anime potestate erit alia non effer corpus gloriofum instrumentum fume obedientis principali agenti.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediens corpori gloriofo, ut poffit eam ostendere, vel occultare.

Ad fecundum dicendum, quod color corporis non impedit perventionem ipfius, nifi in quantum impurat vifum; quæ vifus non potest immutari fimul duobus coloribus, ut utrumque perfecte infpicitur. Color autem corporis gloriofi erit in perfecta potestate anime, ut per ipfam vel immuret vifum, vel non immuret. Et ideo e in potestate ejus ut corpus quod est post fe, occultet, vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhærens ipfi corpori gloriofo: neque poffet quantitas immutari ad impetum anime fine mutatione intrinsecæ corporis gloriofi, que impaffibilitati ejus repugnaret. Et ideo (a) non est fimile de quantitate, & vifibilitate: quia etiam qualitas illa per quam est vifibile, non potest fubtrahi ad impetum anime; fed actio illius qualitatris fufpenderetur, & fe occultabit corpus ad impetum anime.

### QUÆSTIO LXXXVI.

*De conditionibus corporum damnatorum refurgentium.*

*in tres articulos divifa.*

**C**onfequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum refurgentium.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo, utrum corpora damnatorum cum fuis deformitatibus refurgent.

Secundo, utrum eorum corpora erunt corruptibilia.

Tertio, utrum erunt impaffibilia.

### ARTICULUS I. 370

*Utrum corpora damnatorum cum fuis deformitatibus refurgent.*

*S. Thom. IV. diff. XLIV. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. & feq.*

**A**D primum fic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum cum fuis deformitatibus refurgent. Illud enim quod in poenam peccati iudicatum est, definare non debet, nifi peccato remiffio. Sed membrorum defectus, qui accidit per mutilationem, in poenam peccati inducitur; & fimiliter etiam

(a) *Hæc hic esse putat Nicolaus, quem ita fapit.* Non est fimile de quantitate, & vifibilitate: quia vifibilitas extrinsecæ est vifibili propter extrinsecum refpectum ad videntem. Potest autem esse fimile de quantitate & qualitate que est caufa vifibilitatis ipfius: quia etiam qualitas illa, per quam est vifibile, non potest &c.

omnes alie deformitates corporales. Ergo à damnatis, qui peccatorum remiffionem non funt confequuti, in refurrexione non removebuntur.

2. Præterea. Sicut refurrexio facturum erit ad ultimum felicitatem, fe & refurrexio impiorum ad ultimum miferiam. Sed iudis refurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere poffit. Ergo nec impiis refurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum, vel miferiam pertinet. Huiusmodi autem funt deformitates. Ergo &c.

3. Præterea. Sicut ad defectum paffibilis corporis pertinet deformitas, ita & tarditas. Sed à corporibus damnatorum refurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione hæc deformitas removebitur.

Sed contra. I. ad Corinth. xv. 52. *Mortui refurgent incorrupti*: Gloffa (interl.), *Mortui*, id est peccatores, vel generaliter omnes, *Mortui refurgent incorrupti*, id est sine aliqua diminutione membrorum. Ergo mali refurgent sine deformitatibus.

Præterea. In damnatis non erit aliquid quod fenfum doloris in eis impedit. Sed ægritudo impedit fenfum doloris, in quantum per eam debilitantur organa fenfendi: & fimiliter defectus membri impedit ne effer univerfalif dolor in corpore. Ergo sine iifis defectibus damnati refurgent.

Refpondeo dicendum, quod in corpore humano potest esse deformitas duobus modis. Uno modo ex defectu alicujus membri; ficut mutilatos turpes dicitur, deest enim eis debita proportio partium ad totum; & de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit: quia omnia corpora tam bonorum, quam malorum iustitiam refurgent.

Alio modo deformitas contingit ex indebita partium difpofitione, vel ex indebita quantitate, vel qualitate, vel fitu; que etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur: & de talibus deformitatibus, & fimilibus defectibus, ficut funt febres, & alie huiusmodi ægritudines, que interdum funt deformitatis caufe, Auguftinus indeterminatim, & fub dubio relinquit in Enechida, (cap. xci.) ut in litera Magifter dicit (IV. diff. xlii.)

Sed apud Doctores modernos est duplex fuper hoc opinio.

Quidam enim dicunt, quod huiusmodi deformitates, & defectus in corporibus damnato-



natorum remaneant, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturæ perfectio quam conditio quæ prius fuit. Unde & qui infra perfectam ætatem decedunt, in statua juvenili ætatis resurgunt, ut supra dictum est (quæst. lxxxv, art. 1.) Unde & illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus, vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediatur: & ita si aliquis eum defectibus, vel deformitatibus resurget hoc erit ei in penam. Modus autem poenæ est secundum mensuram culpæ. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subiectus, aliquas deformitates, vel defectus habeat, quos non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus trinitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurget, si ne quibus consistat quod resurget alius gravior puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus poenæ non responderet quantitati culpæ, sed magis videretur aliquis puniri pro peccatis quas in hoc mundo passus fuit: quod est absurdum.

Et ideo alii rationabiles dicunt, quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit. Unde quicquid defectus, vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturæ, siue principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippludo, & similia. Defectus autem qui ex naturalibus principis in humano corpore naturaliter consequuntur (sicut ponderositas, passibilitas, & similia) in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poena quæ in hac vita temporaliter infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, & ultra vitæ terminum non se extendunt. Et ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis; non tamen oportet quod eisdem poenæ sibi sustineant quas in hoc mundo sunt passus; sed divina iustitia requirit ut ibi poenæ gravius in æternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis, & malis: eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum. Unde sanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludet omnino bonum: quia malum, si integrum sit, cor-

ruptum seipsum, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. v. ante mod.) Unde oportet quod miseria damnatorum subtrahatur bonum naturæ in ipsis; quod est opus Conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione sua speciali reparabit.

Ad tertium dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia bonitatis corporis, non autem deformitas. Et ideo de eis non est similis ratio.

#### ARTICULUS II. 371

*Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.*

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent eisdem specialia, & per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea. Si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam: non per naturam, quia sunt futura eisdem naturæ cuius & nunc sunt: nec per gratiam, vel gloriam quia talibus omnino carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Præterea. Illi qui sunt in summa miseria, sustinere maximam poenam videtur inconveniens. Sed maxima poenarum est mors, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. v. à med.) Ergo à damnatis, qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra est quod dicitur Apocal. ix. 6. *In diebus illis quærent homines mortem, & non invenient eam; desiderabunt mortem, & fugiet mors ab eis.*

Præterea. Damnati punientur in anima, & corpore poena perpetua: Mathei xxv. 46. *Ibant ibi in supplicium æternum.* Sed hoc esse non potest, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum, quod cum in omni motu oportet esse aliquod principium motus, dupliciter potest contingere ut corpus, quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; & hoc modo

modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim calum sit primum alterans per motum suum localem, & alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, & quasi ab ipso mota, oportet quod motu calis cessante, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare à naturali sua proprietate. Et ideo post resurrectionem, cessante motu calis, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit à sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut & generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt: & hoc deservit divinæ iustitiæ, ut perpetuo viventes percipere puniantur; quod divina iustitia requirit, ut infra dicitur (art. seq.) sicut & nunc corruptibiles corporum deservit divina providentia, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur: & hoc modo corpus ad incorruptibile fuit: quia contrarie qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentie: ne ad dissolutionem corporis agere possent: & multo plus continebantur in corporibus gloriosis, quæ erant omnino subiecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem congenerentur duo modi prædicti incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria, ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus caelestis: unde supposito motu calis, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens; sed motu calis remoto, contraria, ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundum naturam, ut patet ex dictis (in corp. art.) Cessationem autem motus caelestis non cognoverunt Philosophi. Unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum, secundum quid tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, & per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum. Fovere enim, ut dicit Philosophus IX. Ethic. (cap. ix. à med.) *Videtur omnino delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem, ut ibidem dicitur, accipere malam vitam, neque corruptam, neque que est in tristitia.* Sicut, ergo

vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quæ est in tristitia; ita & mors, quæ est privatio vitæ, simpliciter est poenosa, & maxima poenarum, in quantum subtrahit principium bonum, scilicet esse. Cum quo alia subtrahuntur; sed in quantum privat malam vitam, & quæ est in tristitia; est in remotione poenarum, quas terminat: & per consequens mors sit subtrahit esse in augmentum poenarum, quas perpetuas facit. *Si autem dicatur mors esse poenalis: propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo maiorem dolorem damnati continent, sustinentes. Unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psalm. xlvii. v. 5. *Mors dei pacem vobis: in manu eius virtutis vestrae.**

Si autem dicatur mors esse poenalis: propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo maiorem dolorem damnati continent, sustinentes. Unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psalm. xlvii. v. 5. *Mors dei pacem vobis: in manu eius virtutis vestrae.*

#### ARTICULUS III. 372

*Utrum corpora damnatorum sint futura impassibilia.*

**A**d tertium sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum futura sint impassibilia. Quia secundum Philosophum in VII. Topic. (cap. 11. loco 19.) *Quis passio magis facta abicit à substantia.* Sed à finibus semper aliquid abicitur, necesse est. Unde tandem consensum, ut dicitur in I. Physic. (text. 37.) Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, & semper patientur, quandoque deficient, & corrumperentur: quod falsum esse ostendunt est (art. præc.) Ergo erunt impassibilia.

2. Præterea. Omne agens assimilatur sibi patienti. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit alter ignis corpora, nisi in quantum ea sibi assimilantur resolvit. Si ergo corpora damnatorum erunt passibilia, ab igne quandoque consumentur: & sic idem quod prius.

3. Præterea. Animalia quæ igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de Salamandra dicitur, ab igne non affliguntur: animal enim dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo ledatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanera possint, sicut & animalia prædicta, ut Augustinus in lib. XXI. de Civitate Dei (cap. 11. & 12. & 13.) dicit, videtur quod nullam afflictionem sibi sustineant: quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, &c.

4. Præterea. Si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem præsentem corporum dolorem; sicut & sanctorum iucunditas superabit omnem præsentem iucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quan-



doque contingit in hac vita animam à corpore separari. Ergo multo fortius si corpora illa futura sint passibilia, ex immensitate doloris animæ à corpore separabuntur; & sic corpora corruptibilia: quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. xv. 52. *Et in instantibus*: Glossa (Interl.) Nos boni tantomodo immutabimur gloriosius immutabilitate, & impassibilitate. Ergo non erunt corpora damnatorum impassibilia.

Præterea. Sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem peccatam non solum anima, sed etiam corpus post resurrectionem præmiabitur. Ergo & simul ratione damnatorum corpora punientur, quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Respondeo dicendum, quod principalis causa, quare corpora damnatorum ab igne non consumuntur, est divina iustitia, quæ eorum corpora ad penam perpetuam sunt addicta. Sed divine iustitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, & ex parte agentis quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in aliquo subiecto secundum esse naturale materialiter, sicut calor ab igne recipitur in aere materialiter: & secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturalis*. Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter per modum intentionis cuiusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere, & in pupilla: & hæc receptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur *passio animæ*. Quia igitur post resurrectionem, motu cæli cessante, non poterit aliquid corpus alterari à sua naturali qualitate, ut dictum est (art. præc.) nullum corpus pari poterit passione naturæ: unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut & incorruptibilia.

Sed cessante motu cæli, adhuc remanebit passio que est per modum animæ: quia & ær à Sole illuminabitur, & colorum differentias deferret ad visum. Unde & secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus (a) perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus penæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, est recipientia aliquid, & quodammodo patienter in sentiendo; non tamen passibilia erunt: quia nihil recipient per modum affectivi, vel læsivi, sicut recipientur

(a) Ita communiter An. patitur; ut Theologi volunt.

corpora damnatorum, quæ ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patientis à sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est (in corp. art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente: uno modo per modum eundem quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum; & ignis generat ignem: alio modo per modum diversum à modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus æquivocis in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter; quæ in patiente materialiter respicitur, sicut forma quæ in domino facta per artificem, est materialiter in ipsa & in mente artificis est spiritualiter: quandoque vero à contrario est materialiter in agente, & recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, à quo recipitur, spiritualiter in pupilla, & in medio deferentis. Et similiter est in proposito: quia species que materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum: & sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora; nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in libro de proprietatibus elementorum (aliquant à princ.) *nullum animal in igne vivere potest*. Galenus etiam in libro de simplicibus medicamentis dicit, quod *nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur*: quamvis quandoque quadam corpora sint quæ ad horam in igne sine læsione permanent, ut patet de ebano. Quod autem inducitur de salamandra, non potest omnino esse simile: quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non legentur, propter hoc ab igne non assigantur: quia sensibile non solum natum est delectare, vel affligere sensum, secundum quod agit actione nature confortando, vel corumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali: quia quando sensibile est in debita proportionem ad sentiendum, delectat; è contrario autem quando se habet in superabundantiam, vel defectu. Unde & colores mediis, & voces consonantes sunt delectabiles; inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam à corpore, secundum quod manet tantum in potentia animæ, cuius est dolere, sed secundum quod ad passionem ani-

animæ mutatur corpus à sua naturali dispositione, secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calefit, & ex timore frigidat: sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari à sua naturali dispositione, ut ex dictis patet (art. præc.) Unde quantumcumque sit dolor, animam à corpore non separabit.

### QUÆSTIO LXXXVII

De cognitione quam habebunt resuscitati in iudicio respectu meritorum, & demeritorum.

in tres articulos divisa.

Post hæc agendum est de his que sequuntur resurrectionem. Quorum prima consideratio erit de cognitione quam habebunt resuscitati in iudicio respectu meritorum, & demeritorum. Secunda de ipso iudicio generali, ac tempore, & loco in quo erit. Tertia de iudiciis; & iudicatis. Quarta de forma in qua iudex veniet ad iudicandum. Quinta de statu mundi, & resurgentium post iudicium.

Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum cognoscat quilibet homo in iudicio omnia peccata sua.

Secundo, utrum poterit quilibet legere omnia que sunt in conscientia alterius.

Tertio, utrum omnia merita, & demerita uno intuitu quis videre poterit.

### ARTICULUS I. 373

Utrum post resurrectionem quilibet cognoscat peccata que fecit.

S. Thom. IV. dist. xl. q. 1. art. ult. quæst. 2. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod post resurrectionem non cognoscat quilibet omnia peccata que fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memorie educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt; sensus autem est tantum presentium: multis etiam peccata à memoria peccatoris exciderunt, que non poterunt de thesauro memorie educi. Ergo non omnium peccatorum que fecit, resurgens cognitionem habebit.

S. Th. Op. Tom. VI.

(a) Ita legitur Ipsi. xxxv. 10. Loco autem erit. Apocal. Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra.

1. Præterea. Sicut in littera dicitur (IV. dist. xl. 1.) *Libri conscientiarum quidam sunt, in quibus merita scriptorum leguntur*. Sed in libro non potest aliquid legi, nisi ejus nota continentur in libro: notæ autem quadam remanent peccatorum in conscientia, ut patet Rom. 11. in Glossa (Origen. sup. illud: *Testimonium reddente, &c.*) que non videntur aliud esse quam reatus, vel macula. Cum ergo multorum peccatorum macula, & reatus à moltis sit deletus per gratiam, videretur quod non omnia peccata que fecit, possit aliquis in sua conscientia legere: & sic idem quod prius.

2. Præterea. Crescente causa, crescit effectus. Sed causa que facit nos dolere de peccatis, que ad meritum revocamus, est caritas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta caritas, maxime de peccatis dolerunt, si ea illis ad memoriam revocabantur: quod non potest esse, quia (x) *fugiet ab eis dolor, & gemitus*, Apoc. xxi. Ergo peccata propria ad memoriam non revocabuntur.

3. Præterea. Sicut hec habebunt resurgentes damnati ad bona que aliquando fecerunt, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata que aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis que aliquando fecerunt, non habebunt; quia per hoc eorum pena multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum que commiserunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit XX. de Civit. Dei (cap. xiv. 1. med.) quod *quædam divina vis aderit, qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur*.

Præterea. Sicut se habet humanum iudicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum iudicium ad testimonium conscientie, ut patet I. Reg. xvi. 7. *Non videt ea que parent, Deus autem intuetur eorum*. Sed non posset perfectum iudicium humanum esse de aliquo, nisi testis de omnibus de quibus iudicandum est, testimonium deponeret. Ergo oportet, cum divinum iudicium sit perfectissimum, quod conscientia teneat omnia de quibus iudicandum est. Sed iudicandum erit de omnibus bonis operibus, & malis: II. Corinth. v. 10. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum*. Ergo oportet quod conscientia universi usque retineat omnia opera que fecit, sive bona, sive mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur Rom. 11. 15. in die illa, cum iudicabit Dominus, testimonium unicuique dabitur. Vv. 2.



que sua conscientia reddet; & cogitationes erunt accusantes, & defendentes. Ex quia oportet quod testis, accusator, & defensor in quolibet iudicio habeat eorum notitiam que in iudicio versatur; in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient; oportet quod omnium operum suorum quique tunc notitiam habeat. Unde conscientie singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus iudicium procedet; sicut etiam in iudicio humano regitibus utimur. Et isti sunt libri de quibus Apoc. xx. 12. dicitur: *Libri aperti sunt; & alius liber aperitur est, qui est vita; & iudicati sunt mortui ex his que scripta erant in libris secundum opera ipsorum: ut per libros, qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit XX. de Civ. Dei (cap. xiv. circ. med.), significetur Sancti novi, & veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit que mandata fieri iussit. Unde Ricardus de Sancto Victore (in tract. de iudicatio. post. in med.) dicit: *Erunt corda eorum quasi quidam canonum decreta. Sed per librum vite, de quo subiungitur, intelliguntur conscientie singulorum, que dicuntur singulariter libri unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur; & hæc vis, in quantum ad memoriam homini reducat sua facta, liber vite dicitur. Vel per primos libros conscientie intelliguntur, per secundum sententia iudicia in ejus providentia descripta.**

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita, & demerita a memoria exciderint; tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo maneat in suo effectu: quia merita que non sunt mortificata, manebunt in premio quod eis redditur; que autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitudinis, que augetur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita que non sunt per penitentiam delata, manent in reatu poenæ, que eis debetur; que autem penitentia deleta, manent in ipsa penitentia memoria; quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare.

Et tamen, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.) principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad secundum dicendum, quod aliqua nota manent in conscientis singulorum de operibus a se factis; nec oportet quod nota ista sint seorsum tantum, ut ex dictis patet (in cor. ad 1.).

Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas sit nunc causa dolendi de peccato; tamen Sancti in patria erunt ita perfusi gaudio quod dolor in eis locum habere non poterit; & ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaude-

bunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut nunc etiam Angeli gaudent de divina iustitia, qua fit ut deserti a gratia in peccatum ruant illi quos custodiunt; quorum tamen salutem solite investigant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona que fecerunt; & ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augmentabitur, quia maximus dolor est multa bona didicisse: propter quod dicit Boetius in II. de Consola. (prosa 19. in princ.) quod *summum infelicitatis genus est fuisse scitum.*

## ARTICULUS II. 374

Utrum quilibet poterit legere omnia que sunt in conscientia alterius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non quilibet poterit legere omnia que sunt in conscientia alterius. Resurgendum enim non erit simpliciter cognitio quam nunc sic Angelorum, quorum æqualitas resurgentibus promittitur: Matth. xxiii. Sed Angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea que dependent a libero arbitrio: unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda. Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea que continentur in conscientis aliorum.

2. Præterea. Omne quod cognoscitur, aut cognoscitur in se, aut in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita, vel demerita, que continentur in conscientia alicuius, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur, & secreta ejus intuetur: similiter nec in causa sua, quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita, vel demerita: similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt, quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per penitentiam abolitis. Ergo non omnia que sunt in conscientia alicuius, poterit quilibet alius cognoscere.

3. Præterea. Chrysostomus dicit (hom. xxxi. sup. epist. ad Heb. vers. fin.) ut supra habitum est (IV. dist. xvi. 1.) *Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, & frequenter ea in conspectu Dei pronunties, & pro eis deprecaris, citius illa delebit; si vero obliviscaris, tunc eorum recordaboris; & nocent, quando publicabuntur, & in conspectu omnium amicum, & inimicorum, sanctorumque Angelorum presententur.* Ex hoc accipitur quod illa publicatio poena est negligente, qua homo confessionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Præterea. Solutum est effectum, si seipsos habere multos socios in peccato, & minus verecundatur inde. Si ergo quilibet pec-

catum alterius cognosceret, ejuslibet peccatoris erubescencia multum minueretur: quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra. Super illud I. Corinth. xv. *Illuminabitur abscondita tenebrarum*, dicit Glossa (interl.) „Gesta, & cogitata, bona, & mala, tunc aperta erunt omnibus, & nota.“

Præterea. Omnium bonorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed quorundam Sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalene, & Petri, & David. Ergo pari ratione aliorum peccata electorum sciuntur, & multo magis damnatorum.

Respondetur dicendum, quod in ultimo, & in communi iudicio oportet quod divina iustitia omnibus evidenter appareat; que nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnantis, vel præmiantis iusta esse non potest, nisi secundum merita, vel demerita profertur. Et ideo sicut oportet quod iudex, & assessor iudicis merita causæ cognoscent ad hoc quod iustam sententiam profertur; ita oportet, ad hoc quod iusta sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuiuslibet nota erit sua præmiatio, & sua damnatio, ita & omnibus aliis innotescet oportet quod sicut quilibet sua merita, vel demerita reducat ad memoriam, ita etiam & aliena sua cognitioni subiaceant. Et hæc est probabilior, & communior opinio: quamvis contrarium Magister in littera (IV. dist. xi. 1.) dicat, scilicet quod peccata que sunt per penitentiam deleta, in iudicio aliis non presententur. Sed ex hoc sequeretur, quod nec etiam penitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur: in quo multum detraheretur Sanctorum glorie, & laudi divine, que tam misericorditer Sanctos liberabit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita præcedentia, vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria, vel miseria hominis resurgentis. Et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientis videri, & præcipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia iudicis iusta omnibus appareat.

Ad secundum dicendum, quod merita, vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet (art. præc. ad 1.) vel etiam in seipsis per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligencie, que committitur in confessione confessionis. Sed quod peccata Sanctorum revelentur, non poterit esse in erubescencia, vel verecundiam; sicut nec Magdalene est in confusionem quod pec-

cata sua publice in Ecclesia recantant: quia verecundia est timor ingloriositatis, ut Damascenus dicit (lib. II. orth. Fid. cap. xv.) que in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter penitentiam quam fecerunt: sicut & confessor approbat eam qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad plendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis agnoscent. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit estimationem hominum, que ex consuetudine evidenter apparet. Sed tunc confusio respicit estimationem Dei, que est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

## ARTICULUS III. 375

Utrum omnia merita, vel demerita propria, & aliena uno intuitu ab aliquo videbuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia merita, vel demerita propria, & aliena ab aliquo uno intuitu videbuntur. Ea enim que figillatim considerantur; non videntur uno intuitu. Sed damnati figillatim considerabunt sua peccata, & ea plangent: unde dicitur Sapient. v. 8. *Quid nobis profuit superbia? Ergo non omnia videbunt uno intuitu.*

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Topik. (cap. iv. loco 33.) quod *non contingit simul plura intelligere.* Sed merita, & demerita propria, & aliena non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Præterea. Intellectus damnatorum non erit post resurrectionem simpliciorum quam nunc sit beatorum, & Angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species immatas. Sed tali cognitione Angelus non videt plura simul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed contra. Super illud Job viii. *Intuetur confusio*, dicit Glossa (ordin.) Gregorii: „Vilo iudice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur.“ Sed iudicem subito videbunt. Ergo similiter mala que commiserunt; & eadem ratione omnia alia.

Præterea, Augustinus XX. de Civit. Dei (cap. xiv. a med.) habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in iudicio, in quo facta singulorum sunt



funt scripta, eo quod nullus valeat estimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi possit. Sed similiter etiam non possit estimari tempus, quantum oportet ponere ad considerandum omnia merita, & demerita sua, & aliena ab aliquo homine, si successively diverfa videat. Ergo oportet ponere, quod omnia simul videat univulque.

Respondendo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia merita, & demerita simul aliquis videbit, sua, & aliena in instanti: quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in verbo videbunt; & sic non est inconveniens quod simul plura videant: sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, & in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali simul omnia videbant in genere peccata sua, & aliena; & hoc sufficit ad accusationem illam que debet esse in iudicio, vel ad abolitionem: non autem videbant omnia simul, descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini XX. de Civit. Dei (loc. sup. cit.) qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabunt: quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus ibidem, quod mira celeritate cernuntur. Nec est hoc impossibile: quia in quolibet parvo tempore sunt innumera instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

### QUÆSTIO LXXXVIII.

*De iudicio generali, tempore, et loco in quo fiet.*

*in quatuor articulis divisâ.*

Unde considerandum est de iudicio generali, tempore, & loco in quo fiet.

Circa quod quærentur quatuor.

Primo, utrum generale iudicium sit futurum.

Secundo, utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem.

Tertio, utrum fiet tempore ignoto.

Quarto, utrum fiet in valle Josaphat.

(a) *Vulgata non confurget duplex tribulatio.*

### ARTICULUS I.

*Utrum generale iudicium sit futurum.*

S. Thom. IV. dist. XLVII. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. et seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod generale iudicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Nahum 1. 9. (secundum Verf. LXX.) non (a) iudicabit Deus his in idipsum. Sed nunc Deus iudicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique penas, vel præmia pro meritis tribuit, & dum etiam quosdam in hac vita pro bonis, vel malis operibus præmiat, vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud iudicium futurum.

2. Præterea. In nullo iudicio executioni sententiæ præcedit iudicium. Sed sententia divini iudicii quoad homines est de adeptione regni, vel exclusionis a regno, ut patet Matth. xxv. Ergo cum modo aliqui adificaverint regnum æternum, & quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud iudicium non sit futurum.

3. Præterea. Propter hoc aliqua in iudicio oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, & cuique Sanctorum sua beatitudo. Ergo &c.

Sed contra. Matth. 21. 41. dicitur: *Prænitentia surgent in iudicio cum generatione ista, et condamnabunt eam.* Ergo post resurrectionem aliquod iudicium fiet.

Præterea. Joann. v. 29. dicitur: *Procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vite, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii.* Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod iudicium sit futurum.

Respondendo dicendum, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in esse: ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in esse produxit, influens naturam, & distinguens ea que ad completionem ipsius pertinent: à quo quidem opere Deus dicitur quiescere, Gen. 2. Alia eius operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joann. v. 17. *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et ita etiam duplex eius iudicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum, quod respondet operi gubernationis, quæ sine iudicio esse non potest: per quod quidem iudicium univulque singulariter pro suis operibus iudicatur, non solum secundum quod sibi competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi. Unde dicitur unius præmiatio pro utilitate aliorum; ut patet Hebr. xi. & pena unius ad perfectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud iudicium universale correspondens ex ad-

ver-

### ARTICULUS II.

*Utrum iudicium fiet per locutionem vocalem.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudicium illud, quantum ad disceptationem, & sententiam, fiet per locutionem vocalem. Quia, ut Augustinus dicit XX. de Civit. Dei: cap. 1. ante med. *Per quos dicitur futurum hoc iudicium traditur, incertum est. Sed non esset incertum, si illa que in iudicio dicuntur futura, tantum mentaliter completentur.* Ergo iudicium illud vocaliter fiet, & non solum mentaliter.

2. Præterea. Gregorius dicit (lib. XXVI. Moral. cap. xx. inter princ. & med.) & habetur in littera (IV. dist. XLVI.) *Illi saltem verba iudicii audient qui erit facta verbo interiori.* Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba iudicii audient: quia omnibus & bonis, & malis nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quod iudicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea. Christus secundum formam hominis iudicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quod corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra. Augustinus dicit XX. de Civ. Dei (cap. xiv. a med.) quod liber vite, de quo Apocal. xx. *Vitæ quædam intelligenda est divina, quæ fiet ut cuique opera sua bona, vel mala ad memoriam cordis revocentur, & mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset, vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul omnes, & singuli iudicentur.* Sed si vocaliter disceptentur merita singulorum, non possent omnes, & singuli iudicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

Præterea. Sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium, & accusatio, & excusatio erit mentalis: unde Rom. 11. 15. *Testimonium illis redente conscientia ipsorum, & inter se invicem (a) conscientiarum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum iudicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententia, & totum iudicium mentaliter completur.

Respondendo dicendum, quod quid circa hanc quæstionem sit verum, pro certo definire non potest; tamen probabilius estimatur, quod totum illud iudicium, & quoad discussionem, & quoad accusationem malorum, & commendationem bonorum, & quoad sententiam de utroque mentaliter perficitur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inestimabi-

lis

versio prima rerum productioni in esse; ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate à Deo, ita tunc ultima completio mundo datur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum. Unde & in illo iudicio apparebit manifeste divina iustitia quantum ad omnia, que nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam & tunc erit universalis separatio bonorum à malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interrim committit inventiantur boni malis, quoadque status huius vite per divinam providentiam gubernantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo, & est singularis quedam persona, & est pars totius generis humani: unde & duplex ei iudicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea que in corpore gessit; quoad animam tantum, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum: aliud iudicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis iudicari dicitur secundum humanam iustitiam, etiam quando iudicium datur de communitate, cuius ipse est pars. Unde & tunc quando fiet universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum à malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicabit bis in idipsum quia non duas penas pro uno peccato inferet; sed pena que ante iudicium completi non fuerat, in ultimo iudicio completiabitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus, & animam simul.

Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generis iudicii est universalis separatio bonorum à malis, que illud iudicium non præcedet; sed etiam nunc quoad particularem sententiam univulqueque, non plene præcedit iudicii effectus: quia etiam boni amplius post iudicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero Sanctorum completo; & mali etiam plus torquentur ex adjuncta pena corporis, & impleto in penis numero damnatorum, quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod universale iudicium magis directe respicit universalitatem hominum quam singulos iudicandorum, ut dicitur est in corp. art. Quamvis ergo quilibet homini ante iudicium erit certa notitia de sua damnatione, vel præmio; non tamen omnibus omnium damnatio, vel præmium innotescet. Unde iudicium necessarium erit.

(a) *Vulgata cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.*



funt scripta, eo quod nullus valeat estimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi possit. Sed similiter etiam non possit estimari tempus, quantum oportet ponere ad considerandum omnia merita, & demerita sua, & aliena ab aliquo homine, si successive diversa videat. Ergo oportet ponere, quod omnia simul videat uniuersique.

Respondendo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia merita, & demerita simul aliquis videbit, sua, & aliena in instanti: quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in verbo videbunt; & sic non est inconveniens quod simul plura videant: sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, & in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali simul omnia videbant in genere peccata sua, & aliena; & hoc sufficit ad accusationem illam que debet esse in iudicio, vel ad abolitionem: non autem videbant omnia simul, descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini XX. de Civit. Dei (loc. sup. cit.) qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabunt: quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus ibidem, quod mira celeritate cernuntur. Nec est hoc impossibile: quia in quolibet parvo tempore sunt innumera instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

### QUÆSTIO LXXXVIII.

De iudicio generali, tempore, et loco in quo fiet.

In quatuor articulis divisâ.

Unde considerandum est de iudicio generali, tempore, & loco in quo fiet.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo, utrum generale iudicium sit futurum.

Secundo, utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem.

Tertio, utrum fiet tempore ignoto.

Quarto, utrum fiet in valle Josaphat.

(a) *Vulgata* non confurget duplex tribulatio.

### ARTICULUS I.

Utrum generale iudicium sit futurum.

S. Thom. IV. dist. XLVII. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. et seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod generale iudicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Nahum 1. 9. (secundum Verf. LXX.) non (a) iudicabit Deus his in idipsum. Sed nunc Deus iudicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique penas, vel premia pro meritis tribuit, & dum etiam quosdam in hac vita pro bonis, vel malis operibus præmiat, vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud iudicium futurum.

2. Præterea. In nullo iudicio executioni sententiæ præcedit iudicium. Sed sententiæ divini iudicii quoad homines est de aptione regni, vel exclusionis a regno, ut patet Matth. xxv. Ergo cum modo aliqui adificaverint regnum æternum, & quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud iudicium non sit futurum.

3. Præterea. Propter hoc aliqua in iudicio oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, & cuique Sanctorum sua beatitudo. Ergo &c.

Sed contra. Matth. 21. 41. dicitur: *Præterea. Joann. v. 29. dicitur: Præcedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitæ, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii.* Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod iudicium sit futurum.

Respondendo dicendum, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in esse: ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in esse produxit, influens naturam, & distinguens ea que ad completionem ipsius pertinent: à quo quidem opere Deus dicitur quiescere, Gen. 2. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joann. v. 17. *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et ita etiam duplex ejus iudicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum, quod respondet operi gubernationis, quæ sine iudicio esse non potest: per quod quidem iudicium uniuersique singulariter pro suis operibus iudicatur, non solum secundum quod sibi competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi. Unde dicitur unius præmiatio pro utilitate aliorum; ut patet Hebr. xi. & pena unius ad perfectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud iudicium universale correspondens ex ad-

### ARTICULUS II.

Utrum iudicium fiet per locutionem vocalem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudicium illud, quantum ad disceptationem, & sententiam, fiet per locutionem vocalem. Quia, ut Augustinus dicit XX. de Civit. Dei: cap. 1. ante med. *Per quos dicitur futurum hoc iudicium traditur, incertum est. Sed non esset incertum, si illa que in iudicio dicuntur futura, tantum mentaliter completentur.* Ergo iudicium illud vocaliter fiet, & non solum mentaliter.

2. Præterea. Gregorius dicit (lib. XXVI. Moral. cap. xx. inter princ. & med.) & habetur in littera (IV. dist. xvi. 1.) *Illi saltem verba iudicii audient qui erit facta verbo interiori.* Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba iudicii audient: quia omnibus & bonis, & malis nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quod iudicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea. Christus secundum formam hominis iudicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quod corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra. Augustinus dicit XX. de Civ. Dei (cap. xvi. a med.) quod liber vite, de quo Apocal. xx. *Vitæ quædam intelligenda est divina, quæ fiet ut cuique opera sua bona, vel mala ad memoriam cordis revocentur, & mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset, vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul omnes, & singuli iudicentur.* Sed si vocaliter disceptentur merita singulorum, non possent omnes, & singuli iudicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

Præterea. Sententiæ proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium, & accusatio, & excusatio erit mentalis: unde Rom. 11. 15. *Testimonium illis redente conscientia ipsorum, & inter se invicem (a) conscientiarum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum iudicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententiæ, & totum iudicium mentaliter completentur.

Respondendo dicendum, quod quid circa hanc quaestionem sit verum, pro certo definire non potest; tamen probabilius estimatur, quod totum illud iudicium, & quoad discussionem, & quoad accusationem malorum, & commendationem bonorum, & quoad sententiam de utriusque mentaliter perficeretur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inestimabi-

versio prima rerum productioni in esse; ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate à Deo, ita tunc ultima completio mundo datur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum. Unde & in illo iudicio apparebit manifeste divina iustitia quantum ad omnia, que nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam & tunc erit universalis separatio bonorum à malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interrim committit inventiantur boni malis, quoadque status huius vite per divinam providentiam gubernantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo, & est singularis quædam persona, & est pars totius generis humani: unde & duplex ei iudicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea que in corpore gessit; quoad animam tantum, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum: aliud iudicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis iudicari dicitur secundum humanam iustitiam, etiam quando iudicium datur de communitate, cuius ipse est pars. Unde & tunc quando fiet universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum à malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicabit bis in idipsum quia non duas penas pro uno peccato inferet; sed pena que ante iudicium completi non fuerat, in ultimo iudicio completiabitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus, & animam simul.

Ad secundum dicendum, quod propria sententiæ illius generalis iudicii est universalis separatio bonorum à malis, que illud iudicium non præcedet; sed etiam nunc quoad particularem sententiam uniuscuiusque, non plene præcedit iudicii effectus: quia etiam boni amplius post iudicium premiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero Sanctorum completo; & mali etiam plus torquentur ex adjuncta pena corporis, & impleto in penis numero damnatorum, quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod universale iudicium magis directe respicit universalitatem hominum quam singulos iudicandorum, ut dicitur est in corp. art. Quamvis ergo quilibet homini ante iudicium erit certa notitia de sui damnatione, vel præmio; non tamen omnibus omnium damnatio, vel premium innotescet. Unde iudicium necessarium erit.

(a) *Vulgata* cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.



Its magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit XX. de Civit. Dei (loc. cit.) quod si liber, ex cuius scriptura omnes iudicabuntur, ut dicitur Apocal. xx. *Cavaliter cogitur, qui eius magnitudinem, aut longitudinem valeat estimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo scripte sunt universae vite universarum?* Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur Matth. xxv. non vocaliter, sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus, quod incertum est per quos dies hoc iudicium tenetur, quia non est determinatum, utrum mentaliter, vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum, quod etiam si iudicium fiat mentaliter tantum, verbum Gregorii salvari poterit: quia etsi omnibus immo-tescent sua, & aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in Evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis iudicabuntur: quia dicitur Rom. 11. 12. *Qui in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur.* Unde quodam speciali modo dicitur aliquid his qui fuerant fideles, quod non dicitur infidelibus.

Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter iudex cognoscatur: quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio, quae tempore mensurat, requiritur immanentem temporis longitudinem, si vocali locutione iudicium pergeretur.

ARTICULUS III. 378

Utrum tempus futuri iudicii sit ignotum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tempus futuri iudicii non sit ignotum. Sicut enim Sancti Patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed Sancti Patres sciverunt tempus primi adventus, sicut pater per numerum hebdomadarum, qui describitur Dan. ix. unde & reprehenduntur Iudei, quod tempus adventus Christi non cognoverint; ut patet Luc. xii. 36. *Hypocrite, faciem cali, & terra nullis probare hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo Deus ad iudicium veniet.

[2] Vulgata: Scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos, &c.

2. Præterea. Per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro iudicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura; ut patet Matth. xxiv. & Luc. xxiv. & Marci xii. Ergo in cognitionem illius temporis possimus pervenire.

3. Præterea. Dicit Apostolus I. Corinth. x. 11. (A) *Non sumus in quo sine secularium deventerent: & I. Joann. 11. 18. Filii, novissima hora est, &c.* Cum ergo iam longum tempus transierit, ex quo dicta hæc sunt, videtur quod saltem nunc scire possimus quod ultimum iudicium sit propinquum.

4. Præterea. Tempus iudicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quod quislibet sollicitus se ad iudicium preparat, dum determinatum tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remaneret etiam si certum esset: quia cuique incertum est tempus sue mortis, in quo, sicut dicit Augustinus in epist. ad Hefychium (cxcix. al. lxxx. parum à princ.) *Quemcumque invenit sunt novissimus dies, in hoc eum comprehendat mundi novissimus dies.* Ergo non est necessarium, tempus iudicii esse occultum.

Sed contra est quod dicitur Marci xii. 31. *De die illo, vel hora nemo scit, nec Angeli in Cælo, nec Filius, nisi Pater.* Dicitur autem Filius nescire, in quantum non scire non facit.

Præterea. I. Thessal. v. 2. *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo videtur, cum adventus factus in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii sit omnino incertus.

Respondeo dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat; dum & rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sunt causae; & quibusdam etiam cognitionem rerum præbet. Sed in utroque aliqua sibi reservat: operatur enim quædam, in quibus nulla creatura ei cooperatur; & similiter cognoscit quædam quæ à nulla pura creatura cognoscuntur. Hæc autem nulla alia magis esse debent quam illa quæ soli divinæ subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et huiusmodi est finis mundi, in quo erit dies iudicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finitur, sicut etiam esse incepit immediate à Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hæc rationem videtur ipse Dominus assignare Act. 1. 7. *Non est, inquit, vestrum nescire tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate; quasi diceret, quæ soli potestati eius reservata sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isai. xlv. 1. *Vere tu es Deus absconditus; Deus Israel Salvator.* Et ideo ut à fidelibus cognosci posset, oportuit determinate

tempus determinare. Sed in secundo adventu venit manifeste, ut dicitur in Psal. xl. ix. 3. *Deus manifeste veniet, &c.* Et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in epist. de die iudicii ad Hefychium (cxcix. al. lxxx. aliquant. ante med.) *Spæta que in Evangelii ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quædam eorum pertinent ad tempus Hierusalem destructionis, quæ iam preterit; quædam vero, & plura pertinent ad adventum quo iudicatio venit in Ecclesiam, eam visitans spiritualiter, prout nos inhabitat per fidem, & amorem.* Nec illa que in Evangelii, vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus iudicii possit agnosci: quia illa pericula quæ prænuuntur, etiam à tempore primitivæ Ecclesiæ fuerunt, quandoque incertis, quandoque remissis; unde & ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies; ut patet Act. 11. ubi Petrus exponit illud verbum Joels 11. 28. *Erunt in novissimis diebus, &c.* pro tempore illo: & tamen ex illo tempore iam tempus plurimum transiit; & quandoque plures, & quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari, quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem Lib. (seu epist. cir. à med.) dicit. Sed est credendum in fine huiusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari, quæ sit illa quantitas periculorum quæ immediate diem iudicii præcedet, vel Antichristi adventum: cum etiam circa tempora primitivæ Ecclesiæ fuerint persecutiones aliquæ adeo graves, & corruptiones errorum adeo abundantes, quod ab aliquibus tunc vicinis expectaretur, vel imminens Antichristi adventus; sicut dicitur in ecclesiastica historia (Euseb. Lib. VI. cap. vi.) & in Lib. Hieronymi de Viris Illustribus (cap. Judas de septuaginta, &c.)

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *Novissima hora est*, vel ex similibus locutionibus quæ in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima ætas; quæ quanto tempore spatio duret, non est definitum; cum etiam nec scio, quod est ultima ætas hominis; sit aliquis certus terminus definitus, cum quandoque inveniantur durare quantum omnes præcedentes ætates, vel plus, ut dicit Augustinus in Lib. lxxx. 11. Q. (quest. lvi. 11. 5. Th. Op. Tom. VI.

à med.) Unde etiam Apostolus II. ad Thessal. 11. excludit falsum intellectum, quem quidam ex suis verbis conceperunt, ut crederent diem Domini iam instare.

Ad quartum dicendum, quod etiam si postea mortis incertitudo, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo quantum ad hoc quod ignoratur, utrum etiam tantum differatur, quantum est hominis vitæ; ut sic ex duabus partibus incertitudo maiorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Ecclesia; cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam. Et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

ARTICULUS IV. 378

Utrum iudicium fiet in valle Josaphat.

IV. dist. xlviii. quest. 1. art. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudicium non fiet in valle Josaphat, ut in loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes iudicandos in terra stare, eos autem tantum elevari in nubibus quorum erit iudicatio. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem iudicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem illam sit futurum iudicium.

1. Præterea. Christo in humanitate datum est iudicium, ut iuste iudicet; quia iniuste iudicatus est in prætorio Pilati, & sententiam iniusti iudicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis debent ad iudicium determinari.

3. Præterea. Nubes sunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio, vel resolutio. Ergo non poterit esse quod *justi in nubibus elevati Christo in æra vaporentur*; & sic oportebit & bonos, & malos esse in terra; & ita multo amplius locus requireretur quam sit valis illa.

Sed contra est quod dicitur Joels 11. 2. *Congregabo omnes gentes, & deducam eos in vallem Josaphat, & dissectabo ibi cum eis.*

Præterea. Act. 1. 11. dicitur: *Quem admodum vidistis cum ascendente in celum, ita veniet. Sed ipse ascendet in celum de monte Oliveti, qui præcurret valli Josaphat.* Ergo & circa loca illa ad iudicandum veniet.

Respondeo dicendum, quod qualiter illud iudicium sit futurum, & quomodo homines ad iudicium convenient, non potest mul-



tum per certitudinem sciti; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut & inde ascendit; ut idem esse ostendatur qui descendit, & qui ascendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendere potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum; dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere præminens, & maxima claritate resurgens, à longinquo inspicere poterit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod judicatus est injuste, iudicium potestatem meruerit, non tamen iudicabit in forma infirmitatis, in qua injuste judicatus est, sed in forma gloria, in qua ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit iudicio, quam locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellatur, ut dicunt quidam, quadam densitates lucis resplendentis à corporibus sanctorum, & non aliquæ evaporationes ex terra, & aqua.

Vel potest dici, quod nubes illæ generantur divina virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad iudicium, & ascensionem; ut qui ascendit in nube, ad iudicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium indicat misericordiam iudicantis.

QUÆSTIO LXXXIX.

De iudicantibus, & iudicatis in iudicio generali, in isto articulo divisas.

Deinde considerandum est de iudicantibus, & iudicatis in iudicio generali.

Circa quod queruntur octo.

Primo, utrum aliqui homines iudicaturi sint cum Christo.

Secundo, utrum voluntarie pauperum correspondeat iudicaria potestas.

Tercio, utrum etiam Angeli sint iudicaturi.

Quarto, utrum demones exequantur sententiam iudicis in damnatos.

Quinto, utrum omnes homines in iudicio comparebunt.

Sexto, utrum aliqui boni iudicandi sint.

Septimo, utrum aliqui mali.

Octavo, utrum etiam Angeli sint iudicandi.

(a) Ita passim optime. Al. & præmia. (b) Al. desit omnium.

ARTICULUS I. 380

Utrum aliqui homines iudicabunt cum Christo.

S. Thom. IV. dist. XLVII. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & sequens.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulli homines iudicabunt cum Christo. Joan. v. 22. Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, &c. Sed honorificentia talis non debetur alicui nisi Christo. Ergo, &c.

Præterea. Quicumque iudicat, habet auctoritatem super illud quod iudicat. Sed ea de quibus debet esse futurum iudicium, sicut merita, (a) & demerita humana, solum divinæ auctoritati subiunguntur. Ergo nulli competit de his iudicare.

Præterea. Iudicium illud non exercetur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilis estimatur. Sed hoc quod cordibus hominum (b) omnium ascribitur merita, & demerita, quod est quasi aculatio, vel commendatio, vel retributio pœnæ, & præmia, quod est quasi sententiæ prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii iudicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est quod dicitur Matth. xix. 28. Sedebitis & vos super sedes iudicantis, iudicantes duodecim tribus Israël. Ergo &c.

Præterea. Illi. 1. 1. Dominus ad iudicium veniet cum senibus populi sui. Ergo videtur quod etiam alii iudicabunt cum Christo.

Respondeo dicendum, quod iudicare multipliciter dicitur. Uno modo quasi casualiter, ut dicatur illud iudicare, unde apparet aliqui iudicandus: & secundum hoc aliqui dicuntur iudicare comparatione, in quantum ex comparatione aliorum aliqui iudicantibus ostenduntur, sicut patet Matth. xxi. 41. Vici Ninivitis surgent in iudicio cum generatione ista, & condemnabunt eam. Sed sic iudicare in iudicio communiter & honorum, & malorum est. Alio modo dicitur iudicare, quasi interpretative: interpretatur enim aliquem facere qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo iudici, eius sententiam approbando, iudicare dicuntur: & sic iudicare est omnium electorum: unde dicitur Sap. 11. & iudicabunt iusti nationes. Tertio modo dicitur aliqui iudicare quasi assessore, & per similitudinem, quia scilicet similitudinem iudicis habet, in quantum sedet in loco eminenti, sicut iudex: & sic assessores dicuntur iudicare. Et secundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti

viri, quibus iudicaria potestas promittitur Matth. xix, iudicabunt, scilicet per honorabilem affectionem: quia superiores ceteris apparebunt in iudicio, & obviant. Christe in aere. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini compleendam, quia dicitur Matth. xix. 28. Sedebitis iudicantes: videtur enim iudicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus iudicandi, qui perfectis viris convenit, in quantum in eis continentur decreta divinæ iustitiæ, ex quibus homines iudicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, iudicare dicitur. Unde Apocal. xx. (a) Iudicium sedet, & libri aperti sunt. Et per hunc modum hanc iudicationem Richardus de S. Victore exponit in tract. de iudicari. potest. circa. med. Unde dicit: Qui divinæ contemplationi assistunt, qui in libro sapientiæ quædam legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt, quicquid iam perspicua veritate intelligentia comprehendunt: & iusta: Quid vero sunt iudicantium corda, divinitus in omnem veritatem edocui, nisi quædam canonum decreta?

Sed quia iudicare importat actionem in alium procedentem, ideo, proprie loquendo, iudicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate: & hoc est illius qui habet dominium in alios, & potestatem, cuius regimini subdantur qui iudicantur: unde eius est in eos jus ferre. Et sic iudicare est solus Dei. Alio modo iudicare est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri iudicabunt: quia alios ducunt in cognitionem divinæ iustitiæ, ut sciant quid iuste pro meritis eis debeat, ut sic ipsa revelatio iustitiæ dicatur iudicium. Unde dicit Richardus de S. Victore (loc. cit.) Iudices coram iudicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionum inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his que ad iudicium pertinent, revelare.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iudicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, aliquos sanctorum aliis quædam revelare vel per modum illuminationis, sicut superiores Angeli inferiores illuminant: vel per modum locutionis, sicut inferiores superiores loquuntur.

S. Th. Op. Tom. VI.

(a) In Vulgata vers. 4. Iudicium datum est illis: & vers. 12. Et vidi mortuos magnos & paucos stantes in conspectu throni, & libri aperti sunt.

ARTICULUS II. 381

Utrum iudicaria potestas correspondeat voluntarie pauperum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudicaria potestas non correspondeat voluntarie pauperum. Hæc enim solum duodecim Apostolis est promissa Matth. xix. 28. Sedebitis super sedes duodecim iudicantes, &c. Cum ergo non omnes voluntarie pauperes sint Apostoli, videtur quod non omnibus iudicaria potestas respondeat.

Præterea. Majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres, & etiam virgines offerunt de proprio corpore sacrificium Deo: voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas iudicariæ potestatis magis respondet martyribus, & virginibus, quam voluntarie pauperibus.

Præterea. Joan. v. 45. Ego qui accusat vos, Moyses, in quo speravit vos: Gloffa (intel.), quia voci ejus non creditis. Et Joan. xii. 48. Sermo, quem locutus sum, ille iudicabit eum in vestris die. Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem, vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod iudicet contententes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam voluntarie pauperibus.

Præterea. Christus ex hoc quod injuste iudicatus est, in quantum homo, meruit ut sit iudex omnium in humana natura: Joan. v. 27. Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est. Sed qui persecutionem patientur propter justitiam, injuste iudicantur. Ergo iudicaria potestas magis competit eis quam pauperibus.

Præterea. Superior non iudicatur ab inferiori. Sed multi licite divitiis utentes erunt majoris meriti multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarie pauperes non iudicabunt ubi illi iudicabuntur.

Sed contra. Job xxxvi. 6. Non saturat impius, & iudicium pauperibus tribuit. Ergo pauperum est iudicare.

Præterea. Matth. xix. super illud, Vos qui reliquistis omnia, &c. dicit Gloffa (ord.) Qui relinquunt omnia, & secuti sunt Deum, hi iudices erunt: qui licita habeatis recte, ubi sunt, iudicabuntur: & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod pauperum debetur iudicaria potestas specialiter propter tria. Primo ratione congruitatis: quia voluntaria paupertas est eorum qui omnibus

Xx 2



bus quæ mundi sunt contemptis, soli Christo inherens: & ideo non est in eis aliquid quod eorum iudicium à iustitia defectat: unde idonei ad iudicandum redduntur, quasi veritate iustitiae præ omnibus diligentes. Secundo per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quæ homines in hoc mundo despectum faciunt, præcipuum est paupertas. Unde & pauperibus excellentia iudicariæ potestatis promittitur, ut sic qui propter Christum se humiliat, exaltetur. Tertio quia paupertas disponit ad prædictum modum iudicandi. Ex hoc enim aliis quibus sanctiorum iudicare dicitur, ut ex distis patet (art. præc.) quia eos habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurret, sunt exteriores divitiæ, quia hæc sunt ultimo acquisita. Quod autem ultimum in generatione est, primum est in destructione. Unde & inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet iudicariæ potestas, in quantum est prima dispositio ad perfectionem prædictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus etiam voluntarie reponitur potestas prædicta, sed illis qui relinquunt omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vite.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit XX. de civit. Del. (cap. v. ante med.) *ne quantum super duodecim sedes fecerit esse ait, duodecim scilicet homines cum ipsa iudicatos putare debemus: alioquin quoniam in locum iude prædicatori Apostolum Mattheum legitur ordinatum, Paulus, qui ipse alius Tabernaculi, ubi ad iudicandum sedeat, non habebit. Unde duodenario numero, ut ibidem indicat, significata est universa iudicantium multitudo, propter duas partes septenariæ, scilicet tria, & quatuor, quæ in se ductæ faciunt duodenarium. Duodenarius autem est numerus perfectus, propter hoc quod consistit ex duplici senario, qui est numerus perfectus.*

Vel quoad litteram duodecim Apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sequacibus promittebatur.

Ad secundum dicendum, quod virginitas, & martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinæ iustitiæ, sicut paupertas, sicut è contrario exteriores divitiæ ex sua sollicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur Lucæ vi. 11.

Vel dicendum, quod paupertas non sola sufficit ad meritum iudicariæ potestatis, sed est prima pars perfectionis, cui responderet iudicariæ potestas. Unde inter ea quæ sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari & virginitas, & martyrium,

& omnia perfectionis opera; non tamen sunt ita principalia, sicut paupertas; quia principium rei est maxima pars eius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum, iudicabit, casualiter loquendo: quia per comparationem ad verba ab ipso prolata, vel proposita illi iudicabuntur. Et ideo non responderet proprie potestas iudicariæ prædicatori, vel doctri.

Vel dicendum secundum quosdam, quod testa requiruntur ad potestatem iudicariam: primo abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus à sapientia perceptione: secundo requiritur habitus continens divinam iustitiam scientiam, & observantiam: tertio quod illam iustitiam alios quis docuerit: & sic doctrina erit perfectio complens meritum iudicariæ potestatis.

Ad quartum dicendum, quod Christus in hoc quod iniuste iudicatus est, solum humiliter oblitus est iudicium, quia voluit (Ila. L. 1. 7.) & meritum humilitatis est iudicariæ exaltatio, quia ei omnia subditur, ut dicitur Philip. 1. 1. Et ideo magis debetur iudicariæ potestas illis qui voluntarie se humiliant, bona temporalia abdicando, propter quæ homines à mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non potest iudicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in iudiciis delegatis. Et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale præmium pauperibus detur, ut iudicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu præmil essentialis.

### ARTICULUS III. 383

Utrum Angeli debeant iudicare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli debeant iudicare. Matth. xxv. 31. *Cum venerit Filius hominis in nubibus suis, & omnes Angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad iudicium. Ergo videtur quod Angeli etiam iudicabunt.

2. Præterea. Angelorum ordines nomina fortiantur ex officio quod exercent. Sed quidam ordo Angelorum est ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad iudicariam potestatem: thronus enim est *sedes iudicis, solium Regis, cathedra doctores.* Ergo aliqui Angelus iudicabunt.

3. Præterea. Sanctis post banc vitam promittitur Angelorum aequalitas Matth. xx. 11. Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut iudicent, multo fortius Angeli.

Sed contra. Joan. vi. 27. *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.* Sed

An-

Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in iudicariæ potestate.

Præterea. Non est ejusdem iudicare, & esse iudicis ministrum. Sed Angeli erunt in iudicio illo ut ministri iudicis, ut dicitur Matth. xx. 11. 41. *Miserere Filius hominis Angelos suos, & colligent de regno eius omnia scandala.* Ergo Angeli non iudicabunt.

Respondendo dicendum, quod assessores iudicis debent iudici esse conformes. Iudicium autem Filio hominis attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit tam bonis, quam malis; quamvis tota Trinitas iudicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut assessores iudicis humanam naturam habeant, in qua possit ab omnibus bonis, & malis videri. Et sic Angeli non competit iudicare: quamvis Angeli etiam aliquo modo possint dici iudicare, scilicet per sententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex Glossa (ord.) ibidem patet, Angeli cum Christo venient, non ut iudices, sed ut *sint testes humanarum actuum, sub quorum custodia homines boni, vel male egerunt.*

Ad secundum dicendum, quod nomen Throni attribuitur Angelis ratione illius iudicis quod Deus semper exercet, omnia iustissime gubernando; cuius iudicis Angeli sunt quodammodo executores, & promulgatores. Sed iudicium quod de hominibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum equalitas quantum ad præmium essentiale; nihil tamen prohibet aliquid præmium accidentale exhiberi hominibus, quod Angeli non dabitur, ut patet de aureola virginum, aut martyrum: & similiter potest dici de iudicariæ potestate.

### ARTICULUS IV. 383

Utrum demones exequantur sententiam iudicis in damnatos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post diem iudicis demones non exequantur sententiam iudicis in damnatos. Quia secundum Apostolum I. Corinth. xv. 24. *Tunc evacuabit omnia principatum, potestatem, & virtutem.* Ergo cessabit omnis prelatio. Sed exequi iudicis sententiam, quandam denotat prelationem. Ergo demones post diem iudicis non exequantur sententiam iudicis.

2. Præterea. Demones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est iustum quod homines per demones torquentur.

3. Præterea. Sicut demones suggerunt ho-

minibus mala; ita Angeli boni suggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium honorum Angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium demonum.

Sed contra est quod homines peccatores se de diabolo subdicerunt peccando. Ergo iustum est ut ei subiciantur in penis; quasi ab eo puniendi.

Respondendo dicendum, quod circa hoc tangitur à Magistro in littera (IV. dist. xlvi.) duplex opinio: & utraque videtur Dei iustitiæ competere: ex hoc enim quod homo peccat, iuste demoni subicitur; sed demones iniuste ei præstet. Opinio ergo illa quæ ponit, demones in futurum post diem iudicis hominibus non præstet in penis, respicit ordinem divinæ iustitiæ ex parte demonum punientium. Contraria vero opinio respicit ordinem divinæ iustitiæ ex parte hominum punientium. Quæ autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen existimo, quod sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam à quibusdam illuminabuntur, & perficiantur, eo quod omnes celestis hierarchia ordines perpetui erunt; ita servabitur ordo in penis, ut homines per demones puniantur; ne totaliter divinus ordo, quo Angelos medios inter naturam humanam, & divinam constituit, annihilentur. Et ideo sicut hominibus per Angelos bonos divinæ illuminationes deferuntur; ita etiam demones sunt executores divinæ iustitiæ in malos: Nec ob hoc minuitur aliquid de demonum penis; quia in hoc etiam quod alios torquent; ipsi torquentur: sibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augetur.

Ad primum ergo dicendum, quod prelatio illa quæ dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum prelationis quæ est secundum statum hujus mundi; in quo & homines hominibus principantur, & Angeli hominibus, & Angeli Angelis, (a) & Angeli demonibus, & demones demonibus, & demones hominibus: & hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum à fine. Tunc autem cum omnia ad finem illum pervenerint, non erit prelatio abducens à fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni, vel mali.

Ad secundum dicendum, quod quamvis meritum demonum non requirit quod hominibus præferantur, quia iniuste sibi homines subiecerunt; tamen hoc requirit ordo nature ipsorum ad naturam humanam. Bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionysius dicit 1v. cap. de divinis Nominibus (part. 1v. lect. 19.)

Ad tertium dicendum, quod Angeli boni non

(a) Ita recentiores edd. Veteres omittunt & Angeli demonibus, & demones demonibus.



non sunt causa principalis præmiis electis, quia præmiatorum hoc omnes immediate à Deo percipiunt, sed tamen quorundam accidentalem Angelis hominibus sunt causa, in quantum per superiores Angelos inferiores & Angelos, & homines illuminantur de aliquibus feceris divinorum, que ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem penam damnationis excipit immediate à Deo, scilicet exclusionem perpetuam à visione Dei; alias autem penas sensibiles non est inconveniens hominibus per demones intelligi.

In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimat. Unde cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedat altitudinem nature, & præmiis in quibusdam Angelis: unde etiam quidam Angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ perveniunt ad illam eminentiam que debetur nature demonum.

ARTICULUS V. 384

Utrum omnes homines in iudicio comparebunt.

3. Thom. II. dist. XLVII. quæst. 11. art. 3. quæst. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes homines in iudicio comparebunt. Quia dicitur Math. 21. 28. *Sed ubi sit super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel.* Sed non omnes homines pertinent ad illas tribus duodecim. Ergo videtur quod non omnes in iudicio comparebunt.

2. Præterea. Idem videtur per hoc quod dicitur in Psalm. 1. 6. *Non resurgent impij in iudicio.* Sed multi sunt tales. Ergo videtur quod non omnes comparebunt.

3. Præterea. Ad hoc aliquis ad iudicium ducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in iudicio comparere necesse non erit.

Sed contra est quod dicitur Act. 2. 42. *quod Christus est constitutus à Deo iudex vivorum, & mortuorum.* Sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi à mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in iudicio comparebunt.

Præterea. Apocal. 1. 7. dicitur: *Ecce venit cum nubibus, & quilibet cum semine oculi.* Hec autem non essent, si non omnes in iudicio comparerent. Ergo, &c.

Respondetur dicendum, quod potest iudi-

ciaria Christo homini collata est in præmium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuerit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in iudicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est à Deo iudex vivorum, & mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XX. de civit. Dei (cap. v. circ. med.) *non quia dictum est, iudicantes duodecim tribus Israel, tribus Levi, que restituta est, iudicanda non erit; aut solum illum populum, non etiam gentes ceteras iudicabunt.* Ideo autem per duodecim tribus omnes alie gentes significatæ sunt, quia in fortem duodecim tribuum per Christum sunt vocatæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Non resurgent impij in iudicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod iudicentur, si autem impij dicantur infideles, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod iudicentur, quia iam iudicati sunt (Joan. 111.) sed omnes resurgent, ut in iudicio compareant ad gloriam iudicis intendendum.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in iudicio comparebunt, non ut iudicentur, sed ut videant gloriam iudicis.

ARTICULUS VI. 385

Utrum boni in iudicio iudicabuntur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nulli boni in iudicio iudicabuntur. Quia Joan. 111. 18. *Qui credit in eum, non iudicabitur.* Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo iudicabuntur.

2. Præterea. Illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo: ex quo Augustinus (Lib. XI. sup. Genes. ad lit. cap. xvii.) probat, demones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod certum est, non adducitur ad iudicium. Ergo boni non iudicabuntur.

3. Præterea. Timor beatitudinis repugnat. Sed extremum iudicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt iudicandi: unde etiam super illud Job 21. *Cum sublatas fuerit, timebunt Angeli, &c.* dicit Gregorius (Lib. XXXIV. Moral. cap. vii. sub fin.). *Consideremus, quomodo modo tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam iustorum vi-*

ta turbatur. Ergo beati non iudicabuntur.

1. Sed contra. Videtur quod omnes boni iudicabuntur. Quia dicitur II. Corinth. v. 10. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corpora, prout gesserit, sive bonum, sive malum.* Sed nihil est aliud iudicari. Ergo omnes etiam boni iudicabuntur.

2. Præterea. Universale omnia comprehendit. Sed illud iudicium dicitur universale. Ergo omnes iudicabuntur.

Respondetur dicendum, quod ad iudicium duo pertinent, scilicet discussio meritum, & retributio præmiatorum. Quantum ergo ad retributionem præmiatorum, omnes iudicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia præmium merito respondentis. Sed discussio meritum non fit, nisi ubi est quedam meritum commixtio bonorum cum malis. Qui autem edificat supra fundamentum fidei aurum, & argentum, & lapides pretiosos (I. Corinth. 111.) divinis verbis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicuius mali meriti habent, in eis discussio meritum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis, solum cogitant solum que Dei sunt: & ideo salvabuntur, sed non iudicabuntur. Illi vero qui edificat super fidei fundamentum ligna, fenum, & stipulam, qui adhuc scilicet amant secularia, & terrenis negotiis implicentur, ita tamen quod nihil Christo præponunt, sed studeant peccata elemosynis redimere, habent quandam commixtionem bonorum meritum cum malis: & ideo discussio meritum in eis locum habet: unde tales quantum ad hoc iudicabuntur, & tamen salvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia punctio est effectus iustitiæ, præmiatio autem misericordis: ideo magis iudicio, quod est actus iustitiæ, antonomastice punctio attribuitur; ut internum iudicium pro ipsa condemnatione accipiatur. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam (ord. sup. illud, *Ut iudicem mundum*) ibidem patet.

Ad secundum dicendum, quod discussio meritum in electis non erit ad tollendam certitudinem beatitudinis à cordibus ipsorum iudicandum, sed ut præminencia bonorum meritum ad mala ostendatur omnibus manifeste, & sic Dei iustitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de iustis adhuc in carne mortali existentibus: unde supra præmiserat: *Hi qui in corporibus reserari poterunt, quoniam iam fortes, atque perfecti, adhuc tamen quia in carne sunt potest, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti.* Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate iudicium præcedens, tremendum quidem maxime ma-

lis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem que sunt ad oppositum, procedunt de iudicio quantum ad retributionem præmiatorum.

ARTICULUS VII. 386

Utrum mali iudicabuntur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulli mali iudicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita & eorum qui in mortal decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur Jo. 111. 18. *Qui non credit iam iudicatus est.* Ergo eadem ratione nec alii peccatores iudicabuntur.

2. Præterea. Vox iudicis est valde terribilis eis qui per iudicium condemnantur. Sed, sicut in littera: (IV. dist. XLVII.) ex verbis Gregorii (Lib. XXVI. Moral. cap. xx. inter princ. & med.) habetur, *ad infideles locutio non fit.* Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de sua infidelitate commodum reportarent: quod est absurdum.

Sed contra. Videtur quod omnes mali sine iudicandi. Quia omnibus malis insisteret pena secundum quantitatem culpæ. Sed hoc sine definitione iudicis esse non potest. Ergo omnes mali iudicabuntur.

Respondetur dicendum, quod iudicium quod est penarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; iudicium autem quod est discussio meritum, solum fidelibus: quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequenti perfecta reditudine intentionis caret: unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum vel meritum ad mala, que discussionem requirit. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent; qui quamvis non sit meritorius sine caritate, tamen quantum est de se, est ordinatus ad meritum: & ideo in eis iudicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt alium numero cives civitatis Dei, iudicabuntur ut cives in quos sine discussione meritum sententia mortis non ferretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes; qui contra fuerunt apud homines absque meritum discussionis externari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt pro certo conflet de eorum damnatione, quia tamen aliqua que pertinet ad bene merendum, habent annexa, oportet ad manifestationem divinæ iustitiæ ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur, eos iuste à sanctorum civitate excludi, cuius esse cives numero exteriori videbatur.

Ad



Ad fecundum dicendum, quod allocutio illa specialiter intellecta secundum hoc non erit actus fidelibus condemnandis, quia in eis aliqua sui placencia manifestabit, quæ in infidelibus inveniri non possunt: quia sine fide impossibile est Deo placere: Hebr. 11. 6. Sed sententia condemnationis, quæ in omnes ferretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de iudicio retributionis.

ARTICULUS VIII. 387

Utrum Angeli in futuro iudicio iudicabuntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Angeli in futuro iudicio iudicabuntur. Quia dicitur I. Corinth. vii. 30. *Nescitis, quoniam angelus iudicabitur?* Sed hoc non potest referri ad statum præsentis temporis. Ergo referri debet ad futurum iudicium.

Præterea. Job xl. 28. dicitur de Behemoth, seu Leviathan, per quem diabolus intelligitur: *Cunctis visentibus præcipitatur.* & Marci 1. 24. exclamavit demon ad Christum: *Cur venisti ante tempus perdere nos?* & Glossa (ord. Bedæ) dicit ibidem, quod, demones in terra Dominum cernentes, se continuo iudicandos esse credebant. Ergo videtur quod eis finale iudicium reservetur.

Præterea. II. Petr. 1. 4. dicitur: *Deus angelis peccantibus non peperit, sed rudentibus inferni detrahit, in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reservari.* Ergo videtur quod Angeli iudicabuntur.

Sed contra. (b) *Deus non iudicabit bis in idipsum.* (Nahum 1. vers. 9. secundum verba LXX.) Sed mali angeli jam iudicati sunt: unde dicitur Joan. xv. 22. *Præcepti huius mundi iam iudicatus est.* Ergo in futuro Angeli non iudicabuntur.

Præterea. Perfectior est bonitas, vel malitia Angelorum, quam aliquorum hominum in statu vite. Sed quidam homines boni, & mali non iudicantur, ut dicitur in littera (IV. dist. xlviii.) Ergo nec Angeli boni, vel mali iudicabuntur.

Respondet dicendum, quod iudicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis, neque in malis: quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens.

Sed si loquamur de iudicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una responsionis propriis meritis Angelorum: & hæc a principio fuit utrique facta; dum quidam in beatitudine sublimati sunt, quidam vero in miseria demeriti. Alia retributio est quæ res-

(a) *Fulgata:* Yenisti perdere nos? (b) *Fulgata:* Non surget duplex tribulatio.

pondet meritis bonis, vel malis per Angelos procuratis: & hæc retributio in futuro iudicio fiet: quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt; & mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directe loquendo, iudicium neque ex parte iudicantis, neque ex parte iudicandorum, erit Angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet Angelos, in quantum adibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de iudicio comparationis: quia quidam homines quibusdam Angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum, quod ipsi demones cunctis visentibus tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcere detur dentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra: quia hoc eis non concedebatur, nisi fecundum quod ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum est ad tertium.

QUÆSTIO XC.

De forma iudicis venientis ad iudicium,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de forma iudicis venientis ad iudicium.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum Christus in forma humanitatis sit iudicaturus.

Secundo, utrum apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Tertio, utrum Divinitas possit sine gaudio videri.

ARTICULUS I. 388

Utrum Christus in forma humanitatis sit iudicaturus.

S. Th. IV. dist. xvi. q. 1. art. 1. 1.º

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus in forma humanitatis non sit iudicaturus. Iudicium enim auctoritatem requirit in iudicante. Sed auctoritas super vivos, & mortuos est in Christo, secundum quod est Deus; sic enim est & Dominus, & creator omnium. Ergo in forma Divinitatis iudicabit.

Præterea. In iudice requiritur potestas invincibilis: unde Eccli. vi. 6. *Noli quæere fieri iudex.*

Ad idem. *Non surget duplex tribulatio.*

*Iudex, nisi valens virtute discumpare iniquitatem.* Sed virtus invincibilis convenit Christo, secundum quod est Deus. Ergo in forma Divinitatis iudicabit.

Præterea. Joan. v. 22. dicitur: *Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificavit Patrem.* Sed honor qualis Patri non datur Filio secundum humanam naturam. Ergo non iudicabit secundum formam humanam.

Præterea. Daniel. vii. 9. dicitur: *Aspiciam sedem, Throni autem iudicariæ potestatem designant: antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut Dionysius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. 8. ante med. lecti 2.)* Ergo iudicare convenit Filio, prout est æternus. Ergo non secundum quod est homo.

Præterea. Augustinus dicit (tracl. xix. in Joan. aliquant. a med.) & habetur in littera (IV. dist. xlviii.) quod *per Verbum Filium Dei sui animarum resurrexit, per Verbum factum in carne filium hominis si resurrexisset corporeum.* Sed iudicium illud finale pertinet magis ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit iudicare Christo, secundum quod est Deus, quam secundum quod est homo.

Sed contra. Joan. v. 22. dicitur: *Pater omne iudicium dedit Filio, quia filius hominis est.*

Præterea. Job xxxvi. 17. *Conspectus quasi impij iudicatus est:* Glossa, 3. a Pilato: *ideo iudicium, causamque suscepit:* Glossa, ut iuste iudicet. Sed Christus secundum humanam naturam est iudicatus a Pilato. Ergo secundum humanam naturam iudicabit.

Præterea. Eius est iudicare, cuius est legem condere. Sed Christus in humana natura apparet nobis legem Evangelii dedit. Ergo secundum eandem naturam iudicabit.

Respondet dicendum, quod iudicium aliquod dominium in iudicante requirit. Unde Rom. xiv. 4. *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?* Et ideo secundum hoc Christo competit iudicare, secundum quod dominum super homines habet, de quibus principaliter erit finale iudicium. Ipse autem est noster Dominus, non solum ratione creationis, quia Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, & nos ipsi nos, (Psalm. xcix. 3.) sed etiam ratione redemptionis: quod ei competit secundum humanam naturam. Unde Rom. xiv. 9. *In hoc Christus mortuus est, & resurrexit, ut & vivorum, & mortuorum dominetur.* Ad præmium autem vite æternæ consequendum nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impeditum quod natura carnis superveit ex peccato primi parentis. Unde cum finale iudicium ad hoc ordinatur ut aliqui admittantur ad regnum, & aliqui excludantur a regno, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cuius redemptionis beneficio homo ad regnum admittitur, illi iudicio præsideat. Et hoc est quod dicitur Act. x. 42. *quod ipse constitutus est à Deo iudex vivorum, & mortuorum.* Et ipsa per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundum quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur Coloss. 1. 20. *Pacificavit per sanguinem crucis: ut sit pax in cælis, sicut quæ fuit in terra;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, & potestatem iudicariæ. Matth. ult. 28. *Dato est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas domini respectu universalis creaturæ ex iure creationis, sed in ipsa secundum humanam naturam est auctoritas domini, quam promeruit per passionem: & est quasi auctoritas secundaria, & acquisita; sed prima est naturalis, & æterna.

Ad secundum dicendum, quod quomvis Christus, secundum quod homo, non habeat se invincibilem potestatem ex naturali virtute humane speciei; tamen ex dono Divinitatis etiam in humana natura invicibilem habet potestatem, secundum quod omnia sunt subiecta pedibus ejus, ut dicitur I. Corinth. xv. & Hebr. 12. *Et ideo iudicabit quidem in humana natura; sed ex Divinitatis virtute.*

Ad tertium dicendum, quod Christus non sufficeret ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo ex hoc ipso quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudicariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus; & ita aqualiter honorandus cum Patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste totus exprimitur ordo iudicariæ potestatis: quæ quidem, sicut in prima origine, est in ipso Deo, & specialius in patre, qui est fons totius Deitatis; & ideo præmittitur primo, quod *Antiquus dierum sedes.* Sed à Patre iudicariæ potestas tradita est in Filium, non solum ab æternitate secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua tam meruit. Et ideo subiungitur in visione prædicta: *Eccce cum nubibus cæli quasi filius hominis veniunt, & asque ad Antiquum dierum perveniunt, & dedit ei potestatem, & honorem, & regnum.*



Ad quantum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam; ut scilicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo conformes. Et quia secundum animam sumus ad imaginem & similitudinem Dei, secundum autem carnem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quae in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quae vero in carne fecit, vel facturus est, attribuit ejus carni: quamvis caro ejus, in quantum est Divinitatis organum, ut dicit Damascenus (Lib. III. orth. Fid. cap. xv. à med.) habeat etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Heb. xxv. quod sanguis ejus emundavit conscientias nostras: ab operibus mortuis: & sic etiam Verbum caro factum est causa resurrectionis animarum: unde etiam secundum naturam humanam convenienter est iudex non solum corporum, sed etiam spiritualium bonorum.

## ARTICULUS II. 389

Utrum Christus in iudicio apparebit in forma humanitatis gloriose.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus in iudicio non apparebit in forma humanitatis gloriose. Quia super illud Joan. xix. *Videbit in quem transierunt*, dicit Glossa (interl. Aug. tract. cxx. in Joan. à med.) Quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est. Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriose.

2. Præterea, Matth. xxiv. 30. dicitur, quod apparebit signum Filii hominis in celo, id est signum crucis, ut Chrysostomus dicit (hom. lxxviii. in Matth. circ. med.) videlicet quod, venit in iudicio Christus non solum, vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens. Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriose.

3. Præterea, secundum hanc formam Christus in iudicio apparebit quae ab omnibus confici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriose non potest videri ab omnibus bonis, & malis: quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem gloriose corporis. Ergo non apparebit in forma gloriose.

4. Præterea, illud quod promittitur iustis in praeium, non conceditur iniustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur iustis in praeium, Joan. x. 9. *Ingressus, & egredietur, & pascus ovium*, id est, refectorem in divinitate, & humanitate. ut Augustinus exponit (alius Auctor Lib. de spiritu & anima cap. ix. in med. & lra. xxxi. 17. *Regem in*

decere suo videbunt. Ergo in iudicio non apparebit omnibus in forma gloriose.

5. Præterea, secundum illam formam Christus iudicabit in qua iudicatus est: unde super illud Joan. v. *Sic & Filius, qui vult, vivificat*, dicit Glossa (ord. Aug. tract. xix. in Joan. aliquando à princ.) In qua forma in iudicio iudicatus est, iuste iudicabit, ut postea sit ab impiis videri. Sed iudicatus est in forma infirmitatis. Ergo & in eadem in iudicio apparebit.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xxi. 27. *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum potestate magna & maiestate*. Maiestas autem, & potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriose apparebit.

Præterea, ille qui iudicabit, debet eminere illis qui iudicantur. Sed electi qui iudicabuntur à Christo, corpora gloriose habebunt. Ergo multo fortius iudex in forma gloriose apparebit.

Præterea, sicut iudicari est infirmitatis, ita iudicare est auctoritatis, & glorie. Sed in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quod iudicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu, in quo venit ad hoc quod iudicet, apparebit in forma gloriose.

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur Dei, & hominum mediator (I. Timoth. ii.) in quantum pro hominibus satisfecit, & interpellat apud Patrem, & ea quae sunt Patris, hominibus communicat; secundum quod dicitur Joan. xv. 22. *Carnitatem quam dedi mihi, dedi eis*. Secundum hoc autem utrumque convenit ei, quod cum utroque communiceat extremorum: in quantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; in quantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit. Quia vero in secundo adventu ad hoc venit ut iustitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debet quae inest ei ex communicatione ad Patrem: & ideo in forma gloriose apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quod signum crucis apparebit in iudicio, non ad iudicium tunc existentis infirmitatis, sed praeferre; ut per hoc iustior condemnatio eorum appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, & eorum praecipue qui Christum iniuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad alium infirmitatem, sed erunt indicia maxime virtutis, quae

quae Christus per passionem, & infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendit, non sensibilibus eam oculis ingerens, ac si tunc eam patere; sed ex his quae apparebunt, scilicet indicia praeteritae passionis, homines in recogitationem praeteritae mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriose habet in potestate sua ut si demonstraret, vel non demonstraret oculo non glorioso, ut patet ex his quae dicta sunt (quest. lxxxv. art. 2. ad 3.) Et ideo in forma gloriose Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod sicut amici gloriae est delectabilis ita gloria, & potestas ejus qui odio habetur, maxime contristat. Et ideo sicut visio gloriae humanitatis Christi erit iustus in praeium: ita inimicis Christi erit in supplicium: unde lra. xxxv. 11. *Videant, & confundantur zelantes populi; & ignis, id est invidia, hostes tuos devoret*.

Ad quintum dicendum, quod forma accipitur ibi pro natura humana, in qua iudicatus est, & etiam iudicabit; non autem pro qualitate naturae, quae non erit eadem in iudicante, scilicet infirma, quae in iudicato fuit.

## ARTICULUS III. 390

Utrum Divinitas à malis sine gaudio videri possit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Divinitas à malis sine gaudio videri possit. Constat enim quod impii manifestissime cognoscunt Christum esse Deum. Ergo Divinitatem ejus videbunt; & tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo sine gaudio videri poterit.

2. Præterea, voluntas impiorum perverta non magis adversatur humanitati Christi quam ejus Divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est (act. præ. ad 4.) Ergo multo fortius si Divinitatem ejus viderent, magis contristarentur quam gauderent.

3. Præterea, ea quae sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu: unde Augustinus dicit (conc. 8. in Psalm. cxviii. ad fin.) *Præcedit intellectus, & sequitur cordus, non nullus affectus*. Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse Divinitatis visio sine gaudio.

4. Præterea, omne quod recipitur ab aliquo, recipitur in eo per modum recipientis; & non per modum recipientis. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo quavis in se Divinitas sit delectabilissima, tamen visis ab illis qui sunt tristitia aborti, non

delectabit, sed magis contristabit.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod palato non solum est panis, qui sicut est suavis, ut dicit Augustinus (Lib. VII. Confes. cap. xvi.) & similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cum dantur habeant intellectum indifferenter, videtur quod visio lucis incretae magis afficit eis poenam quam gaudium.

Sed contra est quod dicitur Joan. xviii. 3. *Hec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum*: ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo Divinitas sine gaudio videri non poterit.

Præterea, ipsa essentia Divinitatis est essentia veritatis. Sed unicusque est delectabile, videre verum: unde omnes hominum naturae. *Circa desiderant*, ut dicitur in principio Metaphis. Ergo Divinitas sine gaudio videri non poterit.

Præterea, si aliqua visio non semper est delectabilis; contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis; quia delectationi quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, ut dicit Philosophus (Lib. I. Topi. cap. xiiii. parum à princ.) Cum ergo Divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quod Divinitas sine gaudio videri non possit.

Respondeo dicendum, quod in quoque libet appetibili, vel delectabili duo possunt considerari; scilicet id quod appetitur, vel quod est delectabile; & id quod est ratio appetibilitatis, vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem secundum Boetium in Lib. de hebdomadibus (parum à princ.) *id quod est, potest habere aliquid praeterquam quod ipsum est; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*; ita id quod est appetibile, vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile, vel appetibile; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabile, vel appetibile. Res autem quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis, & delectabilitatis, possunt apprehensa non delectare; sed quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet: unde cum Deus essentia sit ipsa bonitas, non potest Divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscunt Christum esse Deum, non per hoc quod Divinitatem ejus videant, sed propter manifestissimam Divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quod Divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere



potest ipsam bonitatem; sed quantum ad alios quos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit, vel precipit, quod est contrarium voluntati. Et ideo visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quando id quod apprehenditur per intellectum precedentem, est bonum per participationem, & non per essentiam: sicut sunt omnes creature: unde potest in eis esse aliud, quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus; & intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis eius. Unde non oportet quod affectus intellectum sequatur: sicut sequeretur, si essentiam eius videret, quæ est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, & non eam tollit: & ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectari; & propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem, quæ sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO XCI.

De qualitate mundi post iudicium, in quinque articulis divisam.

Consequenter agendum est de qualitate mundi, & resurgence post iudicium, ubi triplex consideratio occurrit. Prima de statu, & qualitate mundi. Secunda de statu beatorum. Tercia de statu malorum.

Circa primum quaruntur quinque. Primo, utrum innovatio mundi sit futura. Secundo, utrum motus corporum celestium cessabit.

Tertio, utrum corpora caelestia tunc magis fulgebunt.

Quarto, utrum elementa majorem claritatem recipiant.

Quinto, utrum animalia, & plantæ remanebunt.

Ad primum dicendum, quod innovatio mundi non est futura, nisi per participationem, & non per essentiam: sicut sunt omnes creature: unde potest in eis esse aliud, quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus; & intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis eius. Unde non oportet quod affectus intellectum sequatur: sicut sequeretur, si essentiam eius videret, quæ est ipsa bonitas.

ARTICULUS I.

Utrum mundus innovabitur.

S. Thom. IV. dist. XLVIII. quæst. 1. art. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem: Eccl. 1. 9. Quod est quod fuit ipsum quod futurum est. Sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit quam nunc habet quantum ad partes esenciales, & genera, & species. Ergo nunquam innovabitur.

1. Præterea, Innovatio alteratio quedam est. Sed impossibile est universum alterari: quia omne alteratum reducit ad aliud alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Præterea, Genes. 1. 2. dicitur, quod Deus die septimo requievit ab omni opere quod paravit: & exponunt Sancti, quod requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam aliam habebunt.

4. Præterea, Ita rerum dispositio quæ nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis inaturalis. Sed illud quod est inaturalis, & per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in I. de celo & mundo (text. 15.) Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipso removebitur: & ita erit ponere circulationem quandam in mundo, sicut Empedocles, & Origenes (Lib. II. Periarch. cap. 3.) posuerunt: ut post hunc mundum sic alius mundus iterum, & post illum iterum alius.

5. Præterea, Novitas gloriæ in præmium rationali creature datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse præmium. Cum ergo creature insensibiles nihil mereantur, videntur quod non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isa. xxv. 12. Ecce ego creo novum calum, & terram novam: & non erunt in memoria priora: & Apoc. xxi. 1. Vidi calum novum, & terram novam: primum enim celum, & prima terra abierunt: & non habebit.

Præterea, Habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovatur. Ergo similiter & mundus.

Præterea, Omne animal diligit sibi simile, Eccl. xiii. 19. ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam

similitudinem cum universo, unde & minor mundus dicitur. Ergo homo universum mundum diligit naturaliter: ergo & eius bonum concupiscit: & ita ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Respondet dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde & omnia dicuntur ei subiecta. Serviant autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vite; alio modo ad profectum cognitionis divinæ; in quantum homo per ea que sunt facta, invisibilia Dei conspiciat, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam: quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentia oculis carnis attingere non poterit: & ideo ut etiam solatium sibi congruens de visione Divinitatis præbeatur, inspicit Divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifestata indicia divine majestatis apparent, & præcipue in carne Christi, & post hoc in corporibus beatorum, & deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam illa corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem ejuisdem gloriæ perfectionem: & hæc erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, & homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturali: quod patet ex hoc quod subditur: Nihil in Sole novum. Cum enim Sol circulariter moveatur, oportet ea que Solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; que consistit in hoc quod illa que priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine Lib. I. de generatione. Ea vero que ad statum gloriæ pertinent, Soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de alteratione naturali, que habet agens naturale, quod ex necessitate nature agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio, & alio modo se habeat. Sed ea que dispositus sunt; procedunt ex libertate voluntatis: unde sine aliqua imitatione Dei volentis potest nunc hæc, nunc illa dispositio ab ipso in universo existere: & sic illa innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis

condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non præcesserit in aliqua similitudine secundum genus, vel speciem, vel ad minus sicut in principio feminilis, vel etiam sicut in potentia obedientialis. De eo ergo, quod novitas mundi futura præcessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria, & in gratis Angelorum: præcessit etiam in potentia obedientia, que tunc creata est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam; sed erit supra naturam; sicut gratia, & gloria sunt supra animam naturam; & erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non mereantur illam gloriam, propter loquendo; homo tamen merebitur ut illa gloria toti universo conferatur, in quantum hoc erit in augmentum gloriæ hominis: sicut aliquis homo mereatur ut ornatiorebus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo mereatur.

ARTICULUS II.

Utrum motus corporum celestium cessabit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus corporum celestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia Genes. vii. 2. dicitur: Confinabitur terra siccitati, & aquis, sicut, & hiemis, & æstatis non requiescent. Sed nox, & dies, æstas, & hiemis efficiuntur per motum Solis. Ergo nunquam motus Solis cessabit.

2. Præterea, Hierem. xxxi. 35. dicitur: Hæc dicit Dominus, qui dat Solem in luminibus diei, & stellam in lumine noctis, qui turbat mare, & siccavit flumina ejus: & defecerunt leges ipsorum me, & hæc & fœdera mea hæc deficiet; ut non sit gens eorum me custodire debita. Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei, & noctis, & fluxum maris, que ex motu celi causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus celi nunquam cessabit.

3. Præterea, Substantia corporum celestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum: corpora autem caelestia ad hoc sunt facta ut dividant diem, & noctem, & sint in signa, & tempora, & dies, & anni: Genes. 1. 14. quod non possunt fieri nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; illas frustra illa corpora remanentia.

4. Præterea, In illa mundi innovatione

101



potest ipsam bonitatem; sed quantum ad alios Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit, vel precipit, quod est contrarium voluntati. Et ideo visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quando id quod apprehenditur per intellectum precedentem, est bonum per participationem, & non per essentiam: sicut sunt omnes creature: unde potest in eis esse aliud, quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus; & intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis eius. Unde non oportet quod affectus intellectum sequatur: sicut sequeretur, si essentiam eius videret, quæ est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, & non eam tollit: & ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectari; & propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem, quæ sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO XCI.

De qualitate mundi post iudicium, in quinque articulis divisam.

Consequenter agendum est de qualitate mundi, & resurgence post iudicium, ubi triplex consideratio occurrit. Prima de statu, & qualitate mundi. Secunda de statu beatorum. Tercia de statu malorum.

Circa primum quaruntur quinque.

Primo, utrum innovatio mundi sit futura. Secundo, utrum motus corporum celestium cessabit.

Tertio, utrum corpora caelestia tunc magis fulgebunt.

Quarto, utrum elementa majorem claritatem recipiant.

Quinto, utrum animalia, & plantæ remanebunt.

Ad primum dicendum, quod innovatio mundi non est futura, nisi per accidens, & non per se. Quia si innovatio mundi esset futura, tunc motus corporum celestium cessaret, & elementa non haberent claritatem, & animalia & plantæ non remanerent.

ARTICULUS I.

Utrum mundus innovabitur.

S. Thom. IV. dist. XLVIII. quæst. 1. art. 1. & seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem: Becl. 1. 9. Quis est quod fuerit ipsum quod futurum est. Sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit quam nunc habet quantum ad partes esenciales, & genera, & species. Ergo nunquam innovabitur.

1. Præterea, Innovatio alteratio quedam est. Sed impossibile est universum alterari: quia omne alteratum reducit ad aliud alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Præterea, Genes. 1. 2. dicitur, quod Deus die septimo requievit ab omni opere quod paravit: & exponunt Sancti, quod requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam aliam habebunt.

4. Præterea, Ita rerum dispositio quæ nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis inaturalis. Sed illud quod est inaturalis, & per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in I. de celo & mundo (text. 15.) Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipso removebitur: & ita erit ponere circulationem quandam in mundo, sicut Empedocles, & Origenes (Lib. II. Periarch. cap. 3.) posuerunt: ut post hunc mundum sic alius mundus iterum, & post illum iterum alius.

5. Præterea, Novitas glorie in præmium rationali creature datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse præmium. Cum ergo creature insensibiles nihil mereantur, videntur quod non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isa. xxv. 12. Ecce ego creo novum calum, & terram novam: & non erunt in memoria priora: & Apoc. xxi. 1. Vidi calum novum, & terram novam: primum enim celum, & prima terra abierunt.

Præterea, Habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovatur. Ergo similiter & mundus.

Præterea, Omne animal diligit sibi simile, Eccl. xiii. 19. ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam

similitudinem cum universo, unde & minor mundus dicitur. Ergo homo universum mundum diligit naturaliter: ergo & eius bonum concupiscit: & ita ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Respondet dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde & omnia dicuntur ei subiecta. Serviant autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vite; alio modo ad profectum cognitionis divinæ; in quantum homo per ea que sunt facta, invisibilia Dei conspiciat, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam: quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentia oculis carnis attingere non poterit: & ideo ut etiam solatium sibi congruens de visione Divinitatis præbeatur, inspicit Divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifestata indicia divine majestatis apparent, & præcipue in carne Christi, & post hoc in corporibus beatorum, & deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam illa corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem eujusdam glorie perfectionem: & hæc erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, & homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturali: quod patet ex hoc quod subditur: Nihil in Sole novum. Cum enim Sol circulariter moveatur, oportet ea que Soli virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; que consistit in hoc quod illa que priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine Lib. I. de generatione. Ea vero que ad statum glorie pertinent, Soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de alteratione naturali, que habet agens naturale, quod ex necessitate nature agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio, & alio modo se habeat. Sed ea que dispositus sunt; procedunt ex libertate voluntatis: unde sine aliqua imitatione Dei volentis potest nunc hæc, nunc illa dispositio ab ipso in universo existere: & sic illa innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis

condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non præcesserit in aliqua similitudine secundum genus, vel speciem, vel ad minus sicut in principio feminilis, vel etiam sicut in potentia obedientialis. De eo ergo, quod novitas mundi futura præcessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria, & in gratis Angelorum: præcessit etiam in potentia obedientia, que tunc creata est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam; sed erit supra naturam; sicut gratia, & gloria sunt supra animæ naturam; & erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non mereantur illam gloriam, propter loquendo; homo tamen merebitur ut illa gloria toti universo conferatur, in quantum hoc erit in augmentum glorie hominis: sicut aliquis homo mereatur ut ornatiorebus vestibus indatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo mereatur.

ARTICULUS II.

Utrum motus corporum celestium cessabit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus corporum celestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia Genes. vii. 2. dicitur: Constat diebus terra siccata, & aquæ, & spiritus, & hiemis, & æstatis non requiescent. Sed nox, & dies, æstas, & hiemis efficiuntur per motum Solis. Ergo nunquam motus Solis cessabit.

2. Præterea, Hierem. xxxi. 35. dicitur: Hæc dicit Dominus, qui dat Solem in luminibus diei, & orbem Lunæ, & stellam in lumine noctis, qui turbat mare, & siccavit flumina ejus: & defecerunt leges ipsorum me, & hæc & fœderis Israhel deficiet; ut non sit gens eorum nec cultus eorum. Sed semen Israhel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei & noctis, & fluxum maris, que ex motu celi causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus celi nunquam cessabit.

3. Præterea, Substantia corporum celestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum: corpora autem caelestia ad hoc sunt facta ut dividant diem, & noctem, & sint in signa, & tempora, & dies, & anni: Genes. 1. 14. quod non possunt fieri nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; illas frustra illa corpora remanentia.

4. Præterea, In illa mundi innovatione to-

101



tus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori r. manenti auferetur id quod est de sui perfectione. Sed motus est de perfectione corporis caelestis: quia, ut dicitur in II. de celo & mundo (text. 65. & 66.) illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus caeli non cessabit.

3. Præterea. Sol successive illuminat diversas partes mundi, secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis caeli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terræ erit perpetua obscuritas; quod non convenit illi novitati.

6. Præterea. Si motus cessare r, hoc non esset, nisi in quantum motus aliquam imperfectionem in celo ponit, ut propter latitudinis, vel laboris: quod non potest esse; cum motus ille sit naturalis, & caelestia corpora sint impassibilia, unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in II. de celo & mundo text. 3. & 4.) Ergo motus caeli nunquam cessabit.

7. Præterea. Frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus caeli, est in potentia ad alium finem. Ergo nisi reducatur ad actum, illa potentia frustra remaneret, & semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Præterea. Quod se habet indifferenter ad oportet, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed Sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in Oriente, vel Occidente; alias motus eius non esset uniformis per totam: quia ad locum, ubi naturalis esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur Soli, vel uterque. Sed nec uterque, nec neuter potest ei attribui, nisi successive per motum: oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus Solis in perpetuum movebitur; & eadem ratione omnia alia corpora caelestia.

9. Præterea. Motus caeli est causa temporis. Si ergo motus caeli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, deficeret in instanti. Definitio autem instantis est in VIII. Physic. (text. 11.) quod est in instanti futuri, et sui præteriti; & sic post ultimum instanti temporis esset tempus: quod est impossibile. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

10. Præterea. Gloria non tollit naturam. Sed motus caeli est naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra est quod dicitur Apoc. x. 6. quod Angelus qui apparuit, juravit per Viventem in secula, quod tempus amplius non erit, scilicet postquam septimus Angelus tuba cecinerit, qui canente mortui resurgent, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed si non est tempus, non est motus caeli. Ergo motus caeli cessabit.

Præterea. Illa. lx. 20. Non occidet ultra Sol tuus, & Luna tua non minuetur. Sed occasio Solis, & diminutio Lunæ ex motu caeli causantur. Ergo motus caeli quandoque cessabit.

Præterea. Ut probatur in II. de generat. (text. 56.) motus caeli est propter continuam generationem in istis inferioribus. Sed generatio cessabit, completo numero electorum. Ergo motus caeli cessabit.

Præterea. Omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in II. Metaphys. (text. 8.) Sed omnis motus qui est propter finem, habito sine quiescit. Ergo vel motus caeli nunquam consequetur finem suum, & sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

Præterea. Quies est nobilior quam motus: quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo magis assimilantur in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora caelestia sunt multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Respondet dicendum, quod circa istam questionem est triplex positio.

Prima est Philosophorum, qui dicunt quod motus caeli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostræ, quæ ponit certum numerum electorum præstitum à Deo; & sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret; & eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominum ordinantur, sicut est motus caeli, & variationes elementorum.

Alii vero dicunt, quod motus caeli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum: quia omne corpus quod naturaliter movetur, habet locum, in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, & à quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori caelesti: quia non est magis naturalis Soli accessus ad punctum Orientis quam recessus ab eo: unde vel motus eius non esset naturalis totaliter, vel motus eius non terminaretur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est secundum alios, quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut & alia, in ministerium hominis facta sunt dupliciter, ut prius dictum est (art. præc.). Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriæ non indigebit, scilicet secundum quod corpora caelestia ei deferuntur ad sustentationem corporalis vitæ. Hoc autem modo servit ei corpus ecclesie per motum, in quantum per motum caeli multiplicatur genus humanum, & generantur plantæ, & animalia, quæ usui hominum sunt necessaria; &

& etiam temperies in aere efficitur conservans sanitatem. Unde, homine glorificato, motus caeli cessabit.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum, in quo potest esse principium generationis, & corruptionis plantarum: quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terra semetis, & messis, &c.* Et hoc simpliciter concedendum est, quod quandoque terra erit semetibus, & messibus apta, motus caeli non cessabit.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione foemini Israel secundum presentem statum: quod patet ex hoc quod dicit: *Et semen Israel deficiet, ut non sit gens eorum in cunctis diebus.* Vicissitudo enim dierum post istum statum non erit. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus caelestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actus; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur Deuter. xv. 19. *Ne forte oculi elevati ad celum videas Solem, & Lunam, & omnia astra caeli, & errore deceptus aderes ea que creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, que sub celo sunt.* Et ideo magis debet sumi iudicium de corporibus caelestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in Genesi assignatum. Corpora autem caelestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut prius dictum est (in corp. & art. præc.) & ideo non sequitur quod frustra remaneant.

Ad quartum dicendum, quod motus non est de perfectione corporis caelestis, nisi in quantum per hoc est causa generationis, & corruptionis in istis inferioribus; & secundum hoc etiam motus ille facit corpus celeste participare divinam bonitatem per quandam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiæ caeli, quæ remanebit; & ideo non sequitur quod motu cessante, aliquid de perfectione substantiæ caeli tollatur.

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora elementorum habebunt in semetipsis quandam gloriæ claritatem. Unde quamvis aliqua superficies terræ non illuminetur à Sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum, quod Rom. viii. super illud, *Omnia creatura ingemiscit, &c.* dicit Glossa Ambrosii (ord. verb. mss.) expresse, quod; omnia elementa cum labore expleant sua officia; sicut Sol, & Luna non sine labore statuta sibi implent spatia;

quod est causa nostræ: unde quiescent, non bis assumptis. Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem, vel passionem illis corporibus accidentem ex motu; cum motus ille sit naturalis, nihil habens de violentia, ut probatur in I. de celo & mundo (text. 9. & seq.) Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquod tendit. Unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo non completo, nondum assignatur illud ad quod ordinatus est; & ideo similitudinarius dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit. Et hic etiam defectus à celo tollitur, impleto numero electorum.

Vel etiam potest referri ad desiderium futuræ innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad septimum dicendum, quod corpori caelesti non inest aliqua potentia quæ periclitatur per locum, vel quæ facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad ibi in corpore caelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod faciat diversas domos unius modi; quærum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; & similiter in quocumque situ ponatur corpus celeste, potentia quæ est in ipso ad ibi, non remanebit incompleta, nec frustra.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus celeste secundum suam naturam equaliter se habeat ad omnem finem qui est ei possibilis; tamen si compararetur ad ea quæ sunt extra ipsum, non equaliter se habet ad omnes situs, sed secundum unum finem nobilissimum respectu quorundam quam secundum alium, sicut quoad nos nobilissimum ponitur Sol in die quam in nocte. Et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quod celum habeat in illa novitate nobilissimum situm, qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem.

Vel secundum quorundam quæ quiescet in illo situ in quo factum fuit; alias aliqua revolutio caeli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens: quia cum aliqua revolutio sit in celo, quæ non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod mundus deberet tamdiu durare; quod non videtur probabile. Et præterea secundum hoc posset sciri, quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab Astrologis, in quo situ corpora caelestia sunt facta, considerato numero annorum, qui computantur ab initio mundi: & eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem revertetur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.



Ad nonum dicendum, quod tempus quoque deficiat, motu cæli deficiente, nec illud nunc ultimum erit principium futuri: dicta enim definitio non datur de nunc, nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum, quod motus cæli non dicitur naturalis, quasi sit pars nature, eo modo quo principia nature naturalia dicuntur; nec iterum quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est substantia spiritualis, ut dicit Commentator in princ. cal. & mund. (Lib. I. comment. 3.) Et ideo non est inconveniens, si per novitatem glorie motus ille tollatur: non enim eo ablato, natura corporis cælestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet tres primas, quæ sunt ad oppositum quia debito modo concludunt. Sed quia aliæ duæ videntur concludere, quod motus cæli naturaliter cesset, ideo respondendum est ad eas.

Ad primam ergo eorum dicendum, quod motus cessat, eo habito propter quod est, si illud sequatur motum, & non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus cælestis secundum Philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divine bonitatis in casualitate quam habet super inferiora. Et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

Ad secundum dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus; tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divine bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum potest illam perfectionem consequi. Et ratione hac terra, quæ est infimum elementorum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, à quo corpora nobiliora moventur. Et inde est etiam quod motus corporum superiorum possent poni secundum viam nature perpetuari, nec unquam ad quietem terminari; quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

### ARTICULUS III. 393

*Utrum in corporibus celestibus claritas augebitur in illa innovatione.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod in corporibus celestibus claritas non augebitur in illa innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignis purificationem. Sed ignis purgans non pertinet ad corpora cælestia. Ergo corpora cælestia non

innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Præterea. Sicut corpora cælestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita & per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus; ut dictum est (art. præc.) Ergo similiter cessabit lux cælestium corporum, magis quam augebitur.

3. Præterea. Si innovato homine, corpora cælestia innoventur, oportet quod eo deteriorato, fuerint etiam ea deteriorata. Sed hoc non videtur probabile; cum illa corpora sint invariabilia quantum ad eorum substantiam. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea. Si tunc deteriorata fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint, quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur Isa. xxx. 26. quod erit lux Luna sicut lux Solis. Ergo & in primo statu ante peccatum Luna lucebat quantum nunc lucet Sol. Ergo quocumque Luna erat super terram, facebat diem, sicut nunc Sol: quod manifeste apparet esse falsum per id quod dicitur Genes. 1. quod Luna facta est ut presteret nocti. Ergo homine peccante, non sunt cælestia corpora diminuta in lumine: & ita nec eorum lumina augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea. Claritas corporum cælestium ordinatur ad usum hominis, sicut & alia creatura. Sed post resurrectionem claritas Solis non cedit in hominis usum: dicitur enim Isa. lx. 19. Non erit tibi amplius Sol ad lucendum per diem, nec splendor Lunæ illuminabit te: & Apoc. xxi. 23. Civitas illa non eget Sole, neque Luna, ut luceant in ea. Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea. Non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione cælestium corporum, quæ sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; imo etiam totius terræ quantitas se habet ad cælum, ut punctus ad spheram, sicut Astrologi dicunt. Cum ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis cæli sit homo: & ita non videtur quod eo peccante cælum deterioratum sit, ne eo glorificato melioretur.

Sed contra est quod dicitur Isa. xxx. 26. Erit lux Luna, sicut lux Solis, & lux Solis septemplex.

Præterea. Totus mundus innovabitur in melius. Sed cælum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate respiciatur. Ergo meliorabitur, & crescet ejus claritas.

Præ-

Præterea. Omnis creatura quæ ingenuit, et paritur, expellat resurrectionem sicut filium Dei, ut dicitur Rom. vii. 1. Sed corpora cælestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa (ord. Ambrosi). Expectant ergo gloriam finitorem. Sed non expectarent; nisi ex hoc quod eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, quæ præcipue decorantur.

Respondendo dicendum, quod ad hoc innovatio mundi ordinatur ut etiam mundo innovato, manifestis indolis quasi sensibilibus Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipue in Dei cognitionem ducit sua specie, & decore, quæ manifestant sapientiam facientis, & gubernantis: unde dicitur Sapi. xiii. 5. A magnitudine speciei, et creaturae cognoscibiliter potest Creator horum videri. Polchritudo autem cælestium corporum præcipue consistit in luce: unde Beati. xxi. 23. dicitur Speciei cæli quæ sunt stellarum, mundum illuminant in excelsis Domini. Et ideo præcipue quantum ad claritatem corpora cælestia meliorabuntur.

Quantitas autem, ut & modus meliorationis, illi soli cognita est qui est meliorationis auctor. Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purganda à seditione peccati, & ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cælestibus non invenitur. Et ideo quamvis corpora cælestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, in quantum est causa aliequæ: sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati: & ideo postquam corpus cælestis desinet esse causa generationis, remanebit claritas ejus, & non remanebit motus.

Ad tertium dicendum, quod super illud Isa. xxx. Erit lux Luna, sicut lux Solis, dicit Glossa (interl.). Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu peiorata, & Sol, & Luna suo lumine minorata: quæ quidem minoratio à quibusdam intelligitur secundum realem minorationem luminis. Nec obstat quod corpora cælestia secundum naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est à divina virtute. Alii vero probabilis intelligent, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cælestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisse: per quem etiam modum dicitur Genes. 1. 17. Male dixit terra in opere tuo... spinas, et tribulus geminabit tibi: quæ tamen etiam ante spinas.

S. Th. Op. Tom. VI.

nas, & tribulos germinasset, sed non in hominis peccatum. Nec tamen sequitur, si lux cælestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione: quia peccatum hominis non immutavit statum universi: cum etiam homo prius, sicut & post, animalem vitam haberet, quæ motu, & generatione corporalis creature indiget: sed glorificatio hominis statum totius corporalis creature immutabit, ut dictum est (quest. lxxv. art. 7). Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa (ut probabilis estimatur) non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum. Unde non sequitur quod Luna existens super terram diem fecisset, sed quod tantum commotum ex lumine Luna homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine Solis. Sed post resurrectionem, quando lux Luna augebitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terre, ubi erit infernus: quia tunc, ut dicitur, Luna lucebit, quantum lucet nunc Sol; Sol autem in septuaginta plus quam nunc; corpora autem beatorum septies magis Sole: quamvis hoc non sit aliqua auctoritate, vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter. Uno modo propter necessitatem: & sic nulla creatura redet in usum hominis, quia ex Deo sufficientiam plenam habebit. Et hoc significatur Apoc. xxi. 23. in auctoritate inducta, quæ dicit, quod civitas illa non eget Sole, neque Luna. Alius usus est: ad majorem perfectionem: & sic homo aliis creaturis utitur non tamen quasi necessitatis ad preveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui (Lib. III. Dux verborum cap. xvi.) omnino improbare nititur, mundum propter hominem esse factum. Unde & hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Hæc inductis, dicit esse metaphoricum dictum: ut sicut alicui dicitur obrebrari Sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modum loquendi consuetus est in Scripturas) ita etiam è converso dicitur et Sol magis lucere, & totus mundus innovari, quando ex statu tristitie in maximam exultationem convertitur. Sed hoc difflant ab auctoritatibus, & expositionibus Sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo respondendum est, quamvis corpora cælestia maxime excedant corpus humanum; tamen multo plus excedit anima rationalis corpora cælestia, quam ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens, si corpora cælestia propter hominem esse facta di-

Zz

can-



eanur; non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis suis omnium est Deus.

ARTICULUS IV. 394

Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est qualitas corporis caelestis propria; ita calidum, & frigidum, humidum, & siccum sunt propriae qualitates elementorum. Ergo sicut celum innovatur per augmentum claritatis; ita debent innovari elementa per augmentum qualitarum activarum, & passivarum.

1. Præterea. Rarum, & densum sunt qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent. Sed raritas, & densitas elementorum resistere videntur claritati; cum corpus clarum oporteat esse condensatum: unde raritas aeris non videtur quod possit claritatem pati, & similiter nec densitas terre, que per vitæatem tollit. Ergo non potest esse quod elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

2. Præterea. Constat quod damnum erant in terra. Sed ipsi erant in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione; & eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea. Multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; & sic videret quod transmutabuntur a suis naturalibus qualitatibus, que insunt eis secundum certam mensuram: quod est absurdum.

5. Præterea. Bonum universi, quod consistit in ordine, & harmonia partium, dignius est quam aliquod bonum alicujus nature singularis. Sed si una creatura efficiatur melior, tollit bonum universi, quia non remanebit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, que secundum gradum lux nature quem tenent in universo, claritatis debent esse experta, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio universi, quam accrescet.

Sed contra est quod dicitur Apocal. xxi. 1. Vidi celum novum, & terram novam. Sed celum innovabitur per majorem claritatem. Ergo & terra, & similiter alia elementa.

Præterea. Corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut & superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glos-

sa Rom. viii. (Ambros. sup. illud, Omnis creatura ingenuis, & Glos. ord. Hieron. sup. illud ill. xxx. Et est lux lance. Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut corpora caelestia.

Præterea. Corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum que sunt in corpore hominis, glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eandem convenit esse dispositionem totius, & partium. Ergo & ipsa elementa convenit claritate dotari.

Respondeo dicendum, quod sicut est ordo caelestium spirituum ad terrenos spiritus, scilicet humanos, ita etiam est ordo caelestium corporum ad corpora terrena. Cum ergo creatura corporalis sit facta propter spiritualem, & per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut & spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum: quia homines erunt sicut Angeli in celo, sicut dicitur Math. xxiii. 30. Et hoc erit, ingenuum ad maximam perfectionem perveniet id, secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter cum corpora inferiora cum caelestibus non communicent nisi in natura lucis, & diaphani, ut dicitur in II. de Anima (tex. 68.) oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem.

Unde omnia elementa claritate quadam vestientur; non tamen æqualiter, sed secundum suum modum: dicitur enim, quod terra erit in superficie exteriori pervia, sicut vitæum; aqua, sicut crystallus; aer, ut caelum; ignis, ut luminaria celi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo eam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia Divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus, & subtilior. Et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinet ad tactum, quæ est maxime materialis; & earum excessus contrarietatis magis est contritivus quam delectativus: excessus autem lucis erit delectabilis; cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, que nunc non erit.

Ad secundum dicendum, quod aer non erit clarus, sicut radios projectis, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra, vero, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie gloria claritatis vestietur, sine præjudicio densitatis ipsius.

Ad

Ad tertium dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed loco hujus glorie habebit pars illa terre spiritus rationales hominum, & demonum; qui quamvis ratione culpa sint infirmi, tamen ex dignitate nature sunt qualibet qualitate corporali superiores.

Vel dicendum, quod etiam si tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt: quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in istis corporibus, sicut est in corporibus caelestibus, in quibus caliditatem non causat: quia corpora ista sunt inalterabilia, et sunt sicut sunt modo celestia.

Ad quintum dicendum, quod non tollitur propter meliorationem elementorum ordo universi: quia etiam omnes alie partes manebunt; & sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V. 395

Utrum planta, & animalia remaneant in illa innovatione.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod planta, & animalia remaneant in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum oratum pertinet. Sed animalibus, & plantis elementa ordinari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

2. Præterea. Sicut elementa homini serviant, ita etiam animalia, & planta, & corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum ministerium glorificabuntur. Ergo similiter & animalia, & planta, & corpora mineralia glorificabuntur.

3. Præterea. Universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de perfectione eius, auferatur. Sed species animalium, & plantarum, & corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum ergo non debeat dici, quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oporteat dicere, plantas, & alia animalia remanere.

4. Præterea. Animalia, & planta habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia, & planta quam elementa, cum sint nobiliora.

5. Præterea. Inconveniens est dicere, quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia, & planta appetunt.

(2) Vulgata: Quali olera virentia tradidi vobis omnia,

penitit esse perpetua, est non secundum individuum, sedem secundum speciem: hoc ad hoc ordinatur eorum generatio condita, ut in II. de generat. (tex. 19.) dicitur. Ergo inconveniens est dicere, quod ista species aliquando deficient.

Sed contra. Si planta, & animalia remaneant, aut omnia, aut quadam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta, que prius fuerunt mortua, resurgere, sicut & homines resurgent; quod dici non potest, quia com forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quadam, cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quicquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit generatione, & corruptione cessante. Ergo planta, & animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Præterea. Secundum Philosophum in II. de genera (tex. 35. & seq.) in animalibus, & plantis, & hujusmodi corruptibilibus speciei perpetuas non conservatur nisi ex continuatione motus caelestis. Sed tunc ille cessabit. Ergo non poterit perpetuas in illis speciebus conservari.

Præterea. Cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia, & plantis facta sunt ad animale vitam hominis sustentandam: unde dicitur Genes. 1. 29. (a) sicut olera virentia dedi vobis omnia comedere. Ergo cessante vita hominis animalia, & planta, & animalia, & plantis, sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantis, nec animalia remanere debent.

Respondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transit, & statum perpetui quietis: unde dicitur I. ad Corinth. xv. 53. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem. In ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione, perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora caelestia, elementa, & homines. Corpora enim caelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt, & secundum partem, & secundum partem, elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum; homines vero corruptuntur, & secundum partes; sed hoc est ex parte materię, non ex parte forme, scilicet anime rationalis, que



post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero, & plantæ, & mineralia, & corpora mixta contempuntur, & secundum totum, & secundum partem, & ex parte materiæ quæ formam amittit, & ex parte formæ quæ actu non manet: & sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi corpora dicantur esse ad ornatum elementorum, in quantum virtutes activæ, & passivæ generales, quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur: & ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis, & passionis. Sed hic status in elementis non remanet: unde nec animalia, nec plantæ remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quod nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid merebunt, cum libertate arbitrii careant: sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem, & animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est (in corp. art.) unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur: quia nullus potest alteri mereri, nisi id cuius est capax, nec citius ipse sibi ipsi.

Unde etiam dato quod animalia bruta mereantur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio nature conditæ, & nature glorificatæ) ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum huiusmodi mutabilitatis, altera secundum statum futuræ novitatis. Plantæ autem, & animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius cum ordine ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quod quantumvis animalia, & plantæ quantum ad quædam alia sint nobiliora quam ipsa elementa: tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, quæ inest animalibus, & plantis, est accipiens secundum ordinem ad motum creati, ut tantum scilicet in esse permanent, quantum motus calidus durabit: non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si cessante primi mobilis motu, plantæ, & animalia non remaneant secundum speciem, nisi sequatur appetitus naturalium frustrari.

QUÆSTIO XCII.

De visione divine essentie per comparationem ad beatos, & ad beatos, in tres articulos divisæ.

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post iudicium generale. Et primo de visione eorum respectu divine essentie, in qua eorum beatitudo principaliter consistit. Secundo de eorum beatitudine, & eorum mansuetudine. Tertio de modo quo se erga damnatos habebunt. Quarto de dolibus ipsorum, qui in beatitudine eorum continentur. Quinto de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur, & decoratur.

Circa primum queruntur tria.

Primo, utrum sancti videbunt Deum per essentiam.

Secundo, utrum videbunt eum oculo corporali.

Tercio, utrum videndo Deum, videbunt omnia quæ Deus videt.

ARTICULUS I. 366

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Secundum Thomam, 2. 2. q. 11. art. 1. 2. & 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Jos. 1. 18. dicitur: Deum nemo vidit unquam: & exponit Chylosomus (hom. xiv. in Joan. allegans à princ.) quod, nec ipsæ caelestes essentiae (ipsa dico Cherubim, & Seraphim), ipsum, ut est, unquam videre poterunt. Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum, Matth. xxv. 30. Erant sicut Angeli Dei in celo. Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumentatur in 1. de div. Nom. (lect. 1.) Cognitio non est nisi existentium: Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum: & sic Deus, cum infinitus sit, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio: sed est super omnia cognitionem.

3. Præterea, Dionysius in 1. de mysticis Theolog. (in fin.) ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus nostrus Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur et ignotus. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est quod intellectus nostrus per essentiam Deum videat.

4. Præterea, Dionysius in epist. ad Cajum Monachum (quæ est 1.) dicit, quod superposita Dei ventris (quæ abundantiam lucis appellat) cooperitur omni lumini, & absconditur omni cognitioni: & si aliqui vident Deum intellectus quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Præterea, Sicut Dionysius dicit in epist. ad Dorotheum (quæ est v. cit. princ.) invisibilis quidem est Deus, existens propter excessum claritatis. Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Præterea, Cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem inter intelligibile & intellectum, sicut inter visibile & visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum & essentiam divinam: cum in infinitum distent. Ergo intellectus nostrus non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Præterea, Plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum à sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spirituales videndam. Ergo nec intellectus nostrus poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, Quotcumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatur, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus nostrus Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formæ, & formati oportet esse unum esse, divina autem essentia ab intellectu nostro distat secundum essentiam, & esse. Ergo oportet quod forma qua informatur intellectus nostrus in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus nostrus Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus nostrus non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, Divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus, vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in suis Metaphys. (tract. 111. cap. viii.) intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiam esse in intellectu nostro: quia sic scientia quam de intelligentia habemus, esset substantia, & non accidens: sed hoc est,

impressio in intelligentia esset in nostro intellectu. Ergo & Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentie: quia cum in infinitum distet à divina essentia, quægenat in aliam speciem, multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo sicut ille in cuius visu species albi degenerat in speciem nigri propter indispositionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus nostrus, qui solum per huiusmodi impressionem Deum intelligit, cum per essentiam poterit videre.

10. Præterea, In rebus separatis à materia idem est intelligentia, & quod intelligitur, ut patet in III. de Anima (text. 14.) Sed Deus est mixtum à materia separatus. Cum ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus nostrus Deum per essentiam videat.

11. Præterea, Omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quod est. Sed de Deo intellectus nostrus non potest scire quid est, sed solum quid non est, sicut Dionysius dicit (cap. vi. de div. Nom. lect. 4.) & Damascenus (Lib. I. orth. Fid. cap. i. v. med.) Ergo intellectus nostrus Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea, Omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit in Lib. de videndo Deo (epist. cxlvi. al. cxvii. cap. vii. viii. & xv.) Deus est natura invisibilis. Sed ea quæ sunt Deo per naturam non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Præterea, Omne quod est alio modo, & alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, & alio modo videbitur à sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videtur à sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur à sanctis secundum illud quod est; & sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, Illud quod per modum videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per modum, quod est lumen gloriæ, ut patet in Psalm. xxxv. 10. In lumine tuo videbimus lumen. Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. xiii. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, & non per essentiam.



post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero, & plantæ, & mineralia, & corpora mixta contempuntur, & secundum totum, & secundum partem, & ex parte materiæ quæ formam amittit, & ex parte formæ quæ actu non manet: & sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi corpora dicantur esse ad ornatum elementorum, in quantum virtutes activæ, & passivæ generales, quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur: & ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis, & passionis. Sed hic status in elementis non remanet: unde nec animalia, nec plantæ remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quod nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid merebunt, cum libertate arbitrii careant: sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem, & animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est (in corp. art.) unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur: quia nullus potest alteri mereri, nisi id cuius est capax, nec citius ipse sibi ipsi.

Unde etiam dato quod animalia bruta mereantur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio nature conditæ, & nature glorificatæ) ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum huiusmodi mutabilitatis, altera secundum statum futuræ novitatis. Plantæ autem, & animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius cum ordine ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quod quantumvis animalia, & plantæ quantum ad quædam alia sint nobiliora quam ipsa elementa: tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, quæ inest animalibus, & plantis, est accipiens secundum ordinem ad motum creati, ut tantum scilicet in esse permanent, quantum motus calidurabit: non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si cessante primi mobilis motu, plantæ, & animalia non remaneant secundum speciem, nisi sequatur appetitus naturalium frustrari.

QUÆSTIO XCII.

De visione divine essentie per comparationem ad beatos, & ad beatos, in tres articulos divisæ.

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post iudicium generale. Et primo de visione eorum respectu divine essentie, in qua eorum beatitudo principaliter consistit. Secundo de eorum beatitudine, & eorum mansuetudine. Tertio de modo quo se erga damnatos habebunt. Quarto de dolibus ipsorum, qui in beatitudine eorum continentur. Quinto de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur, & decoratur.

Circa primum queruntur tria.

Primo, utrum sancti videbunt Deum per essentiam.

Secundo, utrum videbunt eum oculo corporali.

Tercio, utrum videndo Deum, videbunt omnia quæ Deus videt.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Secundum Thomam, 2. 2. q. 11. art. 1. q. 2. & 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Jos. 1. 18. dicitur: Deum nemo vidit unquam: & exponit Chylosomus (hom. xiv. in Joan. aliquant. à princ.) quod, nec ipsæ caelestes essentiae (ipsa dico Cherubim, & Seraphim), ipsum, ut est, unquam videre poterunt. Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum, Matth. xxv. 30. Erant sicut Angeli Dei in celo. Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumentatur in 1. de divin. Nom. (lect. 1.) Cognito non est nisi existentium: Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum: & sic Deus, cum infinitus sit, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio: sed est super omnia cognitionem.

3. Præterea, Dionysius in 1. de mysticis Theolog. (in fin.) ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus nostrus Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur et ignotus. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est quod intellectus nostrus per essentiam Deum videat.

4. Præ-

4. Præterea, Dionysius in epist. ad Cajum Monachum (quæ est 1.) dicit, quod superposita Dei ventris (quæ abundantiam lucis appellat) cooperiturus omni lumine, & absconditur omni cognitioni: & si aliqui vident Deum intellectus quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Præterea, Sicut Dionysius dicit in epist. ad Dorotheum (quæ est v. cit. princ.) invisibilis quidem est Deus, existens propter excessum claritatis. Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Præterea, Cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem inter intelligibile & intellectum, sicut inter visibile & visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum & essentiam divinam: cum in infinitum distent. Ergo intellectus nostrus non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Præterea, Plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum à sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spirituales videndam. Ergo nec intellectus nostrus poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, Quotiescumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatur, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus nostrus Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formæ, & formati oportet esse unum esse, divina autem essentia ab intellectu nostro distat secundum essentiam, & esse. Ergo oportet quod forma qua informatur intellectus nostrus in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus nostrus Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus nostrus non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, Divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus, vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in suis Metaphys. (tract. 111. cap. viii.) intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiam esse in intellectu nostro: quia sic scientia quam de intelligentia habemus, esset substantia, & non accidens: sed hoc est,

impressioem intelligentiam esse in nostro intellectu. Ergo & Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentie: quia cum in infinitum distet à divina essentia, quægenat in aliam speciem, multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo sicut ille in cuius visu species albi degenerat in speciem nigri propter indispositionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus nostrus, qui solent per huiusmodi impressionem Deum intelligi, cum per essentiam poterit videre.

10. Præterea, In rebus separatis à materia idem est intelligentiam, & quod intelligitur, ut patet in III. de Anima (text. 14.) Sed Deus est mixtum à materia separatus. Cum ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus nostrus Deum per essentiam videat.

11. Præterea, Omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus nostrus non potest scire quid est, sed solum quid non est, sicut Dionysius dicit (cap. vi. de div. Nom. lect. 4.) & Damascenus (Lib. I. orth. Fid. cap. i. v. med.) Ergo intellectus nostrus Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea, Omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videari non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit in Lib. de videndo Deo (epist. cxxviii. al. cxxxi. cap. vii. viii. & xv.) Deus est natura invisibilis. Sed ea quæ sunt Deo per naturam non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Præterea, Omne quod est alio modo, & alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, & alio modo videbitur à sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videtur à sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur à sanctis secundum illud quod est; & sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, Illud quod per modum videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per modum, quod est lumen gloriæ, ut patet in Psalm. cxxx. 10. In lumine tuo viabimus lumen. Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. xiii. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, & non per essentiam.

Sed



Sed contra est quod dicitur I. Corinth. xlii. 12. *Videmus autem per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed id quod videtur facit ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

Præterea. I. Joan. xlii. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus eum per essentiam.

Præterea. I. Corinth. xv. super illud, *Cum strahiderit regnum Dei, et Patri, dicit Glossa (ord.), ubi (scilicet in patria) essentia Patris, & Filii, & Spiritus Sancti videbitur;* quod solum mundis cordibus dabitur; quod est summa beatitudo. Beati ergo Deum per essentiam videbunt.

Præterea. Joan. xiv. 21. dicitur: *Si quis diligit me, diliget ad Patrem meum; et ego diligam eum; et manifestabo manifestum ei.* Sed illud quod manifestatur, per essentiam videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

Præterea. Exodi xxxiii. super illud, *Non videbit me homo, et vivet.* Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. xxxiii.) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deum in claritate sua conspici possit, sed natura videtur non potest, quia aliud non est ejus habitus, et ejus natura. Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videbitur per essentiam suam.

Præterea. Sanctotum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant; ut patet exodi xxxiii. 13. *Ostende mihi gloriam tuam; & in Psalm. lxxxi. 20. Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* & Joan. xiv. 8. *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

Respondet dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus, finem ultimum humane vite esse visionem Dei, ita Philosophi posuerunt, ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias a materia separatas secundum esse. Et ideo circa hanc questionem eadem difficultas, & diversitas invenitur apud Philosophos, & apud Theologos. Quidam enim Philosophi posuerunt, quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas; sicut Alpharabius in fine hujus ethicæ, quamvis contrarium dixerit in Libro de intellectu, ut Commentator refert in III. de Anima (comment. xxxvi.) Et similiter quidam Theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utroque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum, & essentiam divinam, & alias substantias separatas.

Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit (hom. xlv. in Joan. aliquant. à princ.) *Quomodo creabile videt increabile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem, & corruptibilem; ut ipse virtutem à corpore dependentem; non solum respectu virtutis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omnino non potest. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonice; ut Augustinus dicit in Libro de videndo Deo (epist. cxviii. al. cxli. cap. vi.) Secundo quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, eadem hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, in quantum hominodum, sit ipsam intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportet dicere, quod aliquid aliud sit beatificans ipsam hominem quam Deus; & cum ultima perfectio conjungitur in conjunctione ad suum principium, sequitur quod aliquid aliud sit principium e felicitatis hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos; & similiter est absurdum apud Philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; & secundum Philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem non possit accidere, restat investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius, & Avempace, quod ea hoc ipso quod intellectus noster intelligit quocumque intelligibilia, pergit ad videndam essentiam substantias separatas. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus; ita forma intellecta non diversificatur apud nos, & te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; & ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ est una & eadem apud diversos intelligentes; & hujusmodi est quidditas substantias separatas. Et ideo quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis conjunctumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantias separatas, quæ

quæ est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas, quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam intelligit quidditatem substantias separatas, quæ est talis dispositio, eo quod substantias separatas sunt quidditates substantias, quæ non habent quidditates: quidditas enim simpliciter est ipsum simplex, ut Avicenna dicit (Metaphysic. tract. i. cap. viii.) Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem; ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere; & ita cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata.

Sed ille modus non videtur esse sufficiens. Primo quis quidditas substantias materialis, quam intellectus abstrahit, non est eisdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; & ita per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, & cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem separatas substantias, & præcipue divinam essentiam, quæ maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo quia dato quod esset eisdem rationis, tamen cognita quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas substantias separatas, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniat ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, & in potentia; & multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantias naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum, vel alias substantias separatas, non est videte essentiam divinam, vel quidditatem substantias separatas; sed est cognoscere per effectum, & quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaphysica, scilicet quod substantias separatas intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quedam earum similitudines, quæ abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam, quam quarimus. Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo, est per modum recipientis in eo. Et ideo similitudo divinæ essentiae impressa in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a perfecta receptione divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudi-

nis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eandem rationem speciei; sed non secundum eandem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui parum habet de albedine, ad illum qui multum habet. Alio modo adhuc magis deficiente, quando non pervenitur ad eandem rationem speciei, sed tantum ad eandem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, vel sublivium, & illum qui habet colorem album; Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eandem generis non pergitur, sed solum secundum analogiam, sive proportionem; sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quod utroque est ens; & hoc modo est deficiens omnis similitudo que est recepta in creatura respectu divine essentiae. Ad hoc autem quod virtus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi; quia habet alterius modi esse forma in sensu, & in re extra animam; si enim fieret in oculo forma citrina, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem oportet quod fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu, vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat eum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quod essentia ejus videatur immensitate. Unde etiam quidam ponentes, divinam essentiam solum per hunc modum videti, dicunt, quod ipsa essentia non videbitur; sed quidam vigor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam, quam quarimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam Philosophi posuerunt, scilicet Alexander, in Averroes & III. de Anima (comment. 1. & 36.) Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, quæ res cognoscatur, aut videatur, forma ista quæ intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicitur prima opinio; neque aliqua impressio reflecta à substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, & quo intelligitur. Quicquid autem sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos acci-



accipere in visione Dei per essentiam: quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea, & intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma, & materia naturali: sed quia proportio essentie divine ad intellectum nostrum est sicut proportio forme ad materiam. Quodcumque enim aliqua duo quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem recipibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio forme ad materiam; sicut lux, & color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam: & ita cum in anima recipiatur lux intellectiva, & ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficit ad hoc quod intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam; hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, & materia efficiatur unum ens simpliciter; ita ex forma, qua intellectus intelligit, & ipso intellectu sit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicuius materie, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse ut materia sit forma alicuius. Sed illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materie, & fieri (a) *quod est* ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, & speciem intelligibilem quasi formam; & intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens, que non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX. Metaphysic. (text. 20.) Et hujus signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere à materia, & ab omnibus proprietatibus materie. Et ideo cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit: & hæc erit visio beatificans. Et ideo dicit Magister (II. dist. 1.) quod unio anime ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet

(a) *Al. quod est.*

per Augustinum in Lib. de videndo Deum (sep. cxlviii. al. cxlii. cap. vi. & ix.) Uno modo ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit, vel visio dei in essentia sua; alio modo ut excludatur intellectualis visio dei per essentiam ab eis qui in illa mortali carne vivunt; alio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus: unde subdit: *Notandum hic dicit Evangelista certissimam considerationem, et comprehensionem tantam, quantum habet Pater de Filio.* Et hic est intellectus Evangeliste: unde subdit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse esse carnis:* per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia, que habent esse determinatum; per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua, que cognoscit et super omnem cognitionem. Unde que est proportio cognitionis nostre ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divine ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, & quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videmus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita & nos videmus eum. Sed ex parte cognoscens invenitur diversitas, que est inter intellectum divinum, & nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus: quia per formam lapidis videmus lapidem. Sed effectus in cognoscendo sequitur virtutem cognoscens; sicut qui habet visum fortiolem, acutius videt. Et ideo in illa visione nos idem videmus quod Deus videt (scilicet essentiam suam) sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus (loc. sup. cit.) *Deus omnem formam intellectus nostri subvertit:* quia quancumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertinet ad rationem divinam essentiam. Et ideo ipse non potest esse pervius intellectus nostri; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omnia id quod intellectus noster concipere potest: & sic si conjungimur quasi ignoto. Sed in patria ipsum per formam, que est essentia sua, videmus; & conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum: quod lux est Deus, ut dicitur Joan. 1. Lumen autem est imprecisio lucis in aliquo illuminato. Et quia essen-

essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod *divina tenebra comparatur enim lapidi, quia scilicet essentia divina, quam tenebra vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata propter impressionem intellectus nostri:* & per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videtur Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinarum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, que erit quasi forma intellectus nostri in patria: & ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis finis ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas, que est similitudo proportionum: sicut enim finitum æquatur alicui finis, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens, & cognitum: quia oportet virtutem cognoscens coequari cognoscibilitati rei cognite: equalitas autem proportio quædam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscens, sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso sicut cum ipse cognoscit creaturas: & tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens, & cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur: & talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur à finito, vel e converso.

Vel dicendum, quod proportio secundum propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adæquationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud: & per hunc modum dicitur, quod materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam; & hoc propter suam immanentiam.

Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo, & distantia. Una secundum convenientiam in natura: & sic magis dilatat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum à sensu. Alia secundum proportionalitatem: & sic est e converso: quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquid

immateriale, sicut intellectus est proportio-natus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et hæc similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima: quia constituit quod intellectus intelligens lapideum non est similis ei in naturali esse; sicut enim vitæ sus apprehendit mel rubrum; & sic rubrum quamvis non apprehendat mel alio, scilicet enim rubrum magis convenit eorum mellem inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videtur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus, qua intelligit: nec oportet quod efficiatur unum secundum esse simpliciter, sed solum quod sunt unum quantum pertinet ad actum intelligendi.

Ad novum dicendum, quod dicitur Avicenna quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis Philosophis in hoc contradicitur.

Nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiali, sed paratam, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, & similitudines aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum, quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundum proprietatem naturæ sue ab intellectu nostro quam substantia Angelus, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admittitur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illi cognitio qua Deum per essentiam videmus, ex parte ejus quo videtur, est in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligens, qui non est ipsa substantia intelligens, vel intellectus.

Ad decimum dicendum, quod substantia separata à materia se intelligit, & intelligit alia: & utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantia separata sit per se ipsam intelligibilis, & in actu, eo quod esse à materia separata, constituit quod quando substantia separata intelligit se, omnino eam idem intelligens; & intellectus non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam à se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hoc videtur esse intellectus Philosophi III. de Anima, ut per Commentatorem ibidem patet (loc. cit. in arg.) Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellectus sit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in VI. de natural. quia essentia intellectus manet



una sub duabus formis, secundum quod intelligit res deus successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator in III. de Anima comparat intellectum possibilem quantum ad hoc primam materiam. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum, fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa comparetur ad illum quasi perfectio, & forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illæ, & omnes similes sunt intelligendæ de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum; inquantum huiusmodi, quia dicitur per remotionem complementi, à quo est cognitio rei. Unde infinitum reducit ad materiam subiectam privationi, ut patet in III. Physicæ. (text. 72.) Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materie terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per arripiam. Unde infinitum hoc modo est maxime de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, quia Deus nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod præmittitur (loc. cit. in arg. cap. xv. à med.) *Sicut enim videntur ista que visibilia nominantur, Deum vero vidit unquam, nec videre potest; et est nature invisibilis, sicut et incorruptibilis.* Sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita & secundum se est maxime intelligibilis. Sed quod à nobis quandoque non intelligitur, est ex defectu nostrorum unde quod videtur, postquam visus non fuit à nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus in patria videbitur à sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visus: videbitur enim à sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est: quia non erit tanta efficacia essentiae divinæ ad hoc quod intelligatur.

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in corporalibus visionibus, & intellectualibus invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur: & hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale obiectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, secundum quod est medium. Secundum est medium quo videtur: & hoc est forma visibilis, qua determinatur utroque visus ad

(a) *Vulgata* Deum meum.

speciale obiectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur: & hoc est id per cuius inspectionem dicitur visus in altam rem; sicut inspicendo speculum ducitur in ea que in speculo representantur, & videndo imaginem ducitur in imaginatum; & sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel è converso. In visione igitur patrie non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimus nunc videre in speculo: nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit id quod intellectus noster videbit Deum. Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi substantie increate modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia cadit inter cognoscentem & rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad sextumdecimum dicendum, quod creature corporales non dicuntur immediate videre, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, est conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis: & ideo tunc immediate videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui: unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui: & hæc visio, quæ se immediate dicitur visui fieri. Et præterea similitudo rei corporalis recipitur in visui secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eandem modum essendi: & ideo similitudo illa ducit in illam rem directe; non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et propter hoc non est simile.

## ARTICULUS II. 397

*Utrum sancti post resurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt.*

**A**D secundum si proceditur. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculi enim glorificatus majoris est virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit: Job xl. 11. *5. Audire auri audivi te; nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multo fortius oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

1. Præterea. Job. xix. 26. *In carne mea videbo (x) Deum Salvatorem meum.* Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Præterea. Augustinus XXII. de civ. Dei (cap.

(cap. xx. in med.) loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: *Visus præsentis erit oculorum illorum, non ut acius videant quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquile: quænulla visus acinosa certandi eadem animata vident, nihil aliud quam corpora possunt videre: sed ut videant et incorporalia.* Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Præterea. Quæ est differentia corporali ad incorporalia, eadem est è converso. Sed oculus incorporatus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia: & sic idem quod prius.

5. Præterea. Gregorius in VI. Moralium (cap. xxv. circ. princ.) super illud Job xv. *Sicut quilibet, cuius non cognoscendam virtutem, sic, sic dicit: „ Homo, qui si præceptum servare voluisset, carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam carnalis „* mente, *“ Sed ex hoc quod est mente factus carnalis (ut ibidem dicitur) solum est cogitur que ad animum per corporum imagines trahit. Ergo etiam quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur) scilicet tunc spiritualia videre poterit: & sic ut prius.*

6. Præterea. Homo à solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea. Sicut Deus est præsens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu: quia erit omnia in omnibus, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia est conjungitur. Ergo poterit videri etiam à sensu.

Sed contra. Ambrosius dicit super Lucam (cap. i. sup. illud: *Aparuit illi Angelus*) *Nec corporalibus oculis Deum quæritur, nec circumferitur visus, nec tactu tentatur.* Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea. Hieronymus dicit (sup. illud Ila. vi. *Vitæ Dominum sedentem*) *Non solum Divinitatem Patriæ, sed nec Filii, nec Spiritus Sancti, oculi carnis possunt aspiciere: sed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde.*

Præterea. Idem Hieronymus alibi dicit (refert Aug. epist. cxlviii. al. cxli. prope fin.) *Res incorporales corporalibus oculis non videntur.* Sed Deus est maxime incorporatus. Ergo, &c.

Præterea Augustinus Lib. de videndo Deum (epist. cxlviii. al. cxli. cap. xi. in fin.) *Deum nemo vidit unquam vel in hac vita, sicut ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista que corporali visione cernuntur.* Sed vita Angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, &c.

5. *Th. Op. Tom. VI.*

Præterea. Secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspiciere potest, ut Augustinus dicit. (Lib. XIV. de Trinit. cap. iv. circ. princ.) Sed homo est ad imaginem Dei secundum mentem, non secundum carnem. Ergo mente, & non carne Deum videbit.

Respondet dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, inquantum est sensus, aut hinc sensui, inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo inferret per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium, sicut color respectu visus, & sonus respectu auditus. Quia autem sensus, inquantum est sensus utroque organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo, & omnia consequentia, ut motus, quies, & numerus, & huiusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. Per accidens autem sentitur illud quod non inferat passionem sensui, neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus; sed conjungitur his que per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, & filius Diaris, & amicus, & alia huiusmodi, que per se cognoscuntur in universali ab intellectu, in particulari autem à virtute cogitativa in homine, estimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus est illud cognitum per se cognoscere) statim, & sine dubitatione, & discussu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere, ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens.

Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visui corporali: aut aliquo sentiri sensui, sicut per se visibile, neque hic, neque in patria, quia si à sensu removeatur id quod convenit sensui, inquantum est sensus, non erit sensus: & similiter si à visui removeatur illud quod est visus, inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem, & visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color, nec magnitudo; nisi sensus diceretur equivoce. Cum ergo visus, & sensus sit futurus idem species in corpore glorioso, qui

Aaa 2

erat



erat in corpore non gloriose, non poterit esse quod divinam essentiam videat, sicut visibile per se; videbit autem eam, sicut visibile per accidens: dum ex parte una visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corpore, & præcipue gloriose, & maxime in corpore Christi, & ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit, quod in rebus corporaliter visis Deus percipitur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter percipitur, Augustinus ponit in fine de civ. Dei (Lib. ult. cap. xxxix. vers. ult.) ut patet episcopi verba intuenti: dicit enim sic: *Valde credibile est sic nos esse visuros mandans corpora tunc est novi, & terra nova, ut Deum ubique præsentem, & universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellectus conspiciuntur; sed sicut homines mox ut nascimur, videmus non creaturas, sed vidimus.*

Ad primum ergo dicendam, quod verbum illud Iob intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus Ephe. 1. 18. (4) *Illuminatos habere oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non ita intelligitur, quod per oculos carnis Deum visum visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendam, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, & sub conditione: quod patet ex hoc quod præmittit: *Longe itaque altioris potentia erunt, si per ea videbitur incorporea illa natura: & postea subdit: *Vt itaque, &c.* postmodum determinat, ut dictum est (in corp. art.)*

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem à materia. Et ideo quanto forma corporalis magis abstractior à materia, tanto magis est principium cognitionis. Et inde est, quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout à materia separatur, & in intellectu nostro adhuc melius. Et ideo oculus spiritualis, à quo remouetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur, quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quæ sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta à sensibus; tamen ea cogitat immaterialiter: & similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat cor-

(4) *Id est illuminatos oculos cordis vestri,*

poraliter; unde non potest cognoscere illa quæ corporaliter apprehendit non possunt.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis, in quantum est homo. Et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima; corpora autem sunt de essentia hominum, in quantum sunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in anima acta, & ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiã, sicut patet ex his que dicta sunt (quæst. lxxxv. art. 1.) Quædam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, & præcipue in corpore Christi.

Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis; & ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

### ARTICULUS III. 378

*Utrum sancti Deum videntes, omnia videant que Deus videt.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam omnia videant que Deus in seipso videt. Quia, sicut Ildorus in Lib. I. de summo bono (cap. xii. circ. med.) dicit: *Angeli in Verbo Dei omnia sciunt, antequam fiat.* Sed sancti Angeli Dei æquales erunt, ut patet Math. xxii. Ergo & sancti videndo Deum omnia vident.

2. Præterea. Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxxiii. in fin.) dicit: *Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quibus est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui vident Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

3. Præterea. Sicut dicitur in III. de Anima (text. 7.) *intellectus, cum intelligit maximam, magis potest intelligere minimam.* Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime augetur virtus intellectus intelligendo. Ergo in intellectu eum videns omnia intelligit.

4. Præterea. Intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi in quantum id superat ipsum. Sed intellectum videntem Deum nulla creatura superat: quia, ut dicit Gregorius in II. Dialog. (cap. xxxv. à med.) *anima videns Creatorem angusta sit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscunt.

5. Præterea. Omnis passiva potentia que non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est

po-

potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia: quia *intellectus possibilis est quo est omnia fieri*, ut dicitur in III. de Anima (text. 18.) Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus: quod est absurdum.

6. Præterea. Quicumque videt speculum, videt ea que in speculo resulant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resulant, quia ipse est ratio, & similitudo omnium. Ergo sancti, qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Præterea. Ut dicitur Proverb. x. 24. *desiderium suum iustus dabitur.* Sed sancti desiderant omnia scire: quia omnes homines natura scire desiderant: & natura per gloriam non auferetur. Ergo dabitur eis à Deo quod omnia cognoscant.

8. Præterea. Ignorantia est quedam penalitas presentis vite. Sed omnis penalitas per gloriam à sanctis auferetur. Ergo & omnis ignorantia: & ita omnia cognoscant.

9. Præterea. Beatitudo sanctorum prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloria ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philip. i. 11. Ergo & anime perficientur ad similitudinem anime Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt. Ergo & omnes anime sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea. Sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud cuius similitudine informatur. Sed divina essentia expressius iudicat quamlibet rem quam aliqua similitudo alia rei. Ergo cum in illa beata visione essentia divina hac quasi forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia vident.

11. Præterea. Commentator dicit in III. de Anima (comment. 36.) *quod si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia.* Sed divina essentia clarius repræsentat omnia, quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam omnia cognoscit.

12. Præterea. Propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur de ignorantibus à superioribus. Sed post diem iudicii Angeli non illuminabit Angelum: tunc enim omnis prelatio cessabit, ut dicit Glossa (in Jer. & ord. sup. illud: *Cum evaserit, &c.*) I. Cor. xv. Ergo inferiores Angeli tunc omnia scient; & eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra. Sicut dicit Dionysius in VI. Eccles. Hierarch. (circ. fin.) *Angeli superiores inferiores à nescientia purgant.* Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo Angeli videntes essentiam divinam potest aliqua

nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo anime videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Præterea. Solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur Joan. 1. 11. Sed Christo, in quantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod in Verbo omnia cognoscatur: unde ibidem dicitur, quod *Pater omnia dedit in manu eius.* Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo nisi Christo.

Præterea. Quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures ejus effectus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscant Deum, qui citi terum omnium principium. Ergo quidam alii plura cognoscant & ita non omnes omnia sentent.

Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia que sunt, & erunt, & fuerunt: & hæc dicitur cognoscere *notitia visionis*: quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi presentia. Cognoscit insuper videndo suam essentiam omnia que potest facere, quamvis nunquam fecerit, nec facturum sit: alias non perfecte cognosceret potentiam suam, non enim potest cognoscere potentiam, nisi scientur potentia objecta: & hæc dicitur cognoscere *scientia*, vel *notitia simplicis intelligentiæ*. Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscatur omnia, videndo divinam essentiam, que Deus potest facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in illo; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est peripateticus ingenti, plures conclusiones videt quam alius qui est ingenti tardioris. Cum ergo quantitas potentie divine attendatur secundum ea que potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia que Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, que est quantitas divine potentie in producendo effectus; & ita comprehenderet divinam potentiam: quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem omnia que Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi. Sed de aliis videntibus divinam essentiam duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia que Deus videt scientia visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt, Angelos aliquos ignorare; quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideo alii dicunt, quod alii à Christo, quamvis vident Deum per essentiam, non tamen omnia vident que Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendant. Non est enim necessarium quod



quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videtur Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspiciat, quanto clarior divinam essentiam intraret; & inde est quod de his potest unus alium instruere. Et sic scientia Angelorum, & animarum sanctarum potest augeri usque ad diem iudicii, sicut & illa que ad præmium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet: quia tunc erit ultimus status rerum; & in illo statu possibile est quod omnes omnia cognoscant que Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Ignorans dicit, quod Angeli sciunt in se omnia, antequam fiant, non potest referri ad ea que Deus scit scientia simplicis intelligentiæ tantum, quia illa nunquam fiunt; sed referendum est ad ea tantum que Deus scit scientia visionis: de quibus etiam non dicit, quod omnes Angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui: & illi etiam qui cognoscunt, non perfecte cognoscunt omnia. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates, & habitudines ad res alias: & possibile est quod eadem re scita à duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, & his rationes unus ab alio accipiat. Unde & Dionysius dicit in xv. cap. de divinis Nominibus (à princ. lect. 1.) quod inferiores Angeli accipiunt à superioribus verum scientiam rationes. Et ideo etiam Angeli, qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia que in eis intelligi possunt, percipiant.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur, quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt. Sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiæ, sed secundum modum proprium, qui finitus est: unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione prædicta amplectatur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu, & defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videns Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio;

non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, & tanto plurium, quanto quisque plenius divinam essentiam intraret.

Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit ultima perfectione sua, non dicitur imperfecta, etiam si aliqua dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet: nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in V. Confessionum (cap. 14.) *Intellectus homo, qui scit omnia illa (scilicet creata), se autem nescit; beatus autem qui se scit, etiam illa nescit. Qui se non se, & illa novit, non propter illa beator, sed propter se tantum beatus est.*

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium; & sicut ostendit se cui vult, ita in se ostendit que vult. Nec est simile de speculo materiali, in cuius potestate non est quod videtur, vel non videtur.

Vel dicendum, quod in speculo materiali tam res, quam speculum videtur sub propria forma; quamvis speculum illud videatur per formam à re acceptam, lapis vero per propriam formam resistentem in se alia; & ideo per hanc rationem cognoscitur unum, & aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causæ, & à contrario: & ideo non oportet quod quicumque videt speculum æternum, videat omnia que in speculo resulant: non enim necesse est quod videns causam videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur solum ex hoc quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, & eo habito omnia bona habentur quodammodo; ita ejus visio sufficit intellectui. Joann. xiv. 8. *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta privationem sonat; & sic pena est: enim ignorantia est nescientia aliquorum que sciri debent, vel que necesse est sciri. Nullius autem horum scientia sanctis deditur in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia. Et

## QUÆSTIO XCIII.

De sanctorum beatitudine, & eorum mansuetudine,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine, & eorum mansuetudine.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo, utrum sanctorum beatitudo augeatur post iudicium.

Secundo, utrum gradus beatitudinalis mansiones disti-

deantur penes diversos gradus caritatis.

## ARTICULUS I. 399

Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post iudicium quam ante.

8. Thom. II. dist. xl. x. quæst. 1.  
art. 4. quæst. 1.  
& seq.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinitatis, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima à corpore separata Deo similitior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

2. Præterea. Virtus unita est magis potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus est magis unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; & ita perfectius beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea. Beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; & sic corpus resumptum non efficit ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo anime non erit major post resurrectionem quam ante.

4. Præterea. Infinitum non potest esse aliquid majus; & ita infinitum cum aliquo finito non facit majus quam infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habet de alio gaudio, nisi forte de gloria corporis, quæ est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

Secd

Et sic Angeli, & sancti in patria quædam ignorabunt. Unde Dionysius dicit (loc. cit. in arg. Sed cont.) quod Angeli à nescientia purgantur. Sic autem ignorantia non est penalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur: sic enim etiam posset dici, quod defectus esset in Papa Lino quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad novum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum equalitatem: erit enim clarum, sicut & corpus Christi, sed non equaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem anime Christi, sed non ad equalitatem; & ita habebit scientiam, sicut anima Christi, sed non tantam; ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili; sicut etiam potentia naturalis, ut omne quod est in potentia passiva materia, vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis, vel naturalis agentis; & ideo si intellectus agens fiat forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad que se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem iudicii, quando gloria hominum, & Angelorum erit penitus consummata, omnes beati sciant omnia que Deus scientia visionis novit; ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina. Sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut & nunc videt; alii autem videbunt ibi plura, vel pauciora, secundum gradum claritatis quo Deum cognoscent; & sic anima Christi de his que præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apoc. xxi. 3. quod claritas Dei illuminabit eos. *Liberalem & lucerna ejus est ignis.* Et similiter superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis, sicut si intelligatur quod Sol quietens illuminat aerem. Et ideo dicitur Danielis xli. 3. quod qui ad possessionem eruditi multos, solgebunt quasi stella in perpetua preclaritate. Prælatio autem Ordinum dicitur cessatur quantum ad ea que nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet per Glossam (ordin. ibidem).



Sed contra est quod Apoc. xv. super illud: *Vidi sibi altare altaris interfectionis*, &c. dicit Glossa (ord.) „ Modo anime sanctorum „ sunt existentes subus altare, id est in minoribus, et dignitate quam sint futura. „ Ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem quam post mortem.

Præterea. Sicut bonis beatitudo redditur pro premio, ita & malis miseria. Sed miseria malorum post resurrectionem corporum erit major quam ante, quia non solum in anima, sed etiam in corpore puniuntur. Ergo & beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quam ante.

Respondetur dicendum, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensive manifestum est: quia beatus do tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore: & etiam ipsius anime beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici, quod ipsius anime beatitudo intensive augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans anime in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primum considerationem corporis, conjunctio ipsius ad animam ad beatitudinem aliquam perfectionem: quia omnis pars imperfecta est, & completur in suo toto: unde & totum se habet ad partem ut forma ad materiam. Unde & anima perfectior est in esse suo naturali, cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima, & corpore, quam cum est pars separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit anime perfectionem: unde dicitur quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. ix. 15. Si ergo a corpore retroveatur omne illud per quod anime actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari: unde & operatio anime conjuncte tali corpori erit perfectior quam operatio anime separata. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subderet spiritui. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo anime post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectior potest operari quam ei conjuncta; ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit eius operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione pro-

cedentem, eius operatio qua in Deum fertur, est minus intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus (Lib. XII. sup. Genes. ad lit. cap. xxxv.) quod *ex appetitu corporis separatur deus: ut tota intentione pergat in illud summum bonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso est magis Deo similitudo quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius: quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similitudo; sicut etiam cor, cujus vita perfectio in motu consistit, est Deo similitudo quando movetur, quam quando quiescit; quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus que de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens, quam a materia separata; quamvis absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligenti anima corpore non utatur; tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur: inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, & per consequens in operatione efficacior; & secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit: sicut etiam Philosophus ponit in I. Ethic. (cap. viii.) ad fin. & cap. x. quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitam.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum in seipso additum non facit majus, tamen facit plus: quia finitum, & infinitum, sunt illi, cum infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non recipit majus, sed plus. Unde extensive augetur gaudium secundum quod est de Deo, & de gloria corporis, respectu gaudii quod datur de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensiorem quod est de Deo, inquantum cooperabitur ad perfectiorem operationem, qua anima in Deum fertur. Quanto enim operatio convenientius fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur X. Ethic. (cap. vii. a med.)

ARTICULUS II. 400

*Utrum beatitudinis gradus mansiones dici debent.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudinis gradus mansiones dici non debent. Beatitudo enim importat rationem premii. Sed mansio nihil significat quod ad premium pertinet. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

1. Præ-

terea. Præterea. Mansio locum significare videtur. Sed locus in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio. Et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

Præterea. Sicut in patria erunt homines diversorum meritum, ita nunc sunt in purgatorio, & in limbo patrum factum. Sed in purgatorio, & in limbo non distinguuntur diversæ mansiones. Ergo similiter nec in patria distinguuntur. Ergo similiter nec in patria distinguuntur. Ergo similiter nec in patria distinguuntur. Ergo similiter nec in patria distinguuntur.

Præterea. In quolibet civitate ordinata est mansio distinctio. Sed celestis patria civitati comparatur: ut patet Apoc. xxi. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

Respondetur dicendum, quod motus localis est prior omnium aliorum motuum. Ideo secundum Philosophum (Lib. VIII. Physic. text. 17. & 18.) motus, & distans, & omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus; ad quem cum aliquid pervenit, ibi manet quiescens, & in eo consistitur. Et ideo in quolibet motu ipsam quietem in suo motu dicimus collocationem, vel mansionem. Et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actus appetitus, & voluntatis, ipsa allocutio finis appetitus motus dicitur mansio, aut collocatio in fine. Et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversi mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, que est ex parte objecti; & pluralitas mansionum respondeat differentie, que in beatitudine invenitur ex parte beatorum: sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unusquodque pergit proproquius, secundum quod est levius; & ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, & per consequens rationem premii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis; tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; & secundum hoc constituantur diversæ mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, non dum pervenerunt ad suum finem. Et ideo non debent dici mansiones. Et ideo non debent dici mansiones.

Ad quartum dicendum, quod illi qui erant in purgatorio, vel nunc sunt in purgatorio, non dum pervenerunt ad suum finem. Et ideo non debent dici mansiones. Et ideo non debent dici mansiones.

(a) *Vulgata*: Non coronatur, nisi legitime certaverit.

in purgatorio, vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso, & inferno, ubi est finis bonorum, & malorum.

ARTICULUS III. 401

*Utrum diversi mansiones distinguantur per diversos gradus caritatis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diversi mansiones non distinguantur per diversos gradus caritatis. Quia Math. xxv. dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Propria autem unicuiqueque est virtus, & gloria dicitur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

Præterea. In Platino lxxi. dicitur: *Tu reddes unicuique iuxta opera sua*. Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, & non secundum diversitatem caritatis.

Præterea. Premium debetur actui, & non habiti: unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet II. Timoth. (cap. vii. circ. med.) & II. Timoth. i. 12. *Nisi certaverint, nisi legitime certaverint*. Sed beatitudo est premium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, & non secundum diversos gradus caritatis.

Sed contra est quod quanto altius erit Deo magis conjunctus, tanto erit beator. Sed secundum modum caritatis est motus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum diversitatem caritatis erit & diversitas beatitudinis.

Præterea. Si simpliciter respicimus ad simplicitatem, & magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo & habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

Respondetur dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum, & remotum. Propinquum est diversa dispositio que erit in beatis, ex qua continentur diversæ perfectiones apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patrie, que quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divina claritate, secundum cujus augmentum augebitur perfectio visionis divine. Secundo vero modo distinguuntur mansiones secundum caritatem vite. Actus enim nollet non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis, quo informatur. Vis autem

Bbb

me-



merendi in omnibus virtutibus est ex caritate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota reuertitur ad diversitatem caritatis: & sic caritas vitæ distinguet mansiones per modum merit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam: & tuæ virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, & gloriæ suscipienda. Sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam: & ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retribuitur gloriæ reddatur, nisi inquantum sunt caritate informata. Et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis, vel cuiuscumque virtutis non sit meritum, cui debeat premium; est tamen principium, & tota ratio merendi in actu: & ideo secundum eius diversitatem premia distinguuntur: quamvis etiam ex ipso genere actus possint aliqui gradus in merendo considerari; non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicuius accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUESTIO XCIV.

De modo quo sancti se habebunt erga

damnatos,

in tres articulis divisæ.

**D**einde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos. Circa quod quaeruntur tria.

Primo, utrum sancti penas damnatorum videant.

Secundo, utrum eis compatiantur.

Tertio, utrum de eorum penis latentur.

Ad primum dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem nature: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia que erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt que aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. xiv. à prinç.) *De animabus sanctis sententiam non est hoc scilicet quod Job dicit xiv. 21. Sive nobis fuerint illi ejus, sive ignibiles, non intelliget, &c.) quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod se foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum

ARTICULUS I. 402

Utrum beati qui erunt in patria, videbunt penas damnatorum.

S. Thom. IV. dist. l. q. 1. art. 4. q. 1. ¶ 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.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant penas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum à beatis, quam viatorum. Sed beati viatorum facta non vident: unde Ma. xix. super illud, *Abraham nescivit vos*, dicit Glossa (interl. Aug. Lib. de cura pro mort. agenda cap. xlii. & xv.) „Nesciunt mortui etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii. Ergo multo minus vident penas damnatorum.

2. Præterea. Perfectio visionis dependet à perfectione visibilis: unde Philosophus dicit X. Ethic. (cap. iv. circ. med.) quod *perfectissima sensus visus operatio est, sensus maxime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. Ergo è contractio turpitudinis visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miseria damnatorum, in quibus est summa turpitudine.*

Sed contra est quod dicitur II. ult. 24. *Egre dicitur, & videbunt cadavera viatorum, provaricati sunt in me: Glossa (ordin.) „Ecclesi. „egredientur intelligentia, vel visione manifestata, ut ad laudem Dei magis accendantur.*

Respondetur dicendum, quod à beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertinet. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Et ideo ut beatitudo sanctorum eis magis complectatur, & de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut penas impiorum perfecte videant.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem nature: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia que erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt que aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. xiv. à prinç.) *De animabus sanctis sententiam non est hoc scilicet quod Job dicit xiv. 21. Sive nobis fuerint illi ejus, sive ignibiles, non intelliget, &c.) quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod se foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum

in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrarie. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra, & turpia videt.

ARTICULUS II. 403

Utrum beati compatiantur miseris damnatorum.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod beati miseris damnatorum compatiantur. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas. Ergo maxime miseris damnatorum compatiantur.

2. Præterea. Beati nunquam erunt elongati tantum à passione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseris nostris compatitur (unde & misericos dicitur,) & similibus Angelis. Ergo beati compatiantur miseris damnatorum.

Sed contra. Quicumque alicui compatitur, fit miseris ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse particeps alicujus miserie. Ergo miseris damnatorum non compatiantur.

Respondetur dicendum, quod misericordia, vel compassio potest in aliquo inveniri dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio, vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia, vel compassio nascitur, scilicet prout alicui vult malum alterius repellere: unde in illis que secundum rationem repellere non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quando sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri de statu miserie, & peccati. Et ideo compassio ad eos locum habet & secundum electionem voluntatis (prout Deus, Angeli, & beati eis compatiantur, eorum salutem volendo) & secundum passionem, sicut compatiantur eis homines boni in statu vite existentes. Sed in futuro non poterunt transferri à sua miseria. Unde ad eorum miseria non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati, qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est compassionis principium, quando possumus ex caritate velle remotionem miserie alicujus. Sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis cum divina justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

S. Th. Op. Tom. VI.

Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, inquantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiæ, & justitiæ suæ convenit à miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte ponendo citra condignum.

ARTICULUS III. 404

Utrum beati latentur de penis impiorum.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod beati non latentur de penis impiorum. Letari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non letabuntur de miseris damnatorum.

2. Præterea. Beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in penis nostris. Ergo nec beati delectabuntur in penis damnatorum.

3. Præterea. Illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensionem. Sed in homine viatore maxime est culpabile quod reficiatur aliorum penis, & maxime laudabile ut de penis doleat. Ergo beati nullo modo letantur in penis damnatorum.

Sed contra est quod in Psalm. lvi. 11. dicitur: *Letabitur justus, cum viderit vindictam.*

Præterea. II. ult. 24. *Erunt igne ad satisfactionem visionis omni carni.* Satisfacti autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de penis impiorum.

Respondetur dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudeatur, inquantum hujusmodi: & sic sancti non letabuntur de penis impiorum. Alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti: & hoc modo sancti de penis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinam justitiæ ordinem, & suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitiæ, & sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed pena damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod letari de malo alterius, inquantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem letari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque letatur, sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod profertur ei ad meritum vitæ: Jacobi 1. 2. *Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentatione variis incidistis.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non delectatur in penis, inquantum hujusmodi, delectatur tamen in eis, inquantum



merendi in omnibus virtutibus est ex caritate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota reuertitur ad diversitatem caritatis: & sic caritas vitæ distinguet mansiones per modum merit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam: & tuæ virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, & gloriæ suscipienda. Sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam: & ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retribuitur gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt caritate informata. Et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis, vel cuiuscumque virtutis non sit meritum, cui debeat premium; est tamen principium, & tota ratio merendi in actu: & ideo secundum eius diversitatem premia distinguuntur: quamvis etiam ex ipso genere actus possint aliqui gradus in merendo considerari; non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicuius accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUESTIO XCIV.

De modo quo sancti se habebunt erga

damnatos,

in tres articulos diuisa.

**D**einde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos. Circa quod quaeruntur tria.

Primo, utrum sancti penas damnatorum videant.

Secundo, utrum eis compatiantur.

Tertio, utrum de eorum penis latentur.

Ad primum dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem nature: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia que erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt que aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. xiv. à prinç.) *De animabus sanctis sententiam non est hoc scilicet quod Job dicit xiv. 21. Sive nobis fuerint illi eius, sive ignibiles, non intelliget, &c.) quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod se foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum

ARTICULUS I. 402

Utrum beati qui erunt in patria, videbunt penas damnatorum.

S. Thom. IV. dist. l. q. 1. art. 4. q. 1. ¶ 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.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant penas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum à beatis, quam viatorum. Sed beati viatorum facta non vident: unde Ma. xix. super illud, *Abraham nesciuit vos*, dicit Glossa (interl. Aug. Lib. de cura pro mort. agenda cap. xlii. & xv.) „Nesciunt mortui etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii. Ergo multo minus vident penas damnatorum.

2. Præterea. Perfectio visionis dependet à perfectione visibilis: unde Philosophus dicit X. Ethic. (cap. iv. circ. med.) quod *perfectissima sensus visus operatio est, sensus maxime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. Ergo è contractio turpitudinis visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miseria damnatorum, in quibus est summa turpitudine.*

Sed contra est quod dicitur II. ult. 24. *Egre dicitur, & videbunt cadavera viatorum, provaricati sunt in me: Glossa (ordin.) „Ecclesi. „egredientur intelligentia, vel visione manifestata, ut ad laudem Dei magis accendantur.*

Respondetur dicendum, quod à beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertinet. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Et ideo ut beatitudo sanctorum eis magis complectatur, & de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut penas impiorum perfecte videant.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem nature: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia que erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt que aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. xiv. à prinç.) *De animabus sanctis sententiam non est hoc scilicet quod Job dicit xiv. 21. Sive nobis fuerint illi eius, sive ignibiles, non intelliget, &c.) quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod se foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum

in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrarie. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra, & turpia videt.

ARTICULUS II. 403

Utrum beati compatiantur miseris damnatorum.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod beati miseris damnatorum compatiantur. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas. Ergo maxime miseris damnatorum compatiantur.

2. Præterea. Beati nunquam erunt elongati tantum à passione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseris nostris compatitur (unde & misericos dicitur,) & similibus Angelis. Ergo beati compatiantur miseris damnatorum.

Sed contra. Quicumque alicui compatitur, fit miseris ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse particeps alicujus miserie. Ergo miseris damnatorum non compatiantur.

Respondetur dicendum, quod misericordia, vel compassio potest in aliquo inveniri dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio, vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia, vel compassio nascitur, scilicet prout alicui vult malum alterius repellere: unde in illis que secundum rationem repellere non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quando sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri de statu miserie, & peccati. Et ideo compassio ad eos locum habet & secundum electionem voluntatis (prout Deus, Angeli, & beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo) & secundum passionem, sicut compatiantur eis homines boni in statu vite existentes. Sed in futuro non poterunt transferri à sua miseria. Unde ad eorum miseria non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati, qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est compassionis principium, quando possumus ex caritate velle remotionem miserie alicujus. Sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis cum divina justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

S. Th. Op. Tom. VI.

Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, in quantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiæ, & justitiæ suæ convenit à miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte ponendo citra condignum.

ARTICULUS III. 404

Utrum beati latentur de penis impiorum.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod beati non latentur de penis impiorum. Letari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non letabuntur de miseris damnatorum.

2. Præterea. Beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in penis nostris. Ergo nec beati delectabuntur in penis damnatorum.

3. Præterea. Illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensionem. Sed in homine viatore maxime est culpabile quod reficiatur alicujus penis, & maxime laudabile ut de penis doleat. Ergo beati nullo modo letantur in penis damnatorum.

Sed contra est quod in Psalm. lvi. 11. dicitur: *Letabitur justus, cum viderit vindictam.*

Præterea. II. ult. 24. *Erunt igne scintillam visionis omni carni.* Satisfacti autem refectionem mentis designata. Ergo beati gaudebunt de penis impiorum.

Respondetur dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudeatur, in quantum hujusmodi: & sic sancti non letabuntur de penis impiorum. Alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti: & hoc modo sancti de penis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinam justitiæ ordinem, & suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitiæ, & sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed pena damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod letari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem letari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque letatur; sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod profertur ei ad meritum vitæ: Jacobi 1. 2. *Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentatione variis incidistis.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non delectatur in penis, in quantum hujusmodi, delectatur tamen in eis, in quantum

Bbb 2 gnan



quantum sunt per suam iustitiam ordinatæ.  
 Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile quod delectetur de aliorum penis secundum se; est tamen laudabile, si delectetur de eis in quantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore, & comprehensore: quia in viatore passionis frequenter insurgunt sine iudicio rationis; & tamen tales passionis interdum sunt laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant, sicut patet de verecundia, & misericordia, & penitentia de malis; sed in comprehensivibus non potest esse passio, nisi iudicium rationis consequens.

QUESTIO XCV.

De datus beatorum,

in quinque articulis divisas

**D**einde considerandum est de dotibus beatorum.

Circa quod queruntur quinque. Primo, utrum beatis sint assignandæ aliquæ dotes.

Secundo, utrum dos à beatitudine differat.

Tertio, utrum Christo competat habere dotes.

Quarto, utrum Angelis.

Quinto, utrum convenienter assignentur res anime dotes.

ARTICULUS I. 405

Utrum ponendæ sint aliquæ dotes in hominibus beatis.

Secundum Thomam II. dist. XLIX. quest. IV. art. I. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim secundum iura (I. Pro nuptiis, C. de iure dotium, & l. Dotei factus, ff. eod.) datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi; sed magis figuram sponsæ, in quantum sunt Ecclesiæ membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea. Dotes non dantur secundum iura (l. ult. C. de dotei promissione, & l. Qui liberos, ff. de iure nupt.) à patre sponsi, sed à patre sponsæ. Omnia autem bona beatitudinis dantur beatis à patre sponsi, scilicet Christi: Jacobi 1. 17. Omnia datus optimum, & omne donum perfectum de seorsum est, descendens à Patre luminum, &c. Ergo huiusmodi dona, quæ beatis dantur, non sunt dotes appellandæ.

3. Præterea. In matrimonio carnali dantur dotes ad facilius toleranda onera mariti-

monii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiæ triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquæ dotes assignandæ.

4. Præterea. Dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiæ militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquæ dotes conveniant, convenient etiam sanctis existentibus in via. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea. Dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur bona fortunæ. Sed præmia beatorum erant de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari.

Sed contra. Ephes. v. 32. dicitur: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, & in Ecclesiâ: ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa traditur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traduntur, cum beatificantur, videntur quod aliquibus dotibus dotentur.

Præterea. Dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale delectabilis est quam corporale. Ergo ei sunt dotes maxime assignandæ.

Præterea. Ornamenta sponzarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam traduntur, ut dicitur Mat. lxxi. 10. Induit me vestimentis salutis, quasi sponzam ornata munitibus suis. Ergo sancti in patria dotes habent.

Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum: & hi ornatus à Magistris dotes sunt nominati. Unde datur quedam definitio de dote, de qua nunc loquimur talis: Dos est perpetua anima, & corporis ornatus, vita sufficienter in æterna beatitudine iugiter perseverans. Et sumitur hæc descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, & providetur viro unde possit sufficienter sponzam, & liberos nutrire; & tamen inamissibiliter dos sponse conservetur, ut ad eam separato matrimonio revertatur.

Sed de ratione nominis diversi diversimode opinatur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi, quo omnem perfectionem, seu ornatum cuiuscumque hominis dotem nominamus; sicut aliquis dicitur esse doratus scientia, qui scientia pollet: & sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens (Lib. I. de arte amandi vers. 598.)

Et

Et quacumque poterit dote placere, placeat.

Sed hoc non videtur utiquequaque conveniens. Quia quacumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non convenit ad alia transferri nisi secundum aliquam similitudinem. Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad carnale matrimonium pertinet, oportet quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur sponse ex parte sponsi, quando traditur in domum sponsi, ad ornatum sponse pertinet: quod patet ex hoc quod dixit Sichelem Jacob, & filius eius Genes. xxxiv. 12. Augere dorem, & munera postulare: & Exodi xxii. 16. Si seduxeris quis virginem, dormieritque cum ea, detabis eam, & accipiet eam in uxorem. Unde & ornatus qui à Christo sanctis exhibetur, quando traduntur in domum gloriæ, dos nominatur.

Sed hoc manifeste est contra id quod Iurista dicunt (loc. cit. in arg. 1.) ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quedam datio ex parte mulieris facta his qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii quod sustinet vir; sed illud quod sponsum dat sponse, vocatur donatio propter nuptias: & secundum hunc modum accipitur dos III. Reg. ix. 16. ubi dicitur, quod Pharaio Rex Ægypti cepit Gacer, & dedit eam in dotem filie sue uxoris Salomonis. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ. Quamvis enim dotes à parente puella consueverint assignari; tamen quandoque contingit quod sponsum, vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellæ, quod contingit dupliciter: vel pro nimio affectu ad sponzam, sicut fuit de Hemor patre Sichelem, qui voluit assignare dotem, quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam, vel hoc fit in potestate sponsi, ut virginem à se corruptam dotem de suo assignet quam pater puellæ debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta (hic sup.)

Et ideo secundum alios dicendum est, quod dos in matrimonio corporali proprie dicitur quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est (hic sup.) Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc significatio possit aptari ad propositum; cum ornatus qui sunt in beatitudine, dantur sponse spirituali à patre sponsi: quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum; tamen proprietates, & dominium per-

tinet ad sponzam: quod patet ex hoc quod soluto matrimonio, dos remanet sponse secundum iura (cap. 1. 2. & 3. de dotei, inter vicium & uxorem.) Et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus, qui sponse spirituali dantur, scilicet Ecclesiæ in membris suis, sunt quidem sponse sponsi, in quantum ad eius gloriam, & honorem cedunt, sed sponse, in quantum per eos ornatur.

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde huiusmodi dotes in spirituali matrimonio proprie loquendo, magis dantur à patre sponsæ, quam à patre sponsi. Sed tamen hæc collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum. Personæ quidem Patris, ut danti: quia in ipso est auctoritas; et etiam paternitas respectu creature appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi, & sponsæ: filio vero appropriatur, in quantum proprius ipsum, & per ipsum dantur: sed Spiritus Sancto, in quantum in ipso, & secundum ipsum dantur: amor enim est omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotes per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per eas levatur; sicut gratia convenit per se facere iustum, sed per accidens quod de impio faciat iustum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera; est tamen ibi summa iucunditas: & ad hanc perficiendam iucunditatem dotes sponse conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjugatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponse quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traduntur, ut presentialiter sponsum habeat; Quædam autem in hac vita sunt, & perennant in æternis: II. Corinth. v. 6. Et ideo dona quæ sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes; sed illa quæ conferuntur eis, quando transferuntur ad gloriam, in qua sponso presentialiter presentantur.

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio decor exterior requiritur: unde dicitur in Psalm. xliv. 14. Omnis gloria vestra sicut vestis, ab intus, &c. Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quod dotes huiusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

AR.



Utrum dos sit idem quod beatitudo.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis prædicta patet (art. præc.) *dos est ornatus corporis, & anima in eterna beatitudine iugiter perseverans.* Sed beatitudo animæ est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Præterea. Dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Præterea. Visio secundum Augustinum (Lib. I. de Trin. cap. vii. à med.) *est tota substantia beatitudinis.* Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Præterea. Fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos facit beatum: & sic beatitudo est dos.

5. Præterea. Secundum Boetium in Lib. III. de Cons. (prosa 2. circ. princ.) *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dos sunt beatitudinis partes.

Sed contra. Dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur; sed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea. Beatitudo est una tantum; dos vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea. Beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, ut dicitur in X. Ethic. (cap. vii. à med.) Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos, & beatitudo non sunt idem.

Respondetur dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo, & dos sunt idem res, sed differunt ratione: quia dos respicit spirituale matrimonium, quod est inter Christum & animam; non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas, vel dispositio quedam.

Et ideo secundum alios dicendum est, quod beatitudo, & dos etiam realiter differunt; ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima beata Deo conjungitur; sed doses dicantur habitus, vel dispositiones, vel quæcumque alie qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic doses ordinantur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animæ ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animæ provenit, cum sit operatio quedam; or-

natus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem; sed doses sunt dona dispositionis ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis: & sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu, à quo talis operatio elicitur: sive pro ipsa gloria claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum: & sic est dos & principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentia beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est (in corp. art.)

### ARTICULUS III. 407

Utrum competat Christo habere dotes.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur: unde dicitur Philipp. i. 21. *Qui reformabit corpus humilitatis nostræ conformatum corpori claritatis sue.* Ergo etiam Christus dotes habet.

2. Præterea. In spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale, quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata à Verbo, ut patet ex Glossa (ord. Aug. Lib. I. de Conf. Evang. cap. xxx. ad fi.) super illud Psalm. xviii. *In Sole possit tabernaculum Dei cum dominibus.* Ergo & Christo competit habere dotes.

3. Præterea. Ut dicit Augustinus in Lib. III. de doctrina christi (cap. xxxi.) *Christus secundum regulam Tiscini propter unitatem corporis mystici, quæ est inter caput, & membra, nominat se sponsum, & sponsam, ut patet Mat. lxxi. 10. Quasi sponsam decoratam corona, & quasi sponsam ornatum mentibus suis.* Cum Ergo debeantur dotes sponse, oportet, ut videtur, in Christo dotes ponere.

4. Præterea. Omnibus membris Ecclesie debetur dos; cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesie membrum, ut patet I. Corinth. xli. 27. *Vos ipsi corpus Christi, & membra de membris: Gloria (inter.) id est de Christo.* Ergo Christo debentur dotes.

5. Præ-

5. Præterea. Christus habet perfectam visionem, fruitionem, & delectationem. Hæc autem ponuntur dotes. Ergo, &c.

Sed contra. Inter sponsum & sponsam exigitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum à Filio Dei, qui est sponsum; ut patet Joann. i. 29. *Qui habet sponsum, est sponsus.* Ergo cum dotes sponse assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non comperat habere dotes.

Præterea. Non est ejusdem habere dotes, & recipere. Sed Christus est qui dat dotes spiritaliter. Ergo Christo non competit dotes habere.

Respondetur dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio: una, quæ dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris: alia condignativa, qua humana natura unitur divine; tertia, qua ipse Christus unitur Ecclesie. Dicunt ergo, quod secundum duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertium convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis:

quia in tali conjunctione Christus est ut sponsum, sed Ecclesia ut sponsa; dos autem datur sponse quantum ad proprietatem, & dominium, quamvis datur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur aliquid matrimonium esse, quia non est sibi aliqua subiectio, quam oportet esse sponse ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humane nature ad divinam, quæ est in unionem persone, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, proprie tria. Primo quia exigitur conformitas nature inter sponsum & sponsam in matrimonio illo, in quo dantur dotes; & hoc deficit in conjunctione humane nature ad divinam. Secundo quia exigitur sibi distinctio personarum: humana autem natura non est personaliter distincta à Verbo. Tertio quia dos datur, quando sponsa de novo traditur in domum sponsi: & sic videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjuncta sit conjuncta: humana autem natura, quæ est assumpta in unitatem persone à Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.

Unde secundum alios est dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie, sicut aliis sanctis; ea tamen, quæ doses dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis: non enim illa Christo conveniunt, secundum quod habent rationem dotis.

(a) Ita presens ad litteram retinetur. Al. ipso, & aliis: item ipso, & aliis. Forte in ipso & aliis, quam in ipso solo.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, & non secundum rationem dotis quæ sit in Christo: non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo, & in nobis.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur; cum non servetur sibi personaliter distinctio, quæ inter sponsum & sponsam requiritur. Sed quod quandoque dicatur desponsata humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponse, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, & quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, & per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed in quantum sibi assumit personam sponse sue, scilicet Ecclesie, quæ est ei spiritualiter conjuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesie dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus, quod Christo conjungitur sicut capiti: & sic tantum Ecclesia habet rationem sponse: sic vero Christus non est Ecclesie membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesie membris. Alio modo accipitur Ecclesia, secundum quod nominat caput, & membra conjuncta: & sic Christus dicitur membrum Ecclesie, in quantum habet distinctum officium ab omnibus aliis, scilicet insistere aliis vitam: quamvis non multum proprie dicatur membrum: quia membrum importat partialitatem quandam; in Christo autem bonum spirituale non est partitum, sed est totaliter integrum: unde ipse est totum Ecclesie bonum; nec est aliquid majus (a) ipse, & alii, quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non solum nominat sponsum, sed sponsum, & sponsam, prout per conjunctionem spirituales est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesie, nullo tamen modo potest dici membrum sponse: & sic et non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis: non enim illa Christo conveniunt, secundum quod habent rationem dotis.

AR-



ARTICULUS IV. 408

Utrum Angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia super illud Cantica. vi. Una est columba mea, dicit Glossa: Una est Ecclesia in hominibus, & Angelis. Sed Ecclesia est sponsa; & sic membris Ecclesie convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

2. Præterea, Luce xii. super illud, Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur & nuntiabit, dicit Glossa (ordin.) Ad nuptias Dominus venit, quando post resurrectionem novus homo Angelorum sibi multitudinem copulavit. Ergo Angelorum multitudo est sponsa Christi: & sic Angeli continent dotes.

3. Præterea, Spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non est minor inter Angelos & Deum, quam inter homines beatos & Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod Angeli conveniant dotes.

4. Præterea, Spirituale matrimonium requirit spirituales sponsum, & spirituales sponsam. Sed Christus, in quantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura Angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium Angelorum ad Christum quam hominum.

5. Præterea, Major convenientia existit inter caput & membra, quam inter sponsum, & sponsam. Sed conformitas quæ est inter Christum, & Angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsum respectu eorum.

Sed contra. Origenes super Cantica (in princ. Prologi) distinguit quatuor personas, scilicet sponsum, & sponsam & adulescentulam, & sodales sponæ: & dicit, quod Angeli sunt sodales sponæ. Cum ergo dotes non debeantur nisi sponæ, videtur quod Angeli dotes non conveniant.

Præterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem, & passionem: unde figuratur per hoc quod dicitur Exodi. xv. Sponsus sanguinem tu mihi dabo. Sed Christus sine passionem, & incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius erat. Ergo Angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa. Ergo Angeli non conveniunt dotes.

Respondendo dicendum, quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium Angelis, sicut & hominibus, convenire; sed

secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus conveniant, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponæ, sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum & sponsam naturæ conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, in quantum naturam humanam assumpserunt, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis, sicut hominibus. Cum tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest esse aliqua dissimilitudine concludi, quod metaphoricè aliquid de aliquo non prædicatur. Et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi, quod Angelis dotes non conveniant, sed solum quod non ita proprie, sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Ecclesie, non tamen sunt membra Ecclesie, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ: & sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad secundum dicendum, quod desponsatus illa large accipitur pro unoque, quæ non habet conformitatem naturæ in specie: & sic etiam nihil prohibet, large accipiendos dotes, ponere dotes in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis; tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturæ convenire. Et propter hoc desponsatio proprie ad Angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Christo, in quantum est Deus, non est talis quæ sufficit ad perfectam rationem matrimonii; cum non sit secundum convenientiam in specie, sed magis adhuc remanet insoluta distantia.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput Angelorum, secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ ad membra. Tamen sciendum, quod licet caput, & alia membra sint partes individui unius speciei; si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei, manus enim habet aliam speciem partii à capite. Unde, loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis; ut unum ab alio accipiat, & unum alii subseruiat. Et sic convenientia quæ est inter Deum & Angelos, ma-

ARTICULUS V. 409

Utrum convenienter ponantur tres anime in uno corpore dotes.

8. Thom. II. dist. xlii. quest. xv. art. 5. in corpore non potest esse nisi una anima.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres anime dotes, scilicet visio, dilectio, & fructio. Animæ enim conjungitur Deo secundum unitatem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memorie respondeat; cum fructio non pertinet ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Præterea, Dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viæ, quibus Deo conjungimur: quæ sunt fides, spes, & caritas, quibus est ipse Deus obiectum. Sed dilectio respondet caritati; visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad sponsum cum fructio magis pertinet ad caritatem.

3. Præterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem, & visionem: illa enim dicitur frui, quæ diligimus, propter se, ut patet per Augustinum in Lib. I. de doctr. christ. (cap. iv.) Ergo fructio non debet poni alia dote à dilectione.

4. Præterea, Ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio: I. Corinth. ix. 24. Sic currite ut comprehendatis. Ergo debet adhuc quarta dote poni.

5. Præterea, Anselmus dicit (Lib. de similitudinibus, cap. xlviii.) quod hæc pertinent ad beatitudinem anime, sapientia, amicitia, concordia, possessio, honor, securitas, gaudium: & sic videtur prædicte dotes inconvenienter assignari.

6. Præterea, Augustinus in fine de civitate Dei (cap. ult. inter princ. & med.) dicit, quod Deus in illa beatitudine hæc facit: visio, fructio, satisfactio, amicitia, sine fatigatione laudabitur. Ergo laus præsignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in III. de consolatio. profana. à medijs quæ sunt hæc: sufficientia, quam promittit divitiæ; jucunditas, quam promittit voluptas; celebritas, quam promittit famæ securitas, quam promittit potentia; reverentia, quam promittit dignitas. Et sic videtur quod potius ista deberent assignari dotes quam prædicte.

Respondendo dicendum, quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium Angelis, sicut & hominibus, convenire; sed

secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus conveniant, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponæ, sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum & sponsam naturæ conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, in quantum naturam humanam assumpserunt, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis, sicut hominibus. Cum tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest esse aliqua dissimilitudine concludi, quod metaphoricè aliquid de aliquo non prædicatur. Et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi, quod Angelis dotes non conveniant, sed solum quod non ita proprie, sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Ecclesie, non tamen sunt membra Ecclesie, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ: & sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad secundum dicendum, quod desponsatus illa large accipitur pro unoque, quæ non habet conformitatem naturæ in specie: & sic etiam nihil prohibet, large accipiendos dotes, ponere dotes in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis; tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturæ convenire. Et propter hoc desponsatio proprie ad Angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Christo, in quantum est Deus, non est talis quæ sufficit ad perfectam rationem matrimonii; cum non sit secundum convenientiam in specie, sed magis adhuc remanet insoluta distantia.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput Angelorum, secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ ad membra. Tamen sciendum, quod licet caput, & alia membra sint partes individui unius speciei; si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei, manus enim habet aliam speciem partii à capite. Unde, loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis; ut unum ab alio accipiat, & unum alii subseruiat. Et sic convenientia quæ est inter Deum & Angelos, ma-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres anime dotes, scilicet visio, dilectio, & fructio. Animæ enim conjungitur Deo secundum unitatem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memorie respondeat; cum fructio non pertinet ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

Respondendo dicendum, quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium Angelis, sicut & hominibus, convenire; sed

ONOM  
RALD

(a) Al. dilectio. In veteri exempli sic. Quidam enim dicunt, quod tres dotes anime sunt visio, & dilectio, & comprehensio: quidam dicunt, quod sunt visio, fructio, & comprehensio. Omnes tamen hæc assignationes reducuntur in idem & eodem modo eorum numerus assignatur. Dicitur enim est (art. 2. huj. quest.) quod dotes est aliquid anime inherens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur; scilicet ipsa substantia operationis, quæ est visio, & perfectio ejus, quæ est dilectio. Oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter; uno modo ex parte objecti, in quantum id quod videtur, est delectabile alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est; sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectentur. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturaliter, id est per aliquem habitum; sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, quod scilicet ipsum visibile sit conveniens, & quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus, qui visionem eliciat; & sic est una dote, quæ dicitur ab omnibus visio. Sed ex parte visibilis requiruntur duo, scilicet convenientia, quæ est per affectum; & quantum ad hoc ponitur à quibusdam dotes dilectio, & à quibusdam fructio, secundum quod fructio ad affectum pertinet: illud enim quod summe diligimus, convenientissimum est inanimatum; requiritur etiam ex parte visibilis conjunctio; & sic ponitur à quibusdam comprehensio: quæ nihil est aliud quam in presentia Deum habere, & in seipso tenere; sed secundum alios ponitur fructio, prout est non ipse, sicut est in via, sed jam tunc, sicut est in patria. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologis; scilicet visio fidei; spei vero comprehensio, vel fructio secundum unam acceptationem; caritatis vero fructio. (b) vel dilectio secundum assignationem aliam. Fructio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se delectationem, & comprehensionem: & ideo à quibusdam accipitur pro uno, à quibusdam vero pro duobus. Ccc. m.



to pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animæ virtutibus; *rationem* scilicet rationali; *dilectionem* concupiscibili; *fructum* vero itascibili, in quantum talis fructus est per quamdam victoriam adeptæ. Sed hoc non proprie dicitur: quia itascibilis, & concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; de res autem animæ ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, & intelligentia non habent nisi unam operationem, vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriae, vel si intelligentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoria est notitiam tenere: unde etiam memoriæ, & intelligentiæ non responderet nisi unus habitus, scilicet notitia: & ideo utriusque responderet tantum una dote, scilicet visio.

Ad secundum dicendum, quod fructus respondet spei, in quantum includit comprehensionem; quæ spei succedet: quod enim speratur, nondum habetur: & ideo spes quodammodo affigit propter distantiam amati: & propter hoc in patria non remanebit; sed succedet ei comprehensio.

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur à visione, & dilectione; alio tamen modo quam dilectio à visione. Dilectio enim, & visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum. Sed comprehensio, vel fructus secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus; sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiatur ut non possit mens Deo specialiter conjungi. Et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriæ animæ ab omni defectu liberat; sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, & ad prædominandum corpori, & ad alia huiusmodi, per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinetur à Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur. Illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt huiusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem comitantia, vel consequentia, non solum in comparatione ad spontum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuam, & concordia quantum ad confen-

sam in agendis; vel inferiores; ad quos pertinet potestas, secundum quod à superioribus inferiora disponuntur, & honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; & etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, & gaudium quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quod laus, quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque supradicta, quæ enumerat Boetius, sunt quedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione suæ perfectionis sola, & singulariter habet per seipsam quicquid ab hominibus in diversis rebus queritur, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. vii. à med.) & in X. (cap. vii. & viii.) Et secundum hoc ostendit Boetius, illa quinque in vera beatitudine esse: quia hæc sunt quæ ab hominibus in felicitate temporali queruntur; quæ vel pertinent ad immunitatem à malo, sicut est *securitas*; vel ad consecutionem boni convenientis, sicut *juventutis*; vel perfecti, sicut *celebritas*; vel ad manifestationem boni, sicut *reuerentia*; in quantum unius est in notitia multorum, & *reuerentia*, in quantum illius notitiæ, vel boni signum aliquod exhibetur: reuerentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quedam beatitudinis conditiones.

### QUESTIO XCVI.

De aureolis.

In tredecim articulis divisæ.

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod queruntur tredecim. Primo, utrum aureola differat à præmio essentiali.

Secundo, utrum differat à fructu.

Tertio, utrum fructus soli virtuti contentiæ debeat.

Quarto, utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus contentiæ.

Quinto, utrum virginibus debeat aureola.

Sexto, utrum debeat martyribus.

Septimo, utrum debeat doctoribus.

Octavo, utrum Christo debeat.

Nono, utrum Angelis.

Decimo, utrum corpori humano debeat.

Undecimo, utrum convenienter tres aureolæ assignentur.

Duodecimo, utrum aureola virginum sit potissima.

Decimotertio, utrum unus alio intensius eadem aureolam habeat.

### ARTICULUS I. 410

Utrum aureola sit aliud à præmio essentiali, quod aurea dicitur.

¶ S. Th. II. dist. xl. ix. quæst. vi. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aureola non sit aliquid aliud præmium à præmio essentiali, quod aurea dicitur. Præmium enim essentialia est ipsa beatitudo. Sed beatitudo secundum Boetium (Lib. III. de consol. profa 2. cit. prin.) est status omnium bonorum aggregationis perfectus. Ergo præmium essentialia includit omne bonum quod habetur in patria: & sic aureola includitur in aurea.

2. Præterea, *Magni*, & *minori* non differant specie. Sed illi qui servant consilia, & præcepta, magis præmiantur quam illi qui servant præcepta tantum; nec in aliquo præmium eorum videtur differre, nisi quod unum est alteri majus. Cum ergo aureola nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicatur aliquid distinctum ab aurea.

3. Præterea, Præmium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas. Cum ergo caritati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquid præmium ab aurea distinctum.

4. Præterea, Omnes homines beati assumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius (hom. xxxv. in. Evang. parum ante med.) Sed in Angelis licet quedam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possit singulariter: omnia enim in omnibus sunt non quidem equaliter, quia alii altius sublimius possident, quæ tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit (ibid. à med.) Ergo in beatis non erit aliquid aliud præmium nisi omnium commune. Ergo aureola non est præmium distinctum ab aurea.

5. Præterea, Excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ sunt in præcepto, aureola vero his quæ sunt in consilio, aureola erit perfectior quam aurea; & ita non debet diminutive

¶ S. Th. Op. Tom. VII.

significari: & sic videtur, quod aureola non sit præmium distinctum ab aurea.

Sed contra. Exodi xxv. super illud, *Facies alteram coronam aureolam*, dicit Glossa (ord. Bed. Lib. I. de Tabernac. cap. vi. à med.) „Ad coronam hæc pertinet cantici, cum novum, quod virgines tantum coram, „sunt cantant: “ ex quo videtur quod aureola sit quedam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita. Aurea autem omnibus specialiter redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

Præterea, Pugna quam sequitur victoria, debetur corona: II. Timoth. II. 5. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent: & hanc dicimus aureolam.

Præterea, Ecclesia militans descendit à triumphantem, ut patet Apoc. xxii. 2. *Vidi civitatem sanctam etc.* Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia præmia; sicut victoribus corona; currentibus brævium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphantem.

Respondeo dicendum, quod præmium essentialia hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione anime ad Deum, in quantum eo perfecte fruatur ut visio, & amato perfecte. Hoc autem præmium metaphoricè *corona* dicitur, vel *aurea*: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur: *militia enim est vita hominis super terram*. Job vii. 1. tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, & per consequens regie potestatis: Apoc. v. 10. *Fecisti nos Deo nostro regnum etc.* Corona autem est proprium signum regie potestatis: & eadem ratione præmium accidentiale, quod essentialia additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam, ratione figuræ circularis; ut ex hoc etiam perfectioni competat beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum præmium aureola nominatur. Hinc autem essentialia præmio, quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione nature ejus qui præmiiatur; sicut supra beatitudinem animæ gloriæ corporis adiungitur: unde & ipsa gloria corporis interdum *aurea* nominatur. Unde super illud Exodi xxv. *Facies etc. alteram coronam aureolam*, dicit quedam Glossa (ord. Bedæ loc. cit.) quod “ in fine aureola superponitur, cum, in Scriptura dicitur, quod est sublimior gloria, in reptione corporum servetur. “ Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii; quod quidem

CCCII

121



to pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animæ virtutibus; *rationem* scilicet rationali; *dilectionem* concupiscibili; *fructum* vero itascibili, in quantum talis fructus est per quamdam victoriam adeptæ. Sed hoc non proprie dicitur: quia itascibilis, & concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; de res autem animæ ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, & intelligentia non habent nisi unam operationem, vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriae, vel si intelligentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoria est notitiam tenere: unde etiam memoriæ, & intelligentiæ non responderet nisi unus habitus, scilicet notitia: & ideo utriusque responderet tantum una dote, scilicet visio.

Ad secundum dicendum, quod fructus respondet spei, in quantum includit comprehensionem; quæ spei succedet: quod enim speratur, nondum habetur: & ideo spes quodammodo affigit propter distantiam amari: & propter hoc in patria non remanebit; sed succedet ei comprehensio.

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur à visione, & dilectione; alio tamen modo quam dilectio à visione. Dilectio enim, & visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum. Sed comprehensio, vel fructus secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus; sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiatur ut non possit mens Deo specialiter conjugari. Et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat; sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, & ad prædominandum corpori, & ad alia huiusmodi, per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinetur à Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjugitur. Illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt huiusmodi; sed sunt qualitercumque beatitudinem comitantia, vel consequentia, non solum in comparatione ad spontum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuam, & concordia quantum ad consen-

suum in agendis; vel inferiores; ad quos pertinet potestas, secundum quod à superioribus inferiora disponuntur, & honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; & etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, & gaudium quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quod laus, quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo conjugitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque supradicta, quæ enumerat Boetius, sunt quedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione suæ perfectionis sola, & singulariter habet per seipsam quicquid ab hominibus in diversis rebus queritur, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. vii. à med.) & in X. (cap. vii. & viii.) Et secundum hoc ostendit Boetius, illa quinque in vera beatitudine esse: quia hæc sunt quæ ab hominibus in felicitate temporali queruntur; quæ vel pertinent ad immunitatem à malo, sicut est *securitas*; vel ad consecutionem boni convenientis, sicut *juventutis*; vel perfecti, sicut *celebritas*; vel ad manifestationem boni, sicut *reuerentia*; in quantum bonum unius est in notitia multorum, & *reuerentia*, in quantum illius notitiæ, vel boni signum aliquid exhibetur: reuerentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quedam beatitudinis conditiones.

## QUESTIO XCVI.

De aureolis.

In tredecim articulis divisæ.

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod queruntur tredecim. Primo, utrum aureola differat à præmio essentiali.

Secundo, utrum differat à fructu.

Tertio, utrum fructus soli virtuti contentiæ debeat.

Quarto, utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus contentiæ.

Quinto, utrum virginibus debeat aureola.

Sexto, utrum debeat martyribus.

Septimo, utrum debeat doctoribus.

Octavo, utrum Christo debeat.

Nono, utrum Angelis.

Decimo, utrum corpori humano debeat.

Undecimo, utrum convenienter tres aureolæ assignentur.

Duodecimo, utrum aureola virginum sit potissima.

Decimotertio, utrum unus alio intensius eadem aureolam habeat.

## ARTICULUS I. 410

Utrum aureola sit aliud à præmio essentiali, quod aurea dicitur.

¶ S. Th. II. dist. XLIX. quæst. vi. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aureola non sit aliquid aliud præmium à præmio essentiali, quod aurea dicitur. Præmium enim essentialia est ipsa beatitudo. Sed beatitudo secundum Boetium (Lib. III. de consol. profa 2. cit. prin.) est status omnium bonorum aggregationis perfectus. Ergo præmium essentialia includit omne bonum quod habetur in patria: & sic aureola includitur in aurea.

2. Præterea. *Magni*, & *minori* non differant specie. Sed illi qui servant consilia, & præcepta, magis præmiantur quam illi qui servant præcepta tantum; nec in aliquo præmium eorum videtur differre, nisi quod unum est alteri majus. Cum ergo aureola nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicatur aliquid distinctum ab aurea.

3. Præterea. Præmium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas. Cum ergo caritati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquid præmium ab aurea distinctum.

4. Præterea. Omnes homines beati assumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius (hom. xxxv. in Evang. parum ante med.) Sed in Angelis licet quedam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possit singulariter: omnia enim in omnibus sunt non quidem equaliter, quia illi alii sublimius possident, quæ tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit (ibid. à med.) Ergo in beatis non erit aliquid aliud præmium nisi omnium commune. Ergo aureola non est præmium distinctum ab aurea.

5. Præterea. Excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ sunt in præcepto, aureola vero his quæ sunt in consilio, aureola erit perfectior quam aurea; & ita non debet diminutive

¶ S. Th. Op. Tom. VII.

significari: & sic videtur, quod aureola non sit præmium distinctum ab aurea.

Sed contra. Exodi xxv. super illud, *Facies alteram coronam aureolam*, dicit Glossa (ord. Bed. Lib. I. de Tabernac. cap. vi. à med.) „Ad coronam hæc pertinet cantici, cum novum, quod virgines tantum coram, „sunt cantant: “ ex quo videtur quod aureola sit quedam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita. Aurea autem omnibus specialis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

Præterea. Pugna quam sequitur victoria, debetur corona: II. Timoth. II. 5. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent: & hanc dicimus aureolam.

Præterea. Ecclesia militans descendit à triumphantem, ut patet Apoc. xxi. 2. *Vidi civitatem sanctam etc.* Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia præmia; sicut victoribus corona; currentibus brævium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphantem.

Respondeo dicendum, quod præmium essentialia hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione anime ad Deum, in quantum eo perfecte fruatur ut visio, & amato perfecte. Hoc autem præmium metaphoricè *corona* dicitur, vel *aurea*: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur: *militia enim est vita hominis super terram*. Job vii. 1. tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, & per consequens regie potestatis: Apoc. v. 10. *Fecisti nos Deo nostro regnum etc.* Corona autem est proprium signum regie potestatis: & eadem ratione præmium accidentiale, quod essentialia additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam, ratione figuræ circularis; ut ex hoc etiam perfectioni competat beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditur præmium aureola nominatur. Hinc autem essentialia præmio, quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione nature ejus qui præmiiatur; sicut supra beatitudinem animæ gloriæ corporis adiungitur: unde & ipsa gloria corporis interdum *aurea* nominatur. Unde super illud Exodi xxv. *Facies etc. alteram coronam aureolam*, dicit quedam Glossa (ord. Bedæ loc. cit.) quod “ in fine aureola superponitur, cum, in Scriptura dicitur, quod est sublimior gloria, in reptione corporum servetur. “ Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii; quod quidem

CCCII

121



rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem: scilicet ex radice caritatis, qua refertur in finem ultimum; & sic debetur ei essentiale præmium scilicet pervenire ad finem, quæ est aurea: & ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, & ex habitu eliciente, & ex proximo fine; & sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod aureola dicitur: & hoc modo de aureola ad præsens intendimus. Et sic dicendum est, quod aureola dicitur aliquid aureæ superadditum, id est quoddam gaudium de operibus à se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet: quod gaudium aurea dicitur.

Quidam tamen dicunt, quod ipsum præmium commune, quod est aurea, accipit nomen aureolæ secundum quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur; sicut & denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur; quamvis omnino sint idem debiti, & denarius non tamen ita quod præmium essentiale oporteat esse majus, quando aureola dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensivum, sed secundum modum merendi; ut quamvis in duobus sit æqualis simplicitas divini visionis, in uno tamen dicatur aureola; non in altero, in quantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossæ (sup. cit.) Exodi xxv. Si enim idem esset aurea, & aureola, non diceretur aureola aureæ superpositi. Et præterea cum merito respondeat præmium, oportet quod illi excellentiæ meriti quæ est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in premio: & hanc excellentiam vocamus aureolam. Unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quæ sunt necessaria ad perfectam hominis vitam quæ consistit in perfecta hominis operatione; sed quædam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior: unde pertinent ad bene esse beatitudinis, & ad decemiam quamdam ipsius: sicut & felicitas politica ornatur nobilitate, & corporis pulchritudine, & huiusmodi sine quibus tamen esse potest, ut patet in I. Ethic. (cap. vii.) Et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriæ.

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia, & præcepta, semper meretur magis quam ille qui servat præcepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem

semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice caritatis; cum quandoque ex majori caritate aliquis servet præcepta tantum, quam aliquis præcepta, & consilia. Sed ut pluries accidit est contrarium: quia probatio dilectionis exhibitio est operis, ut Gregorius dicit (hom. xxx. in Evang. cir. princ.) Non ergo ipsum essentiale præmium magis intenditur dicitur aurea, sed id quod præmio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus præmium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive æquale præmio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod caritas est primum principium merendi; sed actus nostrer est quasi instrumentum quo meretur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, & aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium. Unde & in premio aliquid est ex parte caritatis, scilicet *aurea*; & aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes eodem genere actus suam beatitudinem merentur, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum: & ideo nullum singulare præmium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur: & ideo non est simile.

Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, in quantum scilicet per caritatem perfectam uniusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari: quia non datur in premio victoriæ eius, sed magis respicit victoriam alienam. Corona autem ipsi victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti quæ confurgit ex caritate, quam illa quæ confurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat caritas, est posterior his quæ sunt ad finem, circa quæ actus nostrer consistunt. Unde etiam præmium respondentis merito ratione caritatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis. Et ideo aureola dicitur diminutive respectu aureæ.

## ARTICULUS II. 411

Virum aureola differat à fructu.

St. Thom. II. dist. xl. quæst. v. art. 2. quæst. 1. & seq.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aureola non differat à fructu. Eidem enim merito non debentur diversa præmia. Sed eidem merito respondet aureola, & fructus centesimus, scilicet virginitalis, ut patet in Glossa (ord. super illud, *Aliud quidem centesimum*) Matth. xlii. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de viginti. (cap. xlv.) quod centesimus fructus debetur martyribus, & idem debetur virginibus. Ergo fructus est quoddam præmium commune virginibus, & martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Præterea. In beatitudine non invenitur nisi duplex præmium, scilicet essentiale, & accidentale, quod essentiali superadditur. Sed præmium essentiali superadditum dicitur aureola: quod patet ex hoc quod Exodi xxv. aureola coronæ aureæ superponi dicitur. Sed fructus non est præmium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra. Quæcumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus, & aureola non similiter dividuntur: quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, & doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, & virginum. Ergo fructus, & aureola non sunt idem.

Præterea. Si fructus, & aureola essent idem, cuiuscumque deberetur fructus, deberetur & aureola. Hoc autem patet esse falsum, quia fructus debetur viduitati, non autem aureola. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod ea quæ metaphoricè dicuntur, possunt vario accipi, secundum adaptationes ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terræ nascentibus, secundum diversas condiciones quæ in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet, quæ reficit, secundum quod in usum hominis venit: est etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit: est etiam id quod ex agricultura expectatur per sementionem, vel quocumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit, quasi ultimus finis: & secundum hanc

significationem dicimus Deo frui, perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via: & ex hac significatione accipitur fructus, quæ est dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur fructus spiritualiter pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis: & sic virtutes fructus dicuntur, ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur fructus Gal. v. 22. *Fructus autem spiritus caritas, gaudium &c.* Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur, de hoc enim dictum est (III. dist. xxxi. quæst. 1. art. 1. & 1. 2. quæst. vii. art. 1. ad 2.) Potest autem alio modo sumi fructus spiritualis ad similitudinem corporalis, in quantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut sic fructus dicatur illud præmium quod homo consequitur ex labore quo in hac vita laborat: & sic omne præmium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus, fructus dicitur. Et sic accipitur fructus Rom. vi. 22. *Habetis fructum vestrum in justificationem, sicut vero vitam æternam.* Sic etiam nunc nos de fructu non agimus; sed agimus de fructu, secundum quod ex semine confurgit: sic enim de fructu Dominus loquitur Matth. xlii. ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum, & centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terræ in suam naturam: & quanto hac virtus est efficacior, & terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei: unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur à carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi. Secundum hoc igitur fructus verbi Dei differat ab aurea, & ab aureola: quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo; aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter aureolam, & fructum dicentes, quod aureola debetur pugnantibus, secundum illud II. Timoth. ii. 5. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sap. xlii. 15. *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Alii vero dicunt, quod aurea respicit conversionem ad Deum; sed aureola, & fructus consistunt in his quæ sunt ad finem; ita tamen quod fructus principalis respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem sit labor, & pugna, secundum idem, & præmium corporis ex premio animæ dependeat; secundum prædicta non esset differentia inter fructum,



tum; auream, & aureolam, nisi ratione tantum: & hoc non potest esse; cum quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens, eidem merito, secundum diversa quæ in ipso sunt, diversa præmia respondere. Unde & virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ cuiusdam excellentis, fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quandam spiritualitatem transit, à carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune martyrio, & virginitati, sed tribus continentis gradibus. Glossa autem illa, que ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quilibet remuneratio dicitur fructus; ut sic per centesimum fructum remuneratio designatur que quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale præmium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale præmium est aureola, sed præmium de operibus perfectionis, in quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam. Unde non est inconveniens quod abstractioni à carnali vita aliquod aliud accidentale præmium debeat, quod fructus dicitur.

## ARTICULUS III. 413

Utrum fructus debeat soli virtuti continentis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fructus non debeat soli virtuti continentis. Quia I. Corinth. xv. super illud, *Alia claritas Solis* etc. dicit Glossa (ord. Ambrosii) quod „claritati Solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent; lunari autem, qui sexagesimum; stellis vero, qui trigesimum.“ Sed illa diversitas claritatis, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quantumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli virtuti continentis.

2. Præterea. Fructus à fructione dicuntur. Sed fructio pertinet ad præmium essentiali, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo &c.

3. Præterea. Fructus labori debetur: Sap.

111. 15. *Minorum laborum gloriosa est fructura*. Sed major est labor in fortitudine quam in temperantia, vel in continentia. Ergo fructus non responderet soli continentie.

4. Præterea. Difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; & sic major est labor parsimonie quam continentie. Ergo parsimonie magis responderet fructus quam continentie.

5. Præterea. Fructus refectionem importat: resectio autem præcipue est in fine. Cum ergo virtutes theologice finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeat respondere.

Sed contra est quod habetur in Glossa (ord. super illud, *Aliud regnum* etc.) Mattha. 2111. quæ fructus assignat virginitati, viduitati, & continentie conjugali, quæ sunt continentie partes.

Respondetur dicendum, quod fructus est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod à carnali vita in spiritualem transit. Et ideo illi virtuti præcipue fructus respondet quæ hominem præcipue à subiectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia: quia per delectationes venereas anima præcipue carni subditur; adeo ut in actu carnali secundum Hieronymum (epist. ad Ageruch. aliquant. à med.) nec spiritus propheticæ corda tangat Prophetarum: nec in illa delectatione est possibilibus aliquid intelligere, ut Philosophus dicit VII. Ethic. (cap. xi. cir. fi.) Et ideo continentie magis respondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quilibet remuneratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum, quod fructio non sumitur à fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut patet ex dictis (art. præc.)

Ad tertium dicendum, quod fructus secundum quod nunc loquimur, non responderet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant. Unde & ipsæ segetes labores dicuntur, in quantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur continentie quam fortitudini: qui per passionem fortitudinis homo non subditur carni; sicut per passionem circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quæ sunt in cibis, sint magis necessariae illis quæ sunt in venereis; non tamen sunt ita vehementes: unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum, quod fructus non sumitur hic, secundum quod suum dicitur, qui

qui refectur in fine; sed alio modo dicto (art. præc.) Et ideo ratio non sequitur.

## ARTICULUS IV. 413

Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus continentis partibus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentis partibus. Quia Galat. v. ponuntur duodecim fructus spiritus, *caritas, gaudium, pax* etc. Ergo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Præterea. Fructus non nominat aliquod præmium speciale. Sed præmium quod assignatur virginitati, viduitati, & conjugatis, non est speciale: quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium; cum nullus salvetur qui continentia careat, & continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis tres fructus assignantur.

3. Præterea. Sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarius, & centenarius sexagenarius, neque secundum arithmetice proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, & centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium (2) in superabundantia, quia continet totum, & duas tertias partes eius. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentie gradibus.

4. Præterea. Ea quæ in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent: Luc. xxx. 33. *Cælum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Sed ea quæ in institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quæ ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quæ in Scriptura sacra dicuntur: & sic videtur quod inconvenienter sit ratio quam Beda (æquivalenter Lib. III. in Luc. cap. xxix. & Hieron. Lib. I. cont. Jovinian. cap. 1.) assignat de istis fructibus, dicens, quod *fructus tricenarius debetur conjugatis, quia in representatione qua fit in abaco, triginta significatur per contactum pollicis, et indicis secundum suam similitudinem, unde tibi quoddammodo osculatur se. Sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula: sexagenarius vero numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis, et sic per hoc quod index facit super pollicem,*

(2) Ita passim. Veter. edit. et mss. in superbitentia. Al. superbiticia, Nicolaus ni sequitur.

opprimens ipsum, significat oppressionem illam quam vidui patiuntur in mundo. Cum autem numerando ad centenarium proximimus, ad dexteram à leva transimus: unde per centenarium virginitas designatur, que habet portionem angelicæ dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria; nos autem in sinistra, propter imperfectionem presentis vite.

Respondetur dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, homo in quandam spiritualitatem adducitur, carnalitate abjecta. Et ideo secundum diversum modum spiritualitatis, quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est autem quedam spiritualitas necessaria, & quedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod relictus spiritus ex delectatione carnis non revertatur; quod sic, cum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis: & hæc est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab huiusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter: vel respectu cuiuslibet temporis, præteriti, presentis, & futuri; & hæc est spiritualitas virginum: vel secundum aliquod tempus; & hæc est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricenarius, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda superius assignat. Quamvis possit & alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in I. de celo, & mundo (tex. 1.) & habet in se perfectionem quandam omnibus communem, scilicet principii, medii, & finis. Unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur; in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus, ex cuius ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus; cum consistat ex omnibus partibus suis simul aggregatis: unde convenienter viduitati respondet; in qua invenitur perfecta abstractio à delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quæ sunt quasi partes virtuosæ actus: cum nulla enim personis, & in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; & sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati quia denarius, ex cuius ductu centenarius sur-







nam per tentationem quæ est à carne; habuit tamen pugnam per tentationem quæ est ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Matth. 1v.

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentie gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset: quia fuissent tunc honorabiles nuptiæ, & torus immaculatus, nulla concupiscentie foeditate existente: unde virginitas tunc servata non fuisset; nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanæ naturæ conditione, virginitas specialem decorem habet: & ideo ei speciale redditur præmium. Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile à commixtione carnis abstinere: unde nec tali proposito speciale premium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu; ut creditur de Hieremia, & Elia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam: dummodo propositum virginitatem perpetuo servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens, nec etiam per hoc virginitatem perdit: & hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa corrumpatur violententer. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit ad meritum, & ad genus martyrii pertinebit: unde Lucia dicit: *Si me invitari violari fecerit, castitas mihi duplicabitur ad coronam*: non quod habeat duas virginitatis aureolas; sed quia duplex premium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro injuria quam passa est. Dato etiam quod taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit: nec tamen Matri Christi æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis à natura innascitur, quantum ad id quod est materiale in virginitate; sed propositum perpetue incorruptionis servande, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiæ proveniens.

Ad sextum dicendum, quod non cuilibet viduæ fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quæ propositum viduitatis servande retinet, quamvis etiam votum non emittat; sicut etiam de virginitate dictum est (in corp. art. & ad 4.)

Ad septimum dicendum, quod si frigidi, & eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiam facultas adefectu coeundi, virgines sunt dicendi, & aureolam merentur: faciunt enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant duca-

di conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in Libro de Sancta Virginitate (cap. xxv. circa princ.) *Quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint (ut sunt eunuchi) sufficit, cum Christiani fuerint, & Dei præcepta custodiant, eo tamen proposito suis ut conjungi, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adæquari.*

## ARTICULUS VI. 415]

Utrum martyribus aureola debeat.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod martyribus aureola non debeat. Aureola enim præmium est quod operibus supererogationum redditur: unde dicit Beda super illud Exodi xxv. *Facies & alteram coronam* &c. (hab. in Glof. ord.), De eorum præmio, patet recte intelligi qui generalia mandata, spontaneæ vitæ perfectioris electione transgreduntur. Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Rom. x. 10. *Corde creditur ad iustitiam, et ante omnia confesio fit ad salutem.* Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Præterea. Secundum Gregorium (quivalenter Lib. IX. Moral. cap. 11. ad fin. & August. Lib. I. de adult. conjug. cap. xv. in princ.) *servitia quanto sunt magis libera, tanto sunt magis grata. Sed Martyrium minimum habet de libertate, cum sit poena ab alio inflata violententer.* Ergo martyrio aureola non debetur, quæ responderet merito excellenti.

3. Præterea. Martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate: unde Bernardus (in serm. SS. Innocent.) distinguit tria genera martyrum; scilicet *voluntate, non nec, ut Joannes, voluntate, & nec, ut Stephanus, nec, & non voluntate, ut Innocentes.* Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Præterea. Afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quæ est per interiores dolores, & animæ passionem. Sed interior afflictio quoddam etiam martyrium est: unde dicit Hieronymus in sermone de Assumptione (alius Auctor epist. ad Paul. & Eustoch. inter med. & fin.) *Reste dixerim; Dei gratia virgo, & martyr fuit, quæ in pace vitam finierit: unde Tuam ipsius animam petrastravit gladius, scilicet dolor de morte Filii.* Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

Præ-

5. Præterea. Ipsa poenitentia martyrium quoddam est: unde dicit Gregorius (homil. 111. in Evang. in fin.) *Quamvis occasione persecutionis desit, habet tamen & pax vestra martyrium suum: quia est carnis colla ferro non subficiens, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Poenitentia autem, quæ in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur aureola.

6. Præterea. Illicite operi non debetur aureola. Sed illicite est sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in I. Lib. de civit. Dei (cap. xvi. & xx.) & tamen quorundam martyria in Ecclesia celebrata sunt qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes; ut patet in eccles. Hist. (Euseb. Lib. VIII. cap. xxv.) de quibusdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Præterea. Contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, & postmodum aliquo tempore supervivere. Hunc autem constat martyrem esse; & tamen, ut videtur, ei aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Præterea. Quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quam etiam in proprio corporis afflictione: quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiuntur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Præterea. Martyr videtur esse tantum ille qui pro fide occiditur: unde dicit Ildorus (Lib. VII. Erym. cap. xi.) *Martyr græce, Testes latine dicuntur: quia propter testimonium Christi passionem sustinerunt, & usque ad mortem pro veritate exterruerunt.* Sed alique alie virtutes sunt fide excellentiores, ut iustitia, & caritas, & hujusmodi, quæ sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeat.

10. Præterea. Sicut veritas fidei est à Deo, ita & qualibet alia veritas, ut dicit Ambrosius (alius Auctor sup. illud I. Corinth. xxi. *Nemo potest dicere, &c.*) quia *omne verum, à quocumque dicitur, à Spiritu Sancto est.* Ergo si sustinent mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione & sustinentibus mortem pro alia qualibet veritate: quod tamen non videtur.

11. Præterea. Bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione Republicæ moriatur in bello iusto, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso: & sic idem quod prius.

12. Præterea. Omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorundam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non merentur: & sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra. Augustinus dicit in Libro de sancta virginitate (cap. xv. in fin.) *Nemo, quantum puto, ausus fuit proferre virginitatem martyris.* Sed virginitati debetur aureola. Ergo & martyrio.

Præterea. Corona debetur certanti. Sed in martyrio est specialis afflictio pugna. Ergo ei debetur aureola.

Respondendo dicendum, quod sicut inest quædam pugna propter interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quædam pugna contra passionem exteriori illatas. Unde sicut perfectissimæ victoriæ, quæ de concupiscentiæ carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quæ aureola dicitur; ita etiam perfectissimæ victoriæ, quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoriæ de exterioribus passionibus consideratur ex duobus. Primo ex magnitudine passionis. Inter omnes autem passionem illatas exteriori præcipuum locum tenet, sicut & in passionibus interioribus præcipue sunt vetererum concupiscentiæ. Et ideo quomodo quis obtinet victoriam de morte, & ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriæ consideratur ex causa pugna, quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quæ scilicet est ipse Christus. Et hæc duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum: *martyrem enim non facit poena, sed causa.* (Augustinus contra Cresconium Libro III. cap. xvii.) Et ideo martyrio aureola debetur, sicut & virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri: sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis à persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis, in quantum est supererogatio, sed in quantum perfectionem quamdam habet. Unde, tali perfectione manente, etiam si non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad secundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquid præmium, secundum

S. Tb. Op. Tom. VI. in principio

111

Ddd 2 hoc



hoc quod ab exteriori infigitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur: quia non meretur nisi per ea: quæ sunt in nobis: & quanto id quod aliquis sustinet voluntarie, est difficilius, & magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas, quæ propter Christum illud sustinet, ostenditur firmiter fixa in Christo: & ideo ei excellentius præmium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt qui ipso actu habent quandam vehementiam delectationis, vel difficultatis: & in talibus actus semper addit ad rationem meriti, vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus à statu in quo prius erat. Et ideo, cæteris paribus, actus luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit, quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter & cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur ratione difficultatis: quamvis etiam possit pervenire ad alius præmium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majore caritate potest velle sustinere martyrium quam alius sustineat: unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate præmium essentiale, æquale, vel majus eo quod martyrii debetur. Sed aureola debetur difficultati quæ est in ipsa pugna martyrii: unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores, & exteriores: ita dolores tactus omnibus aliis doloribus præminent. Et ideo difficultati illi quæ accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus, & hujusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores: pro quibus tamen non proprie dicitur aliquis martyr, nisi secundum quandam similitudinem: & hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio penitentia, proprie loquendo, non est martyrium, quia non consistit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quandam similitudinem afflictionis martyrium: quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed excedit intentione.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in I. de civit. Dei (cap. xvi. & xxi. & xxvi.) nulli licitum est sibi ipsi manus inficere quomocumque ex causa; nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur. Illi autem

de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur: & propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, & supervivar, non est dubium quin aureolam mereatur; sicut de beata Caecilia patet, quæ triduo supervixit, & de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiam si vulnus non mortale accipiat, & tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incutia, vel negligentia propria mortem quis incurrat. Non enim ista negligentia eum ad mortem induxisset, nisi præsupposito vulnere, quod pro fide accepit, & ita vulnus, quod pro fide accepit, est prima occasio mortis, unde propter hoc aureolam non videtur amittere; nisi sit talis negligentia, quæ culpam mortalem inducat, quæ ei & auream auferat, & aureolam. Si vero ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnere non mortali suscepto, & adhuc carceres sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde & quorundam Sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulnere longe ante suscepto, sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continetur, sive mors inde sequatur, sive non; aliquis martyr efficitur, & aureolam meretur. Si vero non continetur usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicitur martyr: sicut patet de B. Silvestro, de quo non solemnizatur Ecclesia sicut de martyre: quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis, vel in honoribus, & hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus, quæ præcipuis ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa præcipua, ut dicitur in III. Ethicæ (cap. vi.) Et ideo soli illi injuria quæ irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quicquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam.

Nec aliquis potest ordinare res exteriores plus diligere quam proprium corpus; amor autem inordinatus non conservat ad meritum aureolæ: nec etiam potest dolor de amissione rerum corporalium coequari dolori de corporis occisione, & aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidelis, sed quæcumque alia virtus non politica, sed

sed infusa, quæ finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, inquantum opera quæ in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt. Unde aliquæ virgines sunt occise pro virginitate, quam servare volebant; sicut beata Agnes, & quedam aliæ, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine, & pro objecto: & ideo confessio ipsius aureolam meretur, si pena addatur, non solum ex parte finis, sed etiam ex parte materie. Sed confessio cuiuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materie, sed solum ratione finis; utpote si aliquis vellet prius occidi pro Christo, quam quodcumque mendacium dicendo contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod bonum incrementum excedit bonum creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem præstare, quantum finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, & martyr erit; utpote si tempore defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpe moluntur, & in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut & in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero: & secundum hoc veteres martyres fuerunt & actu, & voluntate, & aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, & non voluntate: quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum; ut dictum est (in arg. 3.) Et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliqui martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam & aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est (ant. præc.) de pueris baptizatis, quod habebant aliquod gaudium de innocentia, & carnis integritate.

## ARTICULUS VII.

Utrum doloribus aureola debeatur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed predicare, vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrina, vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea, Docere, & prædicare ex studio, & doctrina proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus. & acquisitis non meretur. Ergo pro doctrina, & prædicatione nullus in futuro aureolam promeretur.

3. Præterea, Exaltatio in futuro respondet humilitationi in presenti: quia qui se humiliat, exaltabitur. (Matth. xxiii. 12.) Sed in docendo, & in prædicando non est humilitatio, immo magis superbia occasio: Glossa enim (ord. sup. illud, Tunc diabolus assumptus enim dicit Matth. xv. quod diabolus multos dicitur honore magisteri infatuus. Ergo videtur quod prædicationi, & doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra, Ephes. i. super illud: Ut scientis, quæ sit supereminens, etc. dicit Glossa (ord. & interl.) Quoddam incrementum gloriæ habebunt sancti doctores, ultra illud quod communiter omnes habebunt. Ergo &c. Præterea, Cant. vii. super illud, Pinea mea coram me est, dicit Glossa (ord.) Oportet, dicit quid singularis præmii doctoribus ejus disponat. Ergo doctores habebunt singulare præmium: & hoc vocamus aureolam.

Respondeo dicendum, quod sicut per martyrium, & virginitatem aliquis perfectissimum victoriam obtinet de carne, & mundo; ita etiam perfectissimam victoriam contra diabolum obtinet, quando aliquis non solum diabolo impugnant non cedit, sed etiam expellit eum non solum à se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem, & doctrinam. Et ideo prædicationi, & doctrinæ aureola debetur, sicut & virginitati, & martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum prælati, quibus competit ex officio predicare, & docere, sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Prælati autem non debent, quamvis habeant officium prædicandi, nisi actu prædicent: quia corona non debetur habitui, sed pugna actuali, secundum illud II. Timoth. 2. 5. Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod predicare, & docere sunt actus alicujus virtutis, sci-



felicitate misericordie: unde & inter spirituales elemosinas computantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas predicandi, & docendi quandoque ex studio proveniat; tamen usus doctrinæ ex voluntate procedit, que per caritatem insinuat a Deo infusam: & sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam querit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum autem dicitur, quod doctrinæ debetur aureola, intelligendum est de doctrina que est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnat, sicut quibosdam spiritualibus armis: de quibus dicitur II. Corinth. x. 4. *Arma militie vestre non sunt carnalia, (a) sed spiritualia.*

#### ARTICULUS VIII. 417

*Utrum Christo aureola debeatur.*

*S. Th. II. dist. XLIX. quæst. IV. art. 4. quæst. 1. 5. 2.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, & martyrio, & doctrinæ. Sed in Christo hæc tria præcipue fuerunt. Ergo ipsi præcipue aureola competit.

1. Præterea. Omne quod est perfectissimum in rebus humanis, præcipue Christo est attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentissimis meritis. Ergo & Christo debetur.

2. Præterea. Cyprianus dicit (Lib. de habitu virginum parum à princ.) quod *imaginem Dei virginitas portat*. Ergo virginitatis exemplar in Deo est. Et sic videtur quod Christo, etiam in quantum est Deus, aureola competat.

Sed contra est quod aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur, vel assimilatur sibi ipsi, ut patet per Philosophum (Lib. X. Metaph. text. 10. & 11.) Ergo Christo aureola non debetur.

Præterea. Christi præmium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti sui conceptionis non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnauerat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

Respondet dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolæ rationem, cum in eo pugna invenitur, & victoria, & per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligenter consideran-

(a) *Vulgata sed potentia Deo. (b) Vulgata dabo ei sedere.*

do, quamvis Christo competat ratio aureæ, vel coronæ; non tamen ei competit ratio aureolæ. Aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative, & nunquam secundum sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriæ participatio secundum imitationem ejus in quo perfecte victoriæ ratio plena consistit. Et ideo cum in Christo invenitur huiusmodi principalis, & plena victoriæ ratio, per cuius victoriæ omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. xv. 33. *Confite, ego vici mundum: & Apoc. v. 5. Ecce vicit Leo de tribu Juda: Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolæ originantur. Unde dicitur Apoc. 111. 21. Qui vicerit, (b) faciam eum sedere in throno meo sicut ego vici, & sedes in throno Patris mei.* Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr, & doctor; sed tamen præmium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis præmii: unde non habet aureolam sub ratione aureolæ.

Ad secundum dicendum, quod aureola quamvis debetur operi perfectissimo; quoad nos tamen aureola, in quantum diminutive dicitur, significat quandam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur: & secundum hoc ad quandam minoracionem pertinet: & sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis. In corruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo, & in aliquo virgine.

#### ARTICULUS IX. 418

*Utrum Angelis aureola debeatur.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod Angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus (alius Auctor in ferm. de Assumpti. B. M.) de virginitate loquens: *In carne præter carnem vivens; potius est vita angelica quam humana: & I. Corinth. v. 1. dicit Glossa (ord. sup. illud, Propter instantem necessitatem, quod virginitas est portio angelica.* Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

1. Præterea. Nobilior est incorruptio spiritus

quam incorruptio carnis. Sed in Angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

2. Præterea. Doctrinæ debetur aureola. Sed Angeli nos docent purgando, illuminando, & perficiendo, ut Dionysius dicit (cap. vi. eccles. Hier. vers. fin.) Ergo eis debetur aureola sicut doctorum.

Sed contra. II. Timoth. 11. 5. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed in Angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Præterea. Aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur: unde amantibus virginitatem, martyrium, & doctrinam, si exterioris eis hæc non insunt, aureola non debetur. Sed Angeli sunt spiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

Respondet dicendum, quod Angelis aureola non debetur. Cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni excellenti in merito. Ea vero que in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem statum eorum, aut etiam ad ipsum præmium essentialis. Et ideo ratione qua hominibus aureola debetur, Angelis non habent aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, in quantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam. Non enim virtus est in Angelis quod omnino à delectabilibus carnis abstinant; cum huiusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in Angelis præmium essentialis meretur: est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus secundum quos Angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, & communem eorum statum: unde per huiusmodi actus aureolam non merentur.

#### ARTICULUS X. 419

*Utrum aureola etiam corpori debeatur.*

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim essentialis est potius quam accidentale. Sed dos, que ad præmium essentialis pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo & aureola, que pertinet ad præmium accidentale.

1. Præterea. Peccato quod per corpus exer-

cetur, respondet pena in anima, & corpore. Ergo & merito quod exercetur per corpus, debetur præmium & in anima, & in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

2. Præterea. In corporibus martyrum quedam sitens virtutis plenitudo apparebit in ipsis cicatricibus corporis: unde Augustinus dicit XXII. de civit. Dei (cap. xx.) *Nescio, quando sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illa regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices: que pro Christi nominis pertulerunt; & fortasse videmus; non enim erit defernitas in eis, sed dignitas quadam, & quadam quavis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebis.* Ergo videtur quod aureola martyrum etiam in corpore sit, & eadem ratione de aliis.

Sed contra. Anima que modo sunt in paradiso, habent aureolam; nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolæ non est corpus, sed anima.

Præterea. Omne meritum est ab anima. Ergo præmium totum in anima esse debet.

Respondet dicendum, quod aureola proprie est in mente: est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore: ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam etiam redundantiæm resurgat in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Tamen sciendum est, quod decor cicatricum, que in corporibus martyrum apparebit, non potest dici aureola: quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus huiusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia, vel squalore carceris interempti.

#### ARTICULUS XI. 420

*Utrum convenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum, & prædicatorum.*

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolæ, virginum scilicet, martyrum, & prædicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis eorum; aureola virginum virtuti temperantiæ; aureola vero doctorum virtuti prudentiæ. Ergo videtur quod debet esse quarta aureola, que respondeat virtuti iustitiæ.

1. Præterea. Exodi xxv. dicit Glossa (ord. Bedæ sup. illud, Coronam intertextam, &c.) quod *corona aurea additur, cum per Evangelium bis qui mandata custodiant, vita æterna promittitur.*



1107. (Math. XIX. 17.) Si vis ad vitam ingredi, porta mandata. Hanc aureola superponitur, cum dicitur: Si quis vult esse, &c. unde de omnia que habet, & in paupertate. Ergo paupertati debetur aureola.

Præterea. Per votum obedientie aliquis se subijcit Deo totaliter. Ergo in voto obedientie maxima perfectio consistit: & in videtur quod ei aureola debeat.

Præterea. Multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speculo gaudium habebit. Ergo multe sunt alie aureole præter tres prædictas.

Præterea. Sicut aliquis divulgat fidem predicando, & docendo, in scripta compilando. Ergo & talibus quarta aureola debetur.

Respondetur dicendum, quod aureola est quoddam privilegium præmium privilegiorum victorie respondens. Et ideo secundum privilegia victorias in tribus pugnis, que culibet homini imminet, tres aureole sumuntur. In pugna enim que est contra carnem, ille potissimum victoriam obtinet qui a delectabilibus vitæ, que sunt præcipua in hoc genere, omnino abstinet, ejusmodi est virgo: & ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria, cum a mundo perfectionem, sique ad mortem sustinemus: unde & martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnatur, illa est præcipua victoria cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum remouet: quod fit per doctrinam, & prædicationem: & ideo doctoribus & prædicatoribus tertia aureola debetur.

Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires anime; ut dicantur tres aureole respondere potissimum trium virtutum anime actibus. Potissimus enim actus potentie rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere: & huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est, etiam mortem propter Christum sperare: & huic debetur aureola martyrum. Concupiscibilis vero actus potissimus est a delectabilibus carnis maximè abstinere penitus: & huic debetur aureola virginum.

Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilitate conformantur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem & mundum. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem, quam a Patre acceperat, quando manifestavit: fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustulit: fuit vero virgo, in quantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores, martyres, & virgines ei perfectissime conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum; quod in ista iustitie non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen verum est quod docere sit actus prudentie; immo est potius actus caritatis, vel misericordie, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad huiusmodi actus exercitium; vel etiam sapientie, ut dirigentis.

Vel potest dici secundum alios, quod iustitia circuit omnes virtutes: & ideo ei quilibet aureola non debetur.

Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spiritali pugna: quia amor temporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, et consequenter paupertatem. Glossa autem adducta largo accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium, & ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacra doctrinam debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULUS XII. 422

Utrum aureola virginum sit potissima inter alias.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima. Quia Apocal. xiv. 4. de Virginibus dicitur, quod sequuntur Agnum, quicumque ierit; & quod nemo alius poterat accipere castitatem quod virginibus continebant. Ergo virginibus debetur excellentior aureola.

Præterea. Cyrilianus de Virginibus (scilicet de habitu virgin. parum a primo.) dicit, quod sunt illustres portio gregis Christi. Ergo eis maior aureola debetur.

Item. Videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Ayro (sup. illud Apoc. xiv. Et nemo poterat dicere tantum) quod non omnes virginibus conjugatas præcedunt; sed hi specialiter, qui in tormento possessionis virginitate insuper custodita coequantur martyribus conjugatis. Ergo martyrium dat virginitati præminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

Item. Videtur quod potissima debetur doctoribus. Quia ecclesia militans exemplata est ab ecclesia triumphante. Sed in ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus: I. Tim. v. 17. Qui bene præstant. Prebentur, dilecti honore digni habentur, maxime autem qui

laborant in verbo, & doctrine. Ergo in ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

Respondetur dicendum, quod præminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugne, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugne debetur: & per hunc modum aureola martyrum alit aureolis supereminet quodammodo, & aureola virginum alio modo: pugna enim martyrum est fortior secundum seipsam, & vehementius affligens; sed pugna carnis est periculosior, in quantum est diuturnior, & magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna: & sic aureola doctorum inter omnes est potior: quia huiusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia; alie vero pugne circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia que attenditur ex parte pugne, est aureole essentialiori: quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam, & pugnam: difficultas autem pugne que attenditur ex parte ipsius pugne, est potior quam illa que attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior. Et ideo simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior: & ideo dicitur Matth. v. in Glossa (ordin.) quod in ista beatitudine, que ad martyres pertinet (scilicet beati qui perfectionem obtinent) omnes alii perficiuntur. Et propter hoc etiam ecclesia in consummatione Sanctorum martyres doctoribus, & virginibus præordinat. Sed quantum ad aliquid nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

ARTICULUS XIII. 422

Utrum unus alio aureolam excellentius habeat.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habeat. Quia ea que sunt in termino, non intenduntur, neque remittuntur. Aureola autem debetur operibus que sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur, nec remittitur.

Præterea. Virginitas non suscipit magis, & minus; cum importet privationem quandam, privationes autem non intenduntur, nec remittuntur. Ergo nec præmium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur, & remittitur.

Sed contra. Aureola superponitur auree. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo & aureola.

Respondetur dicendum, quod cum meritum sit quodammodo premiti causa, oportet diversificari præmium, secundum quod merita diversificantur: aliquid enim intenditur, & remittitur.

S. Th. Op. Tom. VI.

per intentionem, & remissionem sue causa. Meritum autem aureolæ potest esse magis, & minus. Unde aureola potest esse maior, & minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolæ potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate magis tormentum martyrii sustinet, vel magis predicationi instat, aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat se. Intentioni ergo meriti que attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio auree; intentioni vero meriti que est ex genere actus, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio mereatur, quantum ad essentiale præmium, habeat pro martyrio maiorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debetur aureola, non attingunt ad certum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem, sicut ignis est specie subleissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse maior alia propter maiorem recessum a virginitate contrario; ut dicatur in illa esse maior virginitas, que magis occasiones corruptionis vitæ: sic enim privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur a visu.

QUÆSTIO XCVII.

De pena damnatorum, in septem articulis divisæ.

Consequenter considerandum est de penitentibus ad damnatos post iudicium: & primo de pena damnatorum, & igne; quo eorum corpora cruciabantur; secundo de his que pertinent ad eorum affectum, & intellectum; tertio de iustitia, & misericordia Dei respectu damnatorum.

Circa primum quaeruntur septem.

Primo, utrum damnati in inferno sola pena ignis affligantur.

Secundo, utrum vermis eorum, quo affliguntur, sit corporalis.

Tertio, utrum fletus in eis exidens sit corporalis.

Quarto, utrum tenebræ eorum sint corporales.

Quinto, utrum ignis quo affliguntur, sit corporalis.

Sexto, utrum sit eisdem speciei cum igne nostro.

Septimo, utrum ignis ille sit sub terra.

Ecc AR.



1107. (Math. XIX. 17.) Si vis ad vitam ingredi, porta mandata. Hanc aureola superponitur, cum dicitur: Si quis vult esse, &c. unde de omnia que habet, & in paupertate. Ergo paupertati debetur aureola.

Præterea. Per votum obedientie aliquis se subijcit Deo totaliter. Ergo in voto obedientie maxima perfectio consistit: & in videtur quod ei aureola debeat.

Præterea. Multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speculo gaudium habebit. Ergo multe sunt alie aureole præter tres prædictas.

Præterea. Sicut aliquis divulgat fidem predicando, & docendo, in scripta compilando. Ergo & talibus quarta aureola debetur.

Respondetur dicendum, quod aureola est quoddam privilegium præmium privilegiorum victorie respondens. Et ideo secundum privilegia victorias in tribus pugnis, que culibet homini imminet, tres aureole sumuntur. In pugna enim que est contra carnem, ille potissimum victoriam obtinet qui a delectabilibus vitæ, que sunt præcipua in hoc genere, omnino abstinet, ejusmodi est virgo: & ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria, cum a mundo perfectionem, sique ad mortem sustinemus: unde & martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnatur, illa est præcipua victoria cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum remouet: quod fit per doctrinam, & prædicationem: & ideo doctoribus & prædicatoribus tertia aureola debetur.

Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires anime; ut dicantur tres aureole respondere potissimum trium virtutum anime actibus. Potissimum enim actus potentie rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere: & huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est, etiam mortem propter Christum sperare: & huic debetur aureola martyrum. Concupiscibilis vero actus potissimus est a delectabilibus carnis maximè abstinere penitus: & huic debetur aureola virginum.

Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilitate conformantur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem & mundum. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem, quam a Patre acceperat, quando manifestavit: fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustulit: fuit vero virgo, in quantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores, martyres, & virgines ei perfectissime conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum; quod in ista iustitie non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen verum est quod docere sit actus prudentie; immo est potius actus caritatis, vel misericordie, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad huiusmodi actus exercitium; vel etiam sapientie, ut dirigentis.

Vel potest dici secundum alios, quod iustitia circuit omnes virtutes: & ideo ei quilibet aureola non debetur.

Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spiritali pugna: quia amor temporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, et consequenter paupertatem. Glossa autem adducta longe accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium, & ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacra doctrinam debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULUS XII. 422

Utrum aureola virginum sit potissima inter alias.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima. Quia Apocal. xlv. 4. de Virginibus dicitur, quod sequuntur Agnum, quicumque ierit; & quod nemo alius poterat d'cere castitatem quod virgines custodiunt. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

Præterea. Cyrilianus de Virginibus (scilicet de habitu virgin. parum a primo.) dicit, quod sunt illustres portio gregis Christi. Ergo eis maior aureola debetur.

Item. Videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Ayro (sup. illud Apoc. xlv. Et nemo poterat d'cere cast.) quod non omnes virgines conjugatas præcedunt; sed hi specialiter, qui in tormento possessionis virginitate insuper custodita coquantur martyribus conjugatis. Ergo martyrium dat virginitati præminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

Item. Videtur quod potissima debeat doctoribus. Quia ecclesia militans exemplata est ab ecclesia triumphante. Sed in ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus: I. Tim. v. 17. Qui bene præsent. Presbyteri, dilecti honore digni habentur, maxime autem qui

laborant in verbo, & doctrine. Ergo in ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

Respondetur dicendum, quod præminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugne, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugne debetur: & per hunc modum aureola martyrum alit aureolis supereminet quodammodo, & aureola virginum alio modo: pugna enim martyrum est fortior secundum seipsum, & vehementius affligens; sed pugna carnis est periculosior, in quantum est diuturnior, & magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna: & sic aureola doctorum inter omnes est potior: quia huiusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia; alie vero pugne circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia que attenditur ex parte pugne, est aureolæ essentialiori: quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam, & pugnam: difficultas autem pugne que attenditur ex parte ipsius pugne, est potior quam illa que attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior. Et ideo simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior: & ideo dicitur Matth. v. in Glossa (ordin.) quod in ista beatitudine, que ad martyres pertinet (scilicet beati qui perfectionem obtinent) omnes alii perficiuntur. Et propter hoc etiam ecclesia in consummatione Sanctorum martyres doctoribus, & virginibus præordinat. Sed quantum ad aliquid nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

ARTICULUS XIII. 422

Utrum unus alio aureolam excellentius habeat.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habeat. Quia ea que sunt in termino, non intenduntur, neque remittuntur. Aureola autem debetur operibus que sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur, nec remittitur.

Præterea. Virginitas non suscipit magis, & minus; cum importet privationem quamdam, privationes autem non intenduntur, nec remittuntur. Ergo nec præmium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur, & remittitur.

Sed contra. Aureola superponitur auree. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo & aureola.

Respondetur dicendum, quod cum meritum sit quodammodo premiti causa, oportet diversificari præmium, secundum quod merita diversificantur: aliquid enim intenditur, & remittitur.

per intentionem, & remissionem sue causa. Meritum autem aureolæ potest esse magis, & minus. Unde aureola potest esse maior, & minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolæ potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate magis tormentum martyrii sustinet, vel magis predicationi instat, aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat se. Intentioni ergo meriti que attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio auree; intentioni vero meriti que est ex genere actus, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio mereatur, quantum ad essentialia præmium, habeat pro martyrio maiorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debetur aureola, non attingunt ad certum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem, sicut ignis est specie subleissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse maior alia propter maiorem recessum a virginitate contrario; ut dicatur in illa esse maior virginitas, que magis occasiones corruptionis vitæ: sic enim privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur a visu.

QUÆSTIO XCVII.

De pena damnatorum, in septem articulis divisâ.

Consequenter considerandum est de penitentibus ad damnatos post iudicium: & primo de pena damnatorum, & igne; quo eorum corpora cruciabantur; secundo de his que pertinent ad eorum affectum, & intellectum; tertio de iustitia, & misericordia Dei respectu damnatorum.

Circa primum quaeruntur septem. Primo, utrum damnati in inferno sola pena ignis affligantur.

Secundo, utrum vermis eorum, quo affliguntur, sit corporalis.

Tertio, utrum fletus in eis exidens sit corporalis.

Quarto, utrum tenebræ eorum sint corporales.

Quinto, utrum ignis quo affliguntur, sit corporalis.

Sexto, utrum sit eisdem speciei cum igne nostro.

Septimo, utrum ignis ille sit sub terra.



## ARTICULUS I. 423

*Utrum damnati in inferno sola pœna ignis affligantur.*

*S. Th. II. II. q. 1. art. 3. q. 1. 1. & seq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno sola pœna ignis affligantur. Quia Matth. xxv. 41. ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: *Discedite à me maledicti in ignem æternum.*

2. Præterea. Sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur peccato mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi pœna ignis, ut patet per hoc quod dicitur I. Corinth. III. 13. *Unusquisque opus, quale sit, ignis probabit.* Ergo nec in inferno erit nisi pœna ignis.

3. Præterea. Pœnarum varietas refrigerium præstat, sicut cum de calido transferatur quis ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversæ pœnæ, sed sola pœna ignis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. x. 7. *Ignis, & sulphur, & spiritus prociarum, pars calicis coronæ.*

Præterea. Job xxxiv. 19. *Ad minimum calorem transeat ab aquis vivis.*

Respondeo dicendum, quod secundum Basilium (conc. xlv. de futuro iudicio circ. med. & hom. in Psalm. xxviii. 4. med.) in ultima mundi purgatione fiet separatio in elementis; ut quicquid est purum, & nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum; quicquid vero est ignobile, & sæculentum, in infernum proficiatur ad pœnam damnatorum; ut sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accretat, secundum illud Sap. v. 21. *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra infernales.* Hoc etiam divine iustitiæ competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum in rebus materialibus, quæ sunt multæ, & varietate, finem suum constituantur, ita etiam multipliciter, & ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictiuus; propter hoc quod abundat in virtute activa; ideo homine ignis omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quod pœna purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum; unde per solum ignem fieri debet, qui maxime habet vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod damnati

transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquid refrigerium: quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis à sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad æqualitatem, vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt in sensum, prout sentiantur, imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, & non secundum esse materiale.

## ARTICULUS II. 424

*Utrum vermis damnatorum sit corporalis.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spirituale. Sed caro damnatorum affligitur per vermem: Judith xvi. 21. *Dabit ignem, et vermem in carnes eorum:* & Eccli. vii. 19. *Vindicta carnis imoni ignis, et vermis.* Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea. Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. ix. & Lib. XX. cap. xxiii.) *Utrumque, id est ignis, et vermis, pœna erit carnis.* Ergo, &c.

Sed contra est quod Augustinus dicit XX. de civ. Dei (cap. xxiii. 4. med.) *In penis inferorum interstinguibilibi ignis, & videlicet vermis, ab aliis, atque aliis alter atque alter excipitur. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam referuntur; alii propriè ad corpus ignem, tropicè ad animam vermem; quod esse credibile videtur.*

Respondeo dicendum, quod post diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquid animal, vel aliquid carnis mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio, & corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est conscientie remorsus; qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, & animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse animæ damnatorum dicitur carnes eorum, pro eo quod carni subiecta fuerunt.

Vel potest dici etiam, quod per vermem spirituale caro affligitur; secundum quod passionem animæ redundat in corpus, & hic, & in futurum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione. Non enim vult simpliciter asserere, quod ille vermis sit materialis, sed quod potius esset asserendum, ignem,

## ARTICULUS IV. 426

*Utrum damnati sint in tenebris corporalibus.*

ignem, & vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur, quia sic nullam pœnam corporalem damnati sustinent, ut patet seriem verborum ejus ibidem insipienti.

## ARTICULUS III. 425

*Utrum fletus qui erit in damnatis, sit corporalis.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod fletus, qui erit in damnatis, erit corporalis. Quia Lucæ xlii. dicit quædam Glossa (ord. sup. illud: *Ibi erit fletus*) quod per fletum, quem Dominus reprobi committunt, potest probari vera eorum resurrectio: quod non esset, si fletus ille tantum esset spiritualis. Ergo, &c.

2. Præterea. Tristitia quæ est in pœna, respondet delectationi quæ fuit in culpa, secundum illud Apoc. xviii. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum dabit illi tormentum, & luctum.* Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiore, & exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra. Fletus corporalis fit per quandam resolutionem lacrymarum. Sed à corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio; cum nihil in eis per cibum restauretur: omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Respondeo dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur. Unum est lacrymarum resolutio: & quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest: quia post diem iudicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio, vel corruptio, vel corporalis alteratio: in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillet. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quadam commotio, & turbatio capitis, & oculorum: & quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem: corpora enim damnatorum non solum ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animæ in bonum, vel malum. Et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, & respondet delectationi culpæ, quæ fuit in anima, & in corpore.

Et per hoc patet responso ad objecta.

*S. Th. Op. Tom. VI.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia super illud Job x. *Sed sempiternum horrore tabebunt*, Gregorius in Lib. IX. Moral. (cap. xxxix. parum à med.) dicit: „ Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat; tamen ut magis torqueat, ad aliquid luceat; nam sequaces, quod secum traxerunt de mundo, reprobi flamma illustrante vituri sunt. Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea. Damnati vident pœnam suam: hoc enim est eis in augmentum pœnæ. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea. Damnati ibi habebunt potentiam visivam post corporum resurrectionem. Sed frustra in eis esset, nisi aliquid viderent. Ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxiii. 14. *Ligatis manibus, & pedibus ejus, mittetur in tenebras exteriores:* super quod dicit Gregorius in Lib. IX. Moral. cap. xxxviii. vers. fin. „ Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur.

Præterea. Basilus dicit super illud Psalm. xxxviii. *Vox Domini intercedit flammam ignis* (hom. 1. in hunc Psalm. à med. & conc. xlv. de futuro iudicio circ. med.) quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute aduversa, ita quod claritas cedit in gaudium beatorum, & ultimum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales. Quædam vero alia, quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata sunt (quæst. lxxxvi.)

Respondeo dicendum, quod dispositio inferni erit talis, quod maxime miseræ damnatorum competet. Unde secundum hoc sunt ibi lux, & tenebræ, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se delectabilis est: ut enim dicitur in principio Metaph. *sensus oculorum est maxime dignibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus.* Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostræ voluntati repugnantia. Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem; & tenebræ, ut nihil ibi perspicue videatur; sed solummodo sub quadam umbratitate videantur ea quæ afflictionem cordi ingerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus,

Et c. Sed



Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quæ animam torquere possunt: & ad hoc satis facit naturalis situs loci: quia in terræ medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi feculentus, & turbidus, & quasi fumosus.

Quidam autem tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quæ præ multitudine ita replebunt locum inferni, quod ibi nihil de aere remanebit: & sic non erit ibi aliquid de diaphano, quod possit esse subiectum lucis, & tenebræ, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS V. 427

Utrum ignis inferni erit corporalis.

S. Thom. II. dist. XLIV. quæst. 111. art. 2. quæst. 1. et seq.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ignis inferni, quo cruciantur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damascenus in IV. Lib. orth. Fid. in fin. *Trahitur diabolus, & demones, & homines, scilicet anti-christus, cum impiis, & peccatoribus in ignem æternum, non materialem, quasi est quid aliud non est, sed qualem vocat Deus.* Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

1. Præterea. Animæ damnatorum à corpore separatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxix. à princ.) *Spiritualium a hitior esse, scilicet locum, ad quem anima defertur post mortem, non corporalem.* Ergo &c.

2. Præterea. Ignis corporeus in modo suæ actionis non sequitur modum culpe in eo quod igne crematur, sed magis modum humiditatis, & siccitatis: in eodem enim igne corporeo videmus affligi iustum, & impium. Sed ignis inferni in modo suæ afflictionis, vel actionis sequitur modum culpe in eo qui puniunt: unde dicit Gregorius in IV. Dial. (cap. lxxii.) *Veni quidam cruciatu peccatoris. Unusquisque enim, quantum exigit culpa, tantum sentit de pena.* Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est quod dicitur IV. Dialog. (cap. xxxix. ad fin.) *Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari.*

Præterea. Sap. v. 21. dicitur: *Pugnabit arbor terrarum contra insensatos.* Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnet, si solummodo spirituali pena, & non corporali puniuntur. Ergo puniuntur igne corporeo.

Respondet dicendum, quod de igne inferni multiplex fuit opinio.

Quidam enim Philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solus animæ post mortem penam esse crediderunt. Et quia eis inconueniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur, volentes quod quicquid dicitur de pena animarum post mortem per aliqua corporea futura, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio, & iucunditas non erit in aliqua re corporali, sed in spirituali tantum, scilicet in consecutione sui finis: ita afflictio malorum spiritualis erit tantum, in hoc scilicet quod tribuantur de hoc quod separabuntur à fine, cuius inest eis desiderium naturale. Unde sicut omnia quæ de delectatione animarum post mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere (ut quod resiciantur, vel rideant, vel huiusmodi) ita etiam quicquid de earum afflictione dicitur, quod corporalem punitionem sonare videtur, per similitudinem debet intelligi: sicut quod in igne ardeant, vel ferotibus affligantur, & huiusmodi. Spirituali enim delectatio, & tristitia cum sint ignote multitudinis, oportet quod per delectationes, & tristitias corporales figuratè manifestentur, ut homines magis veniant ad desiderium, vel timorem. Sed quia in pena damnatorum non solum erit pena damni, quæ respondet avertioni, quæ fuit in culpa, sed etiam pena sensus, quæ respondet conversioni, ideo non sufficit prædictum modum punitionis ponere.

Et ideo etiam ipse Avicenna (Metaph. tract. ix. cap. vti.) alterum modum superaddidit, dicens, quod animæ malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudinem puniantur; sicut in somnis propter similitudines prædictas in imaginatione existentes, videtur homini quod torquetur penis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxix.) sicut ibidem manifestè patet. Sed hoc videtur inconuenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quedam est, utens organo corporali: unde non potest esse quod visiones huiusmodi imaginariæ fiant in anima separata à corpore, sicut in anima somnians. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconueniens evitaret, dixit, quod animæ separatæ à corpore urebantur, quasi pro organo; aliqua parte caelestis corporis; cui corpus humanum oportet esse conforme; ad hoc quod perficitur anima rationali, quæ est similis motoribus caelestis corporis, in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum Philosophorum, qui posuerunt, animas redire ad

ad (a) comparas stellas. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi: quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis: unde non potest transire de corpore in corpus; quod Pythagoras ponit, ut dicitur in I. de Anima (text. 53.) Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicitur (in resp. ad 2.)

Quicquid autem dicatur de igne, qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciantur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus: quia corpori non potest convenienter adaptari pena, nisi sit corporea. Unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxxix. in fin.) ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur, Augustinus etiam (Lib. XXI. de civ. Dei cap. x.) ut habeatur in littera (IV. dist. xliv.) manifestè constituitur, ignem illum quo cruciantur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad presens est quæstio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, alias dictum est (quæst. lxx. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quod non est materialis talis, qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur.

Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem; ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis affectum in corporibus, & multo amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicitur locus ille ad quem anime deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco: sed alio modo spirituali, sicut Angeli in loco sunt.

Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, & non determinando, sicut saepe facit in libris illis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit instrumentum divinæ iustitiæ punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, & per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, & secundum quod est regulatum ab eo. Unde quomvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos eruciat secundum magis, vel minus secundum modum peccati; habet tamen hoc, secundum quod eius actio modificatur ex ordine divinæ iustitiæ: facit etiam ignis fornicis mo-

dicatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis.

## ARTICULUS VI. 418

Utrum ignis inferni sit eiusdem speciei cum igne nostro.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ignis ille non sit eiusdem speciei cum igne isto corporeo, quem videmus. Augustinus enim (Lib. XX. de civ. Dei cap. xvi. à princ.) dicit, & habetur in littera (IV. dist. xliv.) *Ignis gehennæ cuiusmodi sit, homo in seire arbitror nescientem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit.* Sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes sciunt. Ergo ignis ille non est eiusdem speciei, aut naturæ cum isto.

2. Præterea. Gregorius XI. Moralium (cap. xvii.) exponens illud Job xx. *Devorabit eum ignis, qui non succenditur*, dicit: *Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet nisi succensus esse, & nisi refovis subsistere.* At contra gehennæ ignis, cum sit corporeus, & in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, & sententione non indiget, & ardore non caret. Ergo non est eiusdem naturæ cum eo quem videmus.

3. Præterea. Æternum, & corruptibile non sunt eiusdem rationis; cum nec etiam in genere communent, secundam Philosophum in X. Metaph. (text. ult.) *Sed iste ignis est corruptibilis, ille autem æternus:* Matth. xxv. 41. *Discedite à me maledicti in ignem æternum.* Ergo non sunt eiusdem naturæ.

4. Præterea. De natura huius ignis nostri est ut luceat. Sed ignis inferni non facit: unde Job xvi. 11. *Non lux in oculis meis habebit.* Ergo ut prius.

Sed contra. Secundum Philosophum in I. Top. (cap. vi. parum à princ.) *Omnia aqua omni aquæ est eadem specie.* Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est eadem specie.

Præterea. Sap. xli. 17. dicitur: *Per ignem peccat quis, per hunc & torquetur.* Sed homines peccant per res sensibiles huius mundi; ergo iustum est ut per eandem puniantur.

Respondet dicendum, quod ignis propter hoc quod est maxime virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in IV. Meteor. (cap. i. ult. mod.) *Unde & ignis dupliciter invenitur; scilicet in materia propria, prout est in ista sphaera; & in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone, sive aerea, ut patet in flamma.* Quocumque autem modo ignis invenitur, sem-

(a) *Id.* ad orbem stellarum.



Temper esse idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet; potest autem esse diversitas in specie, quantum ad corpora que sunt materia ignis. Unde flamma, & carbis differunt specie; & similiter lignum igneum, & ferrum ignitum; nec differ, quantum ad hoc, sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet; sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, ut materialiter consideratus. Quoddam tamen proprietates diferentes habet ab igne isto, ut quod successione non indiget, nec ignis nutritur. Sed ista differentia non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, & ab homine succenditur, quia est artificialiter, & per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget, quibus fovetur: quia vel in propria materia existit, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine succensus. Sed a Deo, qui naturam illam instituit; & hoc est quod dicitur Mat. xxx. 33. *Flatus Domini, sicut terram sulphuris succendens eam.*

Ad tertium dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cuius modo sunt, quamvis modo sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia ex ordine divine justitie, & propter quietem motus cæli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa puniuntur.

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut Philosophi dicunt: similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cum est in materia opaca terrestris, ut in sulphure: & similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obscuratur. Unde quod ignis inferni non lucet, non est sufficientis argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

ARTICULUS VII.

429

Utrum ignis inferni sit sub terra.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod ignis ille non sit sub terra. Quia Job xviii. 18. de homine damnato dicitur: *Et de orbe transferret eum Deus.* Ergo ignis ille quo damnati punientur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. Præterea. Nullum violentum, & per accidens potest esse sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Præterea. In igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabantur. Sed illa corpora locum replerunt. Ergo cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *multitudo infinita est numerus*, Eccl. i. 15, maximum oportet esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur dicere, infra terram esse tantam concavitatem; cum partes terre naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Præterea. Sap. xi. 17. *Per quos peccat quis, per hoc & torquetur.* Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

Sed contra est quod dicitur Ibr. xiv. 9. *Infernus subter constructus est in oculo hominis adventus tui.* Ergo ignis inferni sub nobis est.

Præterea. Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xl. i. in fin.) *Quid istos non videt, quod infernus esse sub terra creditur.*

Præterea. Jonæ ii. Super illud: *Proieci me in corde mari*, Glossa (interl.) ,, id est ,, in inferno: ,, pro quo dicitur in Evangelio Matth. xii. 40. *In corde terræ*: quia sicut cor est in medio animalis: ita & infernus in medio terre perhibetur esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (Lib. XX. de civ. Dei cap. xvi. 4 princ.) & habetur in littera (IV. dist. xl. i.) in qua parte mundi inferni sit, sive neminem arbitretur, nisi est divinitus Spiritus revelavit. Unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xl. i.) super hac questione interrogatus respondit: *Hæc de re tenere definire nihil audeo. Nonnulli enim que in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt. Alii vero hunc sub terra esse existimant.* Et hanc opinionem probabilior esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsi nominis ratione, sic dicens: *Si hæc terra infernum dicitur, quia inferni facies, quod terra ad celum est, hoc esse infernum debet ad terram.* Secundo ex hoc quod dicitur Apoc. v. 3. *Nemo poterat nec in celo, nec in terra,*

nigui subter terram aperiri librum; ut hoc quod dicitur in celo, referatur ad Angelos; hoc quod dicitur in terra, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur subter terram, referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam in Lib. XII. super Gen. ad lit. (cap. xxxv. etc. med.) duas rationes tangere videtur, quare congruum sit, infernum esse sub terra. Una est ut *quantum defunctorum animæ carni amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortui solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondatur.* Alia est quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus, & læticia sicut levitas. Unde sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem tentant, inferiora sunt omnia graviora: ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora: & sic sicut conveniens locus gaudii electorum est celum empyreum: ita conveniens locus tristitiæ damnatorum est infernum terræ. Neque movere debet quod Augustinus ibidem (& cap. xxxi. i. 4 princ.) dicit, quod *inferni sub terris esse dicuntur, vel creditur: quia in Lib. II. Retractionum (cap. xxxix. in fin.) hoc retrahens dicit: Mibi videtur dicere debuisse magis, quod sub terris sunt inferni, quam rationem reddere, et, sub terris esse dicuntur, sicut creditur.* Quidam tamen Philosophi posuerunt, quod locus inferni erat sub orbe terrestris, tamen supra terræ superficiem ex parte nobis opposita. Et hoc videtur Ihsidorus sensisse; cum dixit (hab. in Glos. ord. super illud Mat. ix. Non erit tibi amplius) quod *Sol, et Luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ut impii in tormentis possint fruamur luce eorum.* Quæ ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicitur. Qualiter tamen hæc verba possint exponi, patuit supra (quæst. xc. art. 2.). Pythagoras vero posuit locum peccatorum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dixit; & regionem illam carecerem Jovis appellavit, ut patet per Aristotelem in II. de celo, & mundo (text. 73.). Sed tamen convenientius his quæ in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job: *De orbe transferret eum Deus*, intelligendum est de orbe terrarum, id est de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius (Lib. XIV. Moral. cap. xi. inter princ. & med.) dicens: *De orbe quippe transferret, cum superno apparente iudice, de hoc mundo tollitur, in quo perovesso gloriatur.* Nec est intelligendum, quod orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in æternum ex ordine divine justitie; quamvis secundum naturam suam non possit extra suum locum aliquid elementum in æternum durare, præcipue statu generationis, & corruptionis manente in rebus.

Ignis autem sibi erit fortissimè caliditatis, quia calor ejus erit uniusque congregatus, propter frigus terræ undique ipsum circumstantis.

Ad tertium dicendum, quod infernus nonquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda; infernus enim Proverb. xxx. inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quod intra vicina terre tantæ concavitatis conservetur divina virtute, quæ damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Per quos peccat quis, per hoc et torquetur*, non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat, & in corpore, in utroque puniatur. Non autem oportet quod in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur; cum alius sit locus qui viatoribus, & damnatis debetur.

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de penis quibus homo puniatur in via: secundum quod qualibet culpa suam penam habet annexam, prout omnis inordinatus animus sibi est penis, ut dicit Augustinus (Lib. I. Confess. cap. xii. in fin.)

QUÆSTIO XCVIII.

De voluntate, & intellecta damnatorum,

in novem articulis discussa.

**C**onsequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum, & intellectum damnatorum.

Cetera quod queruntur novem.

Primo, utrum omnis damnatorum voluntas sit mala.

Secundo, utrum aliquando poeniteant de malis quæ fecerunt.

Tertio, utrum magis vellet non esse quam esse.

Quarto, utrum vellet alios esse damnatos.

Quinto, utrum impii habeant Deum odio.

Sexto, utrum ipsi demereri possint.

Septimo, utrum possint sui scientia hic acquiescere.

Octavo, utrum cogitent aliquid de Deo.

Nono, utrum ipsi videant gloriam beatorum.



Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.

S. Thom. II. dist. I. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. & seq.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionys. 14. cap. de div. Nom. (par. 14. lect. 19.) *damones bonum, & optimum concupiscunt, scilicet esse, vivere, & intelligere.* Cum ergo damni homines non sint peioris conditionis quam demones, videtur quod & ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Præterea. Malum, ut dicit Dionysius (ibid. lect. 12.) *est omnino involuntarium.* Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt, in quantum est bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas que per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea. Aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote Gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra. Obstinata voluntas nunquam potest fieri nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut & demones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Præterea. Sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita voluntas beatorum ad bonum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

Respondeo dicendum, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, & voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem posuit; que naturalis voluntas dicitur. Unde cum natura in eis remanet, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud: & talis voluntas est in eis solum mala: & hoc ideo, quia sunt perfecte averti a fine ultimo recte voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem prædictum. Unde etiam etiam aliquid bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, que

est inclinatio naturæ in aliquid bonum, sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, in quantum hac bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum, in quantum est malum, non movet voluntatem, sed in quantum est estimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit ut id quod est malum, estimet ut bonum. Et ideo voluntas eorum mala est.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illæ perficiunt solum in vita civili, que non erit post hanc vitam. Si tamen remaneret, nunquam in actum exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

## ARTICULUS II. 431

Utrum damnati poenitent de malo quod fecerunt.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod damnati nunquam poenitent de malis que fecerunt. Quia dicit Bernardus in Cantica (hab. implic. Lib. V. de Considerat. cap. 111. & Lib. de grat. & lib. arb. cap. 18. ad fin.) *quod damnatus semper euit iniquitatem suam quam fecit.* Ergo nunquam de peccato commissio poenitent.

1. Præterea. Velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati nunquam habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse: & sic idem quod prius.

2. Præterea. Secundum Damascenum (Lib. II. orth. fid. cap. 14. in fin.) *hoc est hominibus mori, quod angeli calui.* Sed angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo & damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

4. Præterea. Major est pervergentia damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis, vel propter execrationem mentis, sicut heretici, vel propter obstinationem, sicut qui *laturus, cum male fecerit, & exultat in rebus pessimis, ut dicitur Proverb. 11. 14.* Ergo &c.

Sed contra. Sap. 8. 3. de damnatis dicitur: *Intra se poenitentiam agunt.*

Præterea. Philo sophus IX. Ethic. (cap. 14. ad fin.) dicit, quod *poenitentia reperitur pravi: mox enim tristatur de hoc in quo prius delectati sunt.* Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.

Respondeo dicendum, quod poenitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per

se; alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitent qui peccatum, in quantum est peccatum, abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjoinedi, utpote pena, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitentur, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitia peccati in eis remanet; poenitentibus autem per accidens, in quantum affliguntur de pena quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt; & sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

Ad secundum dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis contingit quod damnati de peccatis poenitent: quia non hoc refugiunt in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur: quia, ut dicit Augustinus in lib. 14. de civ. dicitur: *Bonus erat ei, si natus non fuisset homo ille: & Hierem. 22. super illud: Male dicitur dies, in quo natus sum &c.* dicit Glossa Hieronymi: *Melius est non esse quam male esse.* Et secundum hoc damnati possunt præligere non esse secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad secundum dicendum, quod non esse non est elegibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp. & ad 1.).

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandum miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori: unde dicitur Eccli. xi. 3. *O mors, quam bonum est iudicium tuum homini indigent, ut qui minoratur viribus, deficiat aetate, & cui de omnibus cura est, & incredibili, qui perdit (a) sapientiam.* Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberativam.

Respondeo dicendum, quod non esse potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se: & sic nullo modo est appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit boni pura privatio. Alio modo potest considerari, in quantum est ablativum penalis vite, seu alicujus miserie: & sic non esse accipit rationem boni: *carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philo sophus in V. Ethic. (cap. 14. ad fin.)* Et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miserios esse. Unde Matth. xxvi. 24. dicitur: *Bonus erat ei, si natus non fuisset homo ille: & Hierem. 22. super illud: Male dicitur dies, in quo natus sum &c.* dicit Glossa Hieronymi: *Melius est non esse quam male esse.* Et secundum hoc damnati possunt præligere non esse secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad secundum dicendum, quod non esse non est elegibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp. & ad 1.).

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

## ARTICULUS IV. 433

Utrum damnati in inferno velent alios esse damnatos qui non sunt damnati.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno non velent alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.

Ad quartum dicendum, quod licet non esse dampni in inferno non vellet alios esse damnatos qui non sunt damnati. Quia Lucæ xvi. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non velent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miserie terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam que est in tristitia, ut dicit Philo sophus in IX. Ethic. (cap. 14. ad med.) sed absolute.

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, in quantum privat esse; est tamen valde bonum, in quantum privat miseriam, que est maximum malorum: & sic non esse eligitur.



2. Præterea. Affectio inordinata à dam-  
natis non auferuntur. Sed aliqui damnati in-  
ordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo  
non vellent eorum malum: quod est esse  
damnatos.

3. Præterea. Damnati non desiderant aug-  
mentum suæ poenæ. Sed si plures damnarentur,  
major esset eorum poenâ, sicut etiam multipli-  
catio beatorum amplificat eorum gaudium.  
Ergo damnati vellent saluos damnari.

Sed contra est quod Hic. xiv. super illud:  
*Surrexerunt de filiis*, dicit Glossa (ord. Hieron.)  
Solutum est maiorum, multos socios  
habere poenarum.

Præterea. In damnatis maxime regnat in-  
vidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, &  
eorum damnationem appetunt.

Respondeo dicendum, quod sicut in beatis  
in patria erit perfectissima caritas: ita in dam-  
natis erit perfectissimum odium. Unde sicut  
Sancti gaudebunt de omnibus bonis: ita & im-  
pii de omnibus bonis dolebunt. Unde & felici-  
tate Sanctorum ab eis considerata maxime eos  
affligit: unde dicitur. Hic. xxvi. 11. *Videant  
& confundantur in celos populi: & ignis hostes  
tuos devoret.* Unde vellent omnes bonos esse  
damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta  
erit invidia in damnatis quod etiam propinquo-  
rum gloria inuidebunt, cum ipsi sint in sum-  
ma miseria: cum etiam in hac vita hoc acci-  
dat, crescente invidia. Sed tamen minus in-  
videbunt propinquis quam aliis: & major esset  
eorum poenâ, si omnes propinqui damnaren-  
tur, & alii saluarentur, quam si aliqui de suis  
propinquis saluarentur. Et exinde fuit quod di-  
ves petiit fratres suos à damnatione eripi.  
Sciebat enim, quod aliqui esaperentur; ma-  
luisse tamen fratres suos cum omnibus aliis  
damnari.

Ad secundum dicendum, quod dilectio,  
quæ non fundatur super honestum, facile res-  
cinditur, & præcipue in malis hominibus, ut  
Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. 1. v. à  
med.) Unde damnati non servabunt amicitiam  
ad eos quos inordinate dilexerunt. Sed in hoc  
voluntas eorum remanebit perverfa quod cau-  
sam inordinate dilectionis adhuc diligunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex  
damnatorum multitudine poenâ singulorum au-  
geatur; tamen tantum supererit odium,  
& invidia, quod magis eligent torquent magis  
cum multis quam minus soli.

Ad quartum dicendum, quod sicut in beatis  
in patria erit perfectissima caritas: ita in dam-  
natis erit perfectissimum odium. Unde sicut  
Sancti gaudebunt de omnibus bonis: ita & im-  
pii de omnibus bonis dolebunt. Unde & felici-  
tate Sanctorum ab eis considerata maxime eos  
affligit: unde dicitur. Hic. xxvi. 11. *Videant  
& confundantur in celos populi: & ignis hostes  
tuos devoret.* Unde vellent omnes bonos esse  
damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta  
erit invidia in damnatis quod etiam propinquo-  
rum gloria inuidebunt, cum ipsi sint in sum-  
ma miseria: cum etiam in hac vita hoc acci-  
dat, crescente invidia. Sed tamen minus in-  
videbunt propinquis quam aliis: & major esset  
eorum poenâ, si omnes propinqui damnaren-  
tur, & alii saluarentur, quam si aliqui de suis  
propinquis saluarentur. Et exinde fuit quod di-  
ves petiit fratres suos à damnatione eripi.  
Sciebat enim, quod aliqui esaperentur; ma-  
luisse tamen fratres suos cum omnibus aliis  
damnari.

## ARTICULUS V. 434

Utrum damnati odio habeant Deum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod  
damnati non habeant Deum odio. Quia,  
ut dicit Dionysius iv. cap. de Div. Nomin.  
(part. 1. loc. 5.) *Omnibus diligibile est pul-  
chrum, & bonum, quod est omnis boni, & pul-  
cherrimum, & iustum.* Hoc autem est Deus. Ergo  
Deus à nullo odio haberi potest.

2. Præterea. Nullus potest ipsam bonita-  
tem odio habere, sicut nec ipsam malitiam  
velle: malum enim est omnino involuntarium, ut  
Dionysius dicit iv. de Div. Nom. (part. 1. v.  
loc. 22.) Deus autem est bonitas ipsa. Ergo  
nullus ipsum odio potest habere.

Sed contra est quod dicitur in Pla. lxxxi. 1.  
2. *Superbia eorum qui rederunt, ascendit sem-  
per.*

Respondeo dicendum, quod affectus mo-  
verit ex bono, vel malo apprehenso. Deus  
autem apprehenditur dupliciter; scilicet in se,  
sicut à beatis, qui eum per essentiam vident;  
& per effectus, sicut à nobis, & damnatis. Ip-  
se igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas,  
non potest alicui voluntati displicere: un-  
de quicumque eam per essentiam videt, eam  
odio habere non potest. Sed effectum eius  
aliqui sunt voluntati repugnantes, in quantum  
contrariantur alicui. Et secundum hoc aliquis  
non in seipso, sed ratione effectuum Deum odio  
habere potest. Damnati ergo Deum percipiunt  
in effectu iustitiæ, qui est poenâ, cum odio  
habent, sicut & poenas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum  
Dionysii est intelligendum de appetitu natura-  
li; qui tamen in damnatis pervertitur per id  
quod additur ex deliberata voluntate, ut dic-  
tum est (art. 1. huj. quæst.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa  
procederet, si damnati Deum in seipso concu-  
piscerent, in quantum est per essentiam bonus.

## ARTICULUS VI. 435

Utrum damnati demerentur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod  
damnati demerentur. Damnati enim  
habent voluntatem malam, ut dicitur in litte-  
ra (IV. dist. ult.) Sed per malam volunta-  
tem, quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo  
si tibi non demerentur, ex sua damnatione  
commodum reportant.

2. Præterea. Damnati sunt ejusdem  
conditionis cum demonibus. Sed demo-  
nes demerentur post suum casum: unde  
serpenti, qui hominem ad peccandum in-

induxit, est à Deo poenâ inflata, ut dicitur  
Genes. 3. Ergo & damnati demerentur.

3. Præterea. Actus inordinatus ex libertate  
arbitrii procedens non excusatur quin sit  
demeritorius, etiam si aliqua necessitas adfit,  
cujus aliquis sit sibi causa: *ebrius enim meretur  
duplicem multationem, si ex ebrietate aliquid  
aliud peccatum committat, ut dicitur in III.  
Ethic. (cap. v. ante med.)* Sed ipsi damnati  
fuerunt sibi causa propriæ obstinationis, per  
quam necessitatem quandam patiuntur peccandi.  
Ergo cum totum actus inordinatus ex libe-  
ro arbitrio procedat, non excusatur à demerito.

Sed contra. Poenâ contra culpam dividitur.  
Sed perverfa voluntas in damnatis ex obstina-  
tione procedit, quæ est eorum poenâ. Ergo per-  
verfa voluntas in damnatis non est culpa, per  
quam demerentur.

Præterea. Post ultimum terminum non re-  
linquitur aliquis motus, sive profectus in bo-  
num, vel in malum. Sed damnati maxime post  
diem iudicii ad ultimum terminum suæ dam-  
nationis perveniunt: quia tunc, *finem habebunt  
duo civitates, ut Augustinus dicit (in Enchirid.  
cap. cxi.)* Ergo damnati post diem iudi-  
cii perverfa voluntate non demerentur, quia  
sic cresceret eorum damnatio.

Respondeo dicendum, quod de damnatis  
ante diem iudicii, & post distinguendum est.  
Omnes enim communiter confitentur, quod  
post diem iudicii non erit aliquid meritum,  
vel demeritum. Et hoc ideo est, quia meri-  
tum, vel demeritum ordinatur ad aliquid bo-  
num, vel malum ulterius consequendum. Post  
diem autem iudicii erit ultima consummatio  
bonorum, & malorum; ita quod nihil erit ul-  
terius addendum de bono, vel de malo. Un-  
de & bona voluntas in beatis non erit meri-  
tum, sed præmium; & mala voluntas non erit  
in damnatis demeritum, sed poenâ tantum.  
Operationes enim virtutum sunt præcipue in  
felicitate; & earum contrariæ sunt præcipue in  
miseria, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ix. &  
x.)

Sed ante diem iudicii quidam dicunt, &  
beatos mereri, & damnatos demereri. Sed hoc  
non potest esse respectu præmii essentialis, vel  
poenâ principalis, cum quantum ad hoc utri-  
que ad terminum pervenerint; potest tamen  
hoc esse respectu præmii accidentalitatis, vel poenâ  
secundariæ, quæ possunt augeri usque ad diem  
iudicii: & hoc præcipue in demonibus, vel  
Angelis bonis; quorum officio aliqui trahuntur  
ad salutem, ex quo beatorum Angelorum  
gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo  
crescit poenâ demonum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est  
S. Th. Op. Tom. 1. l.

(a) *Al. hic additur in eis.*

summum incommodum ad summum malorum  
pervenisse: ex quo contingit in damnatis quod  
demereri non possunt: unde patet quod ex pec-  
cato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quod ad damna-  
torum hominum officium non pertinet ad dam-  
nationem alios perturbare, sicut pertinet ad  
officium demonum; ratione cuius demerentur  
quantum ad secundariam poenâ.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc  
non excusantur à demerito, quia necessitatem  
habeant peccandi, sed quia ad summum ma-  
lorum pervenerunt.

Tamen necessitas peccandi, cujus causa fu-  
mus, excusat à culpa, in quantum est necessitas  
quædam, quia omne peccatum oportet esse  
voluntarium; sed quod non excuset, hoc est  
inquantum à voluntate precedente procedit:  
& sic totum demeritum sequenti culpæ vide-  
tur ad primam culpam pertinere.

## ARTICULUS VII. 436

Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc  
mundo habuerunt.

S. Thom. IV. dist. l. quæst. 11. art. 2. quæst. 1.  
& seq.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod  
damnati non possint uti notitia quam in  
hoc mundo habuerunt. In consideratione enim  
scientiæ est maxima delectatio. Sed in eis de-  
lectatio aliqua non est ponenda. Ergo non pos-  
sunt uti scientia prius habita secundum ali-  
quam considerationem.

2. Præterea. Damnati sunt in majoribus  
poenis quam sint aliquæ poenæ hujus mundi.  
Sed in hoc mundo, dum aliquis est in maxi-  
mis tormentis constitutus, non potest conside-  
rare aliquas intelligibiles conclusiones, ab-  
tractas à poenis quas patitur. Ergo multo minus  
in inferno.

3. Præterea. Damnati sunt subiecti tem-  
porali. Sed *longitudo temporis est causa oblivionis*,  
ut dicitur IV. Physic. (text. 28.) Ergo dam-  
nati obliviscunt eorum quæ hic siverunt.

Sed contra est quod Lucæ xvi. 19. dicitur  
diviti damno: *Recordare quia recepisti bona in  
vita tua, &c.* Ergo considerabunt ea quæ hic  
siverunt.

Præterea. Species intelligibiles in anima  
separata remanent, (a) ut supra dictum est  
(quæst. lxx. art. 2. ad 3. & l. p. quæst. lxxxix.  
art. 5. & 6.) Si ergo eis uti non possent, frustra  
remanerent in eis.

Respondeo dicendum, quod sicut pro-  
pter perfectam Sanctorum beatitudinem ni-  
hil erit in eis quod non sit gaudii ma-

FF 1 te



tertia; ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia, & causa tristitia, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deest, ut fit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, in quantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, in quantum est conveniens, & perfecta: potest etiam tristitia esse ratio, & ex parte cognoscibilium, quæ nata sunt contristare, & ex parte ipsius cognitionis, prout eius imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alterius rei, cuius perfectam cognitionem appetat. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ prius sciverunt, ut materia tristitia, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim de mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, & bona delectabilia quæ amiserunt; & ex utroque torquebuntur: similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt, notiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, & se amissile summam eius perfectionem, quam poterant adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiæ sit per se delectabilis; tamen ex aliquo accidente potest esse tristitia causa, ut ex dictis patet (in corp. art.) & sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima coniungitur corruptibili corpori: unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animæ impeditur: sed in futuro anima non ita trahetur a corpore; sed quantumcumque corpus affligitur, tamen anima semper considerabit luculentissime illa quæ ei poterunt esse causa mortis.

Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, in quantum motus, cuius est mensura, est causa transmutationis. Sed post diem iudicii non erit motus cæli: unde nec oblivio esse poterit ex quantumcumque diuturnitate: sed & ante diem iudicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum cæli.

## ARTICULUS VIII. 437

Utrum damnati aliquando cogitabunt de Deo.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod aliquando damnati cogitabunt de Deo. Quia non potest haberi odio actu, nisi id de quo cogitur. Sed damnati Deum odio habent, ut in littera dicitur (IV. dist. ult.) Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea. Damnati habent remorsum conscientiæ. Sed conscientia patitur remorsum

de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra. Perfectissima hominis cogitatio est quæ est de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Respondetur dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, & secundum id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; & sic nullo modo cogitari potest sine delectatione: unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus eius, utpote punire, vel aliquid huiusmodi: & secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere: & hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis, & prohibitionis eius quod male eorum voluntati consonat: unde non considerabunt eum nisi ut puniorem, & prohibiorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia conscientia non remordet de peccato, nisi in quantum est divino precepto contrarium.

## ARTICULUS IX. 438

Utrum damnati gloriam beatorum videant.

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum quam ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur: unde Gregorius XIII. Moral. (cap. xv. § princ.) super illud Job xiv. *Sicut fuerint nubes filii ejus*, dicit: „Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant; ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vitam in carne postuissent qualiter circa eos dispositi, natur, ignorant.“ Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea. Illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam conceditur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam in qua Sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur II. Cor. xii. in Glossa. Ergo damnati Sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Luc. xvi. quod dives in tormentis postius vidit Abraham, & Lazarum in sinu ejus.

Respondetur dicendum, quod damnati ante diem iudicii videbunt beatos in gloria; non hoc modo quod gloriam eorum qualis sit, cognoscant; sed solum cognoscere eos esse in gloria quadam inæstimabili: & ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem glo-

gloriam amiserunt. Unde dicitur Sap. v. 2. de impiis: *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem iudicii omnino beatorum visione privabuntur: nec tamen ex hoc eorum pena minuetur, sed augetur, quia memoriam habebunt gloria beatorum, quam in iudicio viderunt, vel ante iudicium; & hoc erit eis in tormentum; sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam Sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligent damnatos in inferno, si viderentur, sicut Sanctorum gloria inspecta: unde non ita ostenduntur damnatis ea quæ hic aguntur, sicut Sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hic aguntur, ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum, quod Paulus insepit vitam illam in qua Sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, & in futurum perfectum sperando; quod non est de damnatis: & ideo non est simile.

## QUÆSTIO XCIX.

De misericordia, & iustitia Dei respectu damnatorum,

in quinque articulis divisa.

**A**D primum considerandum est de iustitia, & misericordia Dei respectu damnatorum. Circa quod queruntur quinque.

Primo, utrum ex divina iustitia inferatur peccatoribus pena æterna.

Secundo, utrum per divinam misericordiam omnis pena tam hominum, quam demonum terminetur.

Tertio, utrum saltem pena hominum terminetur.

Quarto, utrum saltem pena Christianorum.

Quinto, utrum illorum qui opera misericordiam fecerunt.

## ARTICULUS I. 439

Utrum ex divina iustitia inferatur pena æterna peccatoribus.

S. Thom. II. dist. xlvi. quæst. i. art. 3.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod ex divina iustitia non inferatur peccatoribus pena æterna. Pena enim non debet excedere culpam: Deut. xxv. 2. (a) *Secundum mensuram delicti erit, & plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo pena non debet esse æterna.

(a) *Vulgata pro mensura peccati.*

2. Præterea. Duorum peccatorum mortaliū unum est altero majus. Ergo unum debet majori quam alterum pena puniri. Sed nulla peccata est major quam æterna, cum sit infinita. Ergo non cuiuslibet peccato mortali debetur pena æterna: & si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum distantia non sit infinita.

3. Præterea. A iusto iudice non inferitur pena nisi ad correctionem; unde II. Ethic. (cap. i. § princ.) dicitur: *quod pœne sunt quedam medicina.* Sed quod impit in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum; cum tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam iustitiam non inferitur pro peccatis æterna pena.

4. Præterea. Omne quod non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed pœne a Deo non sunt per se volite: non enim delectatur in pœnis. Cum ergo nulla utilitas accideat possit ex perpetuatione pœne, videtur quod talem pœnam pro peccato inferre non debeat.

5. Præterea. Nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur in I. de Cælo & mundo (text. 15. & lib. II. text. 18.) Sed pena est eorum quæ sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea. Iustitia Dei hoc requirit videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia propter ingratitude meretur quibus beneficia amittere. Inter cætera autem Dei beneficia est ipsum esse. Unde videtur iustum ut peccator qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si peccatores in nihilum redigantur, eorum pena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divine iustitiæ ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. *Ibunt hi, scilicet peccatores, in supplicium æternum.*

Præterea. Sicut se habet premium ad meritum, ita pena ad culpam. Sed secundum divinam iustitiam merito temporali debetur premium æternum: Joan. vi. 40. *Omnia qui videri filium, & credit in eum, habet vitam æternam.* Ergo & culpæ temporali secundum divinam iustitiam debetur pena æterna.

Præterea. Secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. v.) pena taxatur secundum dignitatem eius in qua peccator: unde majori pena punitur qui peccavit aperi Principem, quam a illum quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum; cuius præcepta transgreditur, & cujus honorem alii impariatur, dum in alio fuerit constitutus: majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, debet esse puni-



tertia; ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia, & causa tristitia, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deest, ut fit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, in quantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, in quantum est conveniens, & perfecta: potest etiam tristitia esse ratio, & ex parte cognoscibilium, quæ nata sunt contristare, & ex parte ipsius cognitionis, prout eius imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alterius rei, cuius perfectam cognitionem appetat. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ prius sciverunt, ut materia tristitia, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim de mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, & bona delectabilia quæ amiserunt; & ex utroque torquebuntur: similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt, notiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, & se amissile summam eius perfectionem, quam poterant adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiæ sit per se delectabilis; tamen ex aliquo accidente potest esse tristitia causa, ut ex dictis patet (in corp. art.) & sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima coniungitur corruptibili corpori: unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animæ impeditur: sed in futuro anima non ita trahetur a corpore; sed quantumcumque corpus affligitur, tamen anima semper considerabit luculentissime illa quæ ei poterunt esse causa mortis.

Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, in quantum motus, cuius est mensura, est causa transmutationis. Sed post diem iudicii non erit motus cæli: unde nec oblivio esse poterit ex quantumcumque diuturnitate: sed & ante diem iudicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum cæli.

## ARTICULUS VIII. 437

Utrum damnati aliquando cogitabunt de Deo.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquando damnati cogitabunt de Deo. Quia non potest haberi odio actu, nisi id de quo cogitur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur (IV. dist. ult.) Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea. Damnati habebunt remorsum conscientiæ. Sed conscientia patitur remorsum

de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra. Perfectissima hominis cogitatio est quæ est de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Respondetur dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, & secundum id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; & sic nullo modo cogitari potest sine delectatione: unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus eius, utpote punire, vel aliquid huiusmodi: & secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere: & hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis, & prohibitionis eius quod male eorum voluntati consonat: unde non considerabunt eum nisi ut puniorem, & prohibiorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia conscientia non remordet de peccato, nisi in quantum est divino precepto contrarium.

## ARTICULUS IX. 438

Utrum damnati gloriam beatorum videant.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum quam ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur: unde Gregorius XIII. Moral. (cap. xv. § princ.) super illud Job xiv. *Sicut fuerint nubes filii ejus*, dicit: „Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant; ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vitam in carne postuissent qualiter circa eos disponatur, ignorant.“ Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea. Illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam in qua Sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur II. Cor. xii. in Glossa. Ergo damnati Sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Luc. xvi. quod dives in tormentis postius vidit Abraham, & Lazarum in sinu ejus.

Respondetur dicendum, quod damnati ante diem iudicii videbunt beatos in gloria; non hoc modo quod gloriam eorum qualis sit, cognoscant; sed solum cognoscere eos esse in gloria quadam inæstimabili: & ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem glo-

gloriam amiserunt. Unde dicitur Sap. v. 2. de impiis: *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem iudicii omnino beatorum visione privabuntur: nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augetur, quia memoriam habebunt gloria beatorum, quam in iudicio viderunt, vel ante iudicium; & hoc erit eis in tormentum; sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam Sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligent damnatos in inferno, si viderentur, sicut Sanctorum gloria inspecta: unde non ita ostenduntur damnatis ea quæ hic aguntur, sicut Sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hic aguntur, ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum, quod Paulus insepit vitam illam in qua Sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, & in futurum perfectum sperando; quod non est de damnatis: & ideo non est simile.

## QUÆSTIO XCIX.

De misericordia, & iustitia Dei respectu damnatorum,

in quinque articulis divisa.

Ad primum considerandum est de iustitia, & misericordia Dei respectu damnatorum. Circa quod queruntur quinque.

Primo, utrum ex divina iustitia inferatur peccatoribus poena æterna.

Secundo, utrum per divinam misericordiam omnis poena tam hominum, quam demonum terminetur.

Tertio, utrum saltem poena hominum terminetur.

Quarto, utrum saltem poena Christianorum.

Quinto, utrum illorum qui opera misericordiam fecerunt.

## ARTICULUS I. 439

Utrum ex divina iustitia inferatur poena æterna peccatoribus.

S. Thom. II. dist. xlvi. quæst. i. art. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex divina iustitia non inferatur peccatoribus poena æterna. Poena enim non debet excedere culpam: Deut. xxv. 2. (a) *Secundum mensuram delicti erit, & plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse æterna.

(a) *Vulgata pro mensura peccati.*

2. Præterea. Duorum peccatorum mortaliū unum est altero majus. Ergo unum debet majori quam alterum poena puniri. Sed nulla poena est major quam æterna, cum sit infinita. Ergo non cuiuslibet peccato mortali debetur poena æterna: & si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum distantia non sit infinita.

3. Præterea. A iusto iudice non inferitur poena nisi ad correctionem; unde II. Ethic. (cap. i. § princ.) dicitur: *quod poenæ sunt quedam medicina.* Sed quod impit in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum; cum tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam iustitiam non inferitur pro peccatis æterna poena.

4. Præterea. Omne quod non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed poenæ a Deo non sunt per se volitæ: non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas accideat poenæ per se perpetuante poenæ, videtur quod talem poenam pro peccato inferre non debeat.

5. Præterea. Nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur in I. de Cælo & mundo (text. 15. & lib. II. text. 18.) Sed poena est eorum quæ sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea. Iustitia Dei hoc requirit videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia propter ingratitude meretur quibus beneficia amittere. Inter cætera autem Dei beneficia est ipsum esse. Unde videtur iustum ut peccator qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si peccatores in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divine iustitiæ ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. *Ibunt hi, scilicet peccatores, in supplicium æternum.*

Præterea. Sicut se habet premium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam iustitiam merito temporali debetur premium æternum: Joan. vi. 40. *Omnis qui videt Filium, & credit in eum, habet vitam æternam.* Ergo & culpæ temporali secundum divinam iustitiam debetur poena æterna.

Præterea. Secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. v.) poena taxatur secundum dignitatem eius in qua peccator: unde majori poena punitur qui peccavit aperi Principem, quam a illum quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum; cuius præcepta transgreditur, & cujus honorem alii impariatur, dum in alio fuerit constitutus: majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, debet esse puni-



cumque peccat mortaliter dignus est infinita poena : & ita videtur quod iuste pro peccato mortali quis perpetuo puniatur.

Respondeo dicendum, quod cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intentionem acerbioris, & secundum durationem temporis; quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intentionem acerbioris, ut secundum quod gravius quis peccavit, secundum hoc gravius poena insignitur: unde Apocal. xviii. 7. *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum dabit ei tormentum, & sicuti.* Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus XXI. de Civit. Dei (cap. xi.) non enim ad infernum, quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena puniatur, etiam secundum legem humanam. Sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter à civium consortio repellatur, vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut totaliter à societate civium excludatur: & ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prolongatur, vel brevatur, secundum quod expedit eius curationi, ut in civitate conveniret, & pacifice vivere possit. Et ita etiam secundum divinam iustitiam aliquis ex peccato redditur dignus poenae à civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo contra caritatem peccat, quae est vinculum civitatem praedictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in aeternum à societate Sanctorum exclusus aeternae poenae addicitur: quia, ut Augustinus dicit in lib. praedicto (libid. s. med.) *Quod est de civitate ista mortali, hominibus supplicio poena moris, hoc est de civitate illa immortalis, hominibus supplicio secunda moris auferre.* Quod autem poena quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur, hoc est per accidens, vel in quantum perpetuo homo non maneat, vel in quantum etiam ipsa civitas deficiat. Unde si homo in perpetuum viveret, poena auxilii, vel servitutis, quae per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo manerent. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari à sanctae civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tanto eorum poena erit brevior, vel disturnior, quanto magis, vel minus purgabiles erunt, secundum quod ei peccata, vel plus, vel minus inharserunt: quod in poenis huius mundi, & purgatorii secundum divinam iustitiam servatur.

Inveniuntur etiam & aliae rationes à Sanctis assignatae, quare iusta pro peccato tem-

porali aliqui poena perpetua puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt aeternam vitam: & hoc est etiam quod Augustinus in praedicto lib. (cap. xii. à princ.) dicit: *Falsus est malo dignus aeternus qui hoc in se permittit bonum quod esse possit aeternum.* Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit: unde Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xv. ante med.) *Ad magnam iustitiam iudicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato.* Et si obijciatur, quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius commutare, & ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur; dicendum est secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propria voluntate, se ponit in statu à quo erui non potest, nisi divinitus adiutus: unde ex hoc ipso quod vult peccare consequenter vult in peccato manere perpetuo. Homo enim est spiritus rationalis, scilicet in peccatum, & non desinit per seipsum (Pal. l. xvi. c. 39. Sicut si aliqua se in focum proieciter, unde exire non potest nisi adiutus, possit dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitare. Vult potest dici, & melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; & vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune. Et hoc est quod Gregorius in XXXIV. lib. Moral. (cap. xvi. circ. med.) super illud Job xli. *Resistimus abyssum quasi senserimus,* dicit: *„ Iniqui ideo cum sine deliquerunt, quia cum sine vixerunt: voluissent quippe sine sine vivere, ut sine sine potuissent in suis iniquitatibus permanere: nam magis appetunt peccare quam vivere. Potest & alia ratio assignari, quare poena culpae mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita poena per intentionem, quia creatura non est capax alicuius qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratio infinita. Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere: nec debet poena cessare, quantumdiu culpa manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod poena non debet aequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam per leges humanas accidere.

Vel dicendum, sicut Gregorius solvit (lib.

(lib. IV. Dialog. cap. xi. iv. ante med.) quod quamvis culpa sit adu temporalis, voluntate tamen est aeterna.

Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intentionem. Et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intentione, aequales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quod poenae quae infliguntur his qui à civitatis societate non petuntur ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae. Sed illae poenae per quas aliqui totaliter à civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem, & tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia: non enim poenae sunt ad correctionem eorum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino inevitabiles. Sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina iustitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsum: unde Gregorius IV. Dialog. (cap. xv. v. circ. med.) *Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non patitur; quia autem iustus est, ab iniquorum aliis in perpetuum non solatur.* Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei iustitiam contemplantur, & dum se evasisse eas cognoscunt. Unde Psalm. lvi. 11. *Estabit iustus, cum viderit vindictam, &c.* & Isaia lxxvi. 24. *Erunt, scilicet impii, usque ad salutem visionis, scilicet Sanctorum, ut Glossa (in eisd. & ord.) dicit: Et hoc est quod Gregorius dicit IV. Dialog. (loc. cit.) Iniqui omnes aeterno supplicio deputati suis quidem iniquitatibus puniuntur, & tamen ad aliquid ardeant, scilicet ut iusti omnes, & in Deo videant gaudia quae percipiunt, & in illis perspiciant supplicia quae videntur; quantum tanto magis in aeternum divinae gratiae desiderant se esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae tunc ad aeterna videntur.*

Ad quintum dicendum, quod quamvis poena per accidens respondeat animae; atamen per se respondet animae culpa infectae. Et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo & poena perpetua erit.

Ad sextum dicendum, quod poena respondet culpae (proprie loquendo) secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, & non secundum dignitatem eius in quem peccatur, quia sic eumlibet peccato responderet poena infinita intentione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor

essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse: quia esse praesupponitur ad meritum, & demeritum; nec per inordinationem peccati esse tollitur, vel corruptum: & ideo non potest esse debita poena alicuius culpae privato ipsius esse.

ARTICULUS II. 440

*Utrum per divinam misericordiam omnis poena damnatorum terminetur tam hominum, quam demonum.*

*S. Thom. IV. dist. xlvi. quæst. 11. art. 3. quæst. 1. & seq.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum, quam etiam demonum. Sap. xi. 24. *Misereri omnium*, Domine, quoniam omnia potes. Sed inter omnia etiam demones continentur; qui sunt Dei creaturae. Ergo & ipsorum demonum poena finietur.

2. Praeterea. Rom. xi. 32. *Conclusi Deus omnia (a) sub peccato, ut omnium miseretur.* Sed Deus demones sub peccato conclusit, id est conclusi permittit. Ergo videtur quod etiam demonum aliquando miseretur.

3. Praeterea. Sicut dicit Anselmus in lib. II. *Cur Deus homo* (cap. xv.) non est iustum ut Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat. Ergo videtur, cum quilibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem; non esse iustum ut omnino perire permittatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 41. *Ita maledixit in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, & Angelis eius.* Ergo aeternaliter punietur.

Praeterea. Sicut boni Angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum; ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem à Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoque, & beatitudo bonorum finem habebit, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod error Origeni fuit, ut Augustinus dicit XXI. de Civit. Dei (cap. xvii. & xxiii.) quod demones quidemque per Dei misericordiam liberandi sunt à poena. Sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter duo. Primo quia manifeste auctoritati Sacrae Scripturae repugnat, quae habetur Apoc. xx. 9. *Diaboli, qui seducebat eos, missus est in flagnum ignis, & suspensus, ubi (b) & bestiae, & pseudoprophetae cruciantur die ac nocte in saecula saeculorum: per quod in Scriptura*

(a) *Vulgata* in incredulitate, ut omnium miseretur. (b) *Vulgata* & bestia; & pseudopropheta.



significari aeternitas consuevit. Secundo quia ex una parte nimis Dei misericordiam extendebat, & ex alia parte nimis eam coarctabat. Eiusdem enim rationis esse videtur, bonos Angelos in aeterna beatitudine permanere, & malos angelos in aeternum puniri. Unde sicut ponebat, daemones, & animas damnatorum quandoque a poena liberandas; ita ponebat, Angelos, & animas beatorum quandoque a beatitudine in huius vitae miseria devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus. Sed quia eius misericordia sapientie ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones, & damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici, quod etiam in eis misericordia locum habet, in quantum extra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum vitae, quia scilicet, & Iudaeorum, & Gentilium miseretur est, sed non omnium Gentilium, vel omnium Iudaeorum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse iustum, quantum ad decemiam divinae bonitatis; & loquitur de creatura secundum genus suum. Non enim est conveniens divinae bonitati ut totum unum genus creature deficiat a fine propter quem est factum. Unde nec omnes homines, nec omnes Angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui, vel ex hominibus, vel ex Angelis in aeternum pereant: quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

## ARTICULUS III. 441

Utrum divina misericordia patiatur saltem homines in aeternum puniri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod divina misericordia non patiatur saltem homines in aeternum puniri. Quia Gen. vi. 3. dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est*; & accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam (interl.) ibidem. Cum ergo indignatio Dei non sit aliud quam eius poena, non punietur aeternaliter.

2. Praeterea. Caritas Sanctorum in praesenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse casae non poterunt, cum sint

(a) *Vulgata* projiciet Deus.

maxime Deo accepti. Ergo precibus Sanctorum divina misericordia damnatos quandoque a poena liberabit.

3. Praeterea. Hoc quod Deus poenam damnatorum aeternam praedixit, ad prophetiam damnationis pertinet. Sed prophetia damnationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est (Jonae. ii.) de subversione Ninivae, quae non fuit subversa, sicut praedictum fuerat per Prophetam, sicut hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullis tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Praeterea. Ad hoc facit quod in Psalm. lxxvi. 8. dicitur: *Numquid in aeternum irascetur Deus?* Sed ira Dei est eius poenitio. Ergo &c.

5. Praeterea. Isaiae xiv. super illud: *Tu autem projectus es*, &c. dicit Glossa (interl.) „Et si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu numquam“ & loquitur de diabolo. Ergo videtur quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt a poenis.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. simul de electis, & reprobis: *hunc tu in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam*. Sed inconveniens est ponere, quod iustorum vita quandoque finiat. Ergo inconveniens est ponere, quod reproborum supplicium terminetur.

Praeterea. Sicut dicit Damascenus (lib. II. orth. Fid. cap. xv. in fin.) *Hoc est hominibus mors, quod est Angelis casus*. Sed Angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo & homines post mortem: & sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXI. de Civitate Dei (cap. xvii. & xviii.) quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod daemones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles. Sed hoc positio omnino est irrationalis. Sicut enim daemones sunt in malitia obstinati, & ita perpetuo puniendi; ita & hominum animae qui sine caritate decedunt; cum hoc hominibus sit mors, quod est Angelis casus, ut Damascenus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum de homine secundum genus suum, quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione quae facta est

## ARTICULUS IV.

442

Utrum poena Christianorum a damnatione pro divina misericordia terminetur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod saltem Christianorum poena per divinam misericordiam terminetur. Quia Marc. ult. 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*. Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Praeterea. Joan. vi. 55. dicitur: *Qui manducant carnem carnis, & bibunt meum sanguinem, habent vitam aeternam*. Sed hic est communis usus, & potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Praeterea. I. Cor. 111. 15. *Si casus operis arserit, detrimentum patietur; ipsi autem salvati erunt, sic tamen quasi per ignem*; & loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianae. Ergo omnes finaliter salvabuntur.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. vi. *Iniqui regnum Dei non possidebunt*. Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum perveniant; & ita perpetuo punientur.

Praeterea. II. Petri ii. 12. dicitur: *Multae erant eis viam justitiae non cognovissent, quam post agnitionem retraxerunt ab eis quod iudicium est illis; sancto mandata*. Sed illi qui viam veritatis non cognoverunt, aeternaliter punientur. Ergo & Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

Respondeo dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in praedicto Lib. (XXI. de civ. Dei cap. xx. & xxi.) qui non omnibus hominibus praesentent ad solutionem a poena aeterna, sed solis Christianis; & in hoc diversificati sunt. Quidam enim dixerunt, quod ipsiusque sacramenta fidei perceptorunt, ab aeterna poena erant immunes. Sed hoc est contrarium veritati; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, & fidem non habent, sine qua impossibile est placere Deo, Hebr.

xi. 6. *Quis enim habet testimonium, quod non habet fidem, etiam si habuerit sacramenta, non habet fidem*. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, & postea ab ea recedunt; qui non minor poena sunt digni, sed majori; quia II. Petri ii. 22. *Nonne carnis suae pulvis est, quem post agnitionem retraxerunt*. Planum est etiam peccata plus haereticis, qui a fide catholica recedentes novas haereticas fingunt, quam illis qui a principio aliquam heresim tenuerunt secuti.

Et ideo alii dixerunt, quod illi soli sunt

Ggg ab

est per Christum, noluerunt permanere, in seipsum divinam iram perpetuerunt; cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXI. de civ. Dei (cap. xxv. parum a princ.) & Gregorius XXXIV. Moral. (cap. xvi. a med.) & IV. Dialog. (cap. xli. v. a med.) sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possunt. Si enim esset nobis notum quod essent praecitati ad mortem, non magis pro eis quam pro daemonebus oreremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante. Hoc enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit II. Timoth. 11. 25. *ut dei illi Deus poenitentiam, & respiciant a diabolo laquei*.

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatio poenae tunc solum immutatur quando variantur merita eius in quem comminatio facta est; unde Hierem. xviii. 7. dicitur: *Reverte loquitur adversus gentem, & adversus regnum, ut eradicem, & destruiam, & disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam, & ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Unde cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis impletur.

Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus in praedicto Lib. (ibid. a med.) *aversa est Ninive, quae mala erat, & bona edificata est, quae non erat; sanctus enim meritis, atque demeritis, eversa est civitas in perditis meritis*.

Ad quartum dicendum, quod illud verbum Psalmi pertinet ad vasa misericordiae, quae se indignis misericordia non fecerunt; quia in hac vita (quae quaedam ira Dei est propter vitam miseriam) vasa misericordiae mutantur in melius. Unde sequitur in Psalm. *Hae mutatio dextera exercit.*

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit, *Continuetur ab ira misericordiae suae*, sed in ira; quia non totaliter poena tollitur; sed & ipsa poena duranter, misericordia operabitur, eam diuiniendo.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothese impossibili, ad exgerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli, vel Nabuchodonosor.

8. Tb. Op. Tom. VI.



ab æterna pœna immunes qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeste contrariatur Scripturæ: quia Jacobi 11. 20. dicitur: *Fides sine operibus mortua est*: & Matth. VII. 21. *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum celorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est*: & in multis aliis locis Scriptura peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes à pœna æterna erunt immunes, nisi & ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata, quæ per dilectionem operatur, in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Domini intelligitur non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, *Judicium sibi manducant, & bibunt*, ut dicitur I. Cor. XI. Sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per caritatem ei incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam æternam perducit; quamvis aliquis possit tali fructu privati per peccatum, etiam postquam digne sumperit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata, supra quam qui peccata venialia commiserit, *detinendum patitur*, quia pro eis punietur à Deo: ipse tamen *salvus erit finaliter quasi per ignem*, vel temporalis tribulationis, vel pœnæ purgatorie, quæ post mortem erit.

ARTICULUS V. 443

*Verum omnes illi, qui operantur misericordiam operantur punientur æternaliter.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod illi omnes qui opera misericordie faciunt, non punientur æternaliter, sed solum illi qui opera misericordie negligunt. Dicitur enim Jacobi 11. 13. *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam*: & Matth. 7. 7. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*.

2. Præterea, Matth. xxv. ponitur disceptatio Domini cum reprobis, & electis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordie. Ergo solum pro operibus misericordie omisit aliqui æternaliter punientur: & sic idem quod prius.

3. Præterea, Matth. vii. 12. dicitur: *Di-*

*mite vobis debita vestra, sicut et nos dimittimus debitoribus vestris*: & sequitur: *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta vestra*. Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur; & sic non æternaliter punientur.

4. Præterea, I. Timoth. iv. super illud, *Pietas ad omnes utilis est*, dicit Glossa Ambrosii (alius Auctoris), *Omnia summa disciplinæ, nã christiãne in misericordia, & pietate est*: quàm aliquis sequens si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit; si quis autem solum exercitium corpi habuerit, perennes pœnas patietur. Ergo illi qui insunt operibus misericordie, & peccatis carnalibus detinentur, non in æternum punientur: & sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. vi. 9. *Neque fornicarii, neque adulteri &c. regnum Dei possident*. Sed multi qui se exercent in operibus misericordie, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum æternum perveniunt; & ita aliqui eorum æternaliter punientur.

Præterea, Jacobi 11. 10. dicitur: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*. Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordie, & negligit alia opera, reatum de transgressionem legis incurrit; & ita æternaliter punietur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. prædicto (sc. XXI. de civit. Dei cap. xxv. 1.) quidam posuerunt, non omnes qui catholicam fidem tenent, à pœna æterna esse liberandos, sed solum illos qui operibus misericordie insistent, quamvis etiam aliis criminibus sint subiecti. Sed istud non potest stare: quia sine caritate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam æternam. Contigit autem aliquos operibus misericordie insistere qui caritatem non habent. Unde his nihil prodest ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem æternæ pœnæ, ut patet I. Corinth. xii. Et præcipue hoc apparet absurdum si reprobus, qui multa rapunt, & tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera misericordie eos liberabunt à pœna æterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt. Non autem ordinate misericordiam impendant qui seipsos in miserando negligunt, sed magis se impugnant male agendo. Et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequen-

sequentur misericordiam de preteritis debitis ali- quid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio de operibus misericordie solum, quia pro eorum negligentia tantummodo aliqui punientur æternaliter, sed quia illi ab æterna pœna liberabuntur post peccata, qui per opera misericordie sibi veniam impetraverunt, *facientes amicum sibi de mammona iniquitatis*: Lucæ ix.

Ad tertium dicendum, quod illud à Domino dicitur illis qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt. Et ideo soli penitentes per opera misericordie consequentur veniam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, à quo aliquis post purgatoris pœnas, quæ *expulsiorem* dicit, per opera misericordie absolvetur.

Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita ista existentes illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordie ad penitentiam disponunt. Unde talis non peribit, id est disponetur per talia opera ad non pereundum, (a) gratia introducta à Domino, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

FINIS.

MONITUM IN SEQUEMTEM APPENDICEM.

NE inolitam Supplementi questionum seriem turbaremus, huc transtulimus questiones duas, quas, à Supplementi auctore omittas, primus concinnavit Nicolajus, & post septuagesimam collocavit, aucto deinceps numero insequentium usque ad finem questionum. His addimus articulos duos, quos cum aliis sex secundæ questionis junctos, & unica questione comprehensos dedit editio Patavina anni 1712. in calce Tomi II. Supplementi; ut nihil jam in hac editione desiderandum superfit.



## APPENDIX.

## QUÆSTIO PRIMA APUD NICOLAJUM LXXI.

De qualitate animarum que cum originali peccato solo ex hac vita decedunt,

in duos articulos divisa.

**D**einde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum à corporibus exarum juxta diversum statum earumdem: & primo quidem de animabus que cum sola originali culpa ex hac vita decedunt.

Circa quod queruntur duo. Primo, utrum tales animæ à corpore igne patiantur, vel affligantur pena ignis.

Secundo, utrum tales animæ patiantur afflictionem spirituales in seipfis.

## ARTICULUS I.

Utrum animæ cum sola originali culpa decedentes à corpore igne patiantur, vel affligantur pena ignis.

S. Thom. II. Sent. dist. xxxviii. quæst. 11. art. 1.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod animæ cum sola originali culpa decedentes à corpore igne patiantur, vel affligantur pena ignis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) de fide ad Petrum (cap. xxvii.). *Firmissime tenet, & nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptisimatis de hoc seculo transferunt, æterno supplicio puniendos.* Sed supplicium poenæ sensibilem nominat. Ergo animæ cum sola originali culpa decedentes à corpore igne patiantur, vel affligantur pena ignis.

2. Præterea. Majori culpæ debetur major poena. Sed originale est majus peccatum quam veniale: quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur: & iterum æterna poena puniunt originale, sed veniale temporalis. Cum ergo veniali peccato debeatur poena ignis, multo amplius originali.

3. Præterea. Gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordie locus. Sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim qui solum originale habent, multas poenas sensibiles sus-

tinent, nec injuste. Ergo & post hanc vitam poena sensibilis ei debetur.

4. Præterea. Sicut in peccato actuali est aversio, & conversio; ita & in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiæ; & aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur poena ignis. Ergo & originali ratione concupiscentiæ.

5. Præterea. Corpora peccatorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, & nullum corpus humanum potest esse impassibile nisi per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis) vel ratione originalis justitiæ (sicut in statu innocentie) ergo corpora peccatorum vel habebunt dotem impassibilitatis; & sic gloriosa erunt, & non erit differentia inter pueros baptizatos, & non baptizatos, quod est hæreticum: vel originalem justitiam habebunt; & sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter hæreticum. Si autem sint passibilia, omne autem passibile de necessitate patitur activo præsentem; ergo præsentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem poenam patientur.

Sed contra. August. (Enchir. cap. xciii.) dicit poenam parvulorum qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili poena torquerentur, quia poena ignis inferni est gravissima. Ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

Præterea. Acerbitas poenæ sensibilis delectationi culpæ respondet: Apoc. xviii. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum.* Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex X. Ethic. (cap. iv. five vi.) patet. Ergo peccato originali non debetur poena ignis.

Præterea. Gregorius Nazianzenus orat. xi. quæ in sanctum baptisma inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguit, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentia

via sua usque ad finem vitæ distulerunt, & improvisa morte obierunt, vel sine culpa sua eum non receperunt, ut infantes; de primis quidem dicit, quod non aliorum dumtaxat peccatorum quæ commiserint, sed baptismi contempni poenas luent; & de secundis quod pro illo neglecto poenas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit, quod ipsi nec celestis gloria, nec æterna inferni supplicio à justo & æterno judice afficiuntur: quia licet baptismum contempserint non fuerint improbitate tamen & malitia carent, ac iustitiam baptismi passi sunt potius quam fecerint. Et rationem redditur cur etiam ad gloriam caelestem non perveniunt, poenas tamen æternas, quales damnati patiuntur, non propterea sustineant: quia medium quoddam inter utrumque reperitur; nec statim supplicio dignus est qui bonorem sine gloriam non meretur; vel è converso non statim promeretur gloriam vel bonorem qui supplicio dignus non est.

Respondendo dicendum, quod poena debet esse proportionata culpæ, ut dicitur Ila. xxviii. 8. *In mensura contra mensuram, cum abjectis fuerit, iudicabis eam.* Defectus autem qui per originem traductur, rationem culpæ habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturæ superadditum erat. Nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quæ hoc bono quod in eo natum erat esse, & possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia poena ei debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio: & ideo carentia hujus visionis est propria & sola poena originalis peccati post mortem: si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem instigeretur, puniretur ille non secundum hoc quod culpam habuit, quia poena sensibilis pertinet ad id quod personæ proprium est, quia per passionem hujus particularis, talis poena est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus & bonitatibus quæ naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quod supplicium non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quæ est carentia divinæ visionis, sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quolibet poena figurati consuevit.

Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario, non enim est voluntarium voluntate illius personæ, sed voluntate principii nature tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est: & ideo minor poena debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non comparitur secum gratiam: privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed poenæ, nisi in quantum ex voluntate est: unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur: quia hoc est per accidens, in quantum decedens in veniali tantum gratiam habet, virtute cujus poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem, & post mortem: quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem nature agentis; sive sit poena sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut vitio, sive aliquid hujusmodi: sed post mortem nihil agit virtute nature, sed secundum justitiæ divinæ ordinem tantum; sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis: qui est causa omnis motus, & alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibilis, quæ est in conversione actualis peccati: concupiscentia autem habitualis, quæ est in originali peccato, delectationem non habet: ideo dolor sensibilis non respondet ei pro poena.

Ad quintum dicendum, quod corpora peccatorum non erunt impassibilia ex defectu potentie ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterioris agentis in ipsa: quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipue ad corruptionem inducendam per actionem nature; sed erit actio tantum ad patiendum ex ordine divinæ justitiæ. Unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina justitia non habetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum: & ideo impassibilitas in eis erit dos, non autem in pueris.



## ARTICULUS II.

Utrum ejusmodi anime patiantur afflictionem spirituales propter statum in quo sunt.

loc. cit. art. 2.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod ejusmodi anime patiantur afflictionem spirituales propter statum in quo sunt. Quia, sicut dicit Chrysostomus (hom. xxiii. in Math.) in damnatis gravior erit poena quod visio Dei carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed ejusmodi anime visione divina carebunt. Ergo afflictionem spirituales ex hoc patientur.

2. Præterea. Cetero illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed ejusmodi anime vellent visionem divinam habere; alias voluntas eorum actualiter pervertitur. Ergo cum ea careant, videtur quod afflictionem patiantur.

3. Si dicatur, quod non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam ea esse privatos; contra. Immunitas à culpa dolorem poenæ non minuit, sed auget: non enim si aliquis non propria culpa exheredat, vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis ejusmodi anime non propria culpa, tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Præterea. Sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur premium vitæ æternæ. Ergo & non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adæ æterna vita privantur.

5. Præterea. Abstergeri à re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, & eadem ratione naturaliter eum diligunt. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra. Si pueri non baptizati post mortem dolorem interiozem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poenâ. Si de culpa, cum à culpa illa ulterius emundati non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientie. Ergo pueri vermem conscientie habebunt; & sic non esset eorum poena mitissima, ut Augustinus dicit. Si autem de poenâ dolerent, ergo cum poenâ eorum iuste à Deo sit, voluntas eorum divinæ iustitiæ obviaret; & sic actualiter deformis esset; quod non conceditur. Ergo nullum dolorem sentient.

Præterea. Ratio recta non patitur ut all-

quis perturbetur de eo, quod in ipso non fuit ut vitaretur, propter quod Seneca probat (epist. lxxxv. & Lib. II. de ira cap. vi.) quod perturbatio in sapientibus non cadit. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo poterunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod prædicti pueri nullum dolorem sustinebunt: quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amisissent. Quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta, ea non cognoscat quæ saltem ratione investigari possint, & etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt, quod in eis est perfecta cognitio eorum que naturali rationi subjacent, & cognoscunt Deum, & de ejus visione privatos esse; & ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, in quantum non propria voluntate culpam incurrent pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur: quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, & præcipue sine spe recuperationis: unde de poenâ eorum non esset mitissima. Præterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili ut exterius affligent non punientur, etiam interiorum dolorem non sentient: quia dolor poenæ delectationi culpæ respondet: unde delectatione remota à culpa originali, omnis dolor ab ejus poenâ excluditur.

Et ideo alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum que naturali cognitioni subjacent, & vitæ æternæ se privatos esse cognoscent, & causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit, videndum est.

Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est Rex, vel Imperator, cum ei non sit debitum; affligitur autem, si privaretur eo ad quod aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam preparare, per quam vitam æternam merebitur; & ideo si ab hoc deficiant, maximus dolor est eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent: quia nec eis debebatur ex principiis naturæ,

naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat; nec actus proprios habere poterunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ; immo magis gaudebunt de hoc quod participabant multum de divina bonitate, & perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem eorum circa eos, quia poterunt ab aliis baptizari, sicut & multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam æternam consecuti sunt: hoc est enim superexcedentis gratiæ ut aliquis sine actu proprio præmieretur. Unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multæ gratiæ non sunt quæ aliis similibus factæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est: & ideo non est similis ratio de utriusque.

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilium & impossibilium, ut in III. Ethic. (cap. iv. vel v.) dicitur; tamen voluntas ordinata & completa, non est nisi eorum ad quæ quis aliquo modo ordinatus est: & si in hac voluntate deficiant homines, dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quæ impossibilium est, quæ potius *velletur* quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis sui quilibet est ordinatus: & ideo non est intrinsecus, si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena eis privetur: unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adæ; ut ad Rom. v. dicitur: unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam; non tamen ab eo penitus sunt separati, immo ei conjunguntur per participationem naturalium honorum: & ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione, & dilectione. (a) Non tamen eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum in eis

detrimentum naturæ, nec peccatum originale agnoscebant. Illorum enim sensus erat quod ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prolixâ poenâ immunes ita essent acsi Adamus non peccasset: quia peccatum ejus nihil in ipsis posteris, vel in ipsam naturam ex ipsis persona propagatam, corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenus isti pro bonis operibus actualiter à se factis aliquod singulare premium reportarent, quod sub nomine regni celorum, à quo Christus non baptizatos excluderet, significatum intelligebant. Gaudium autem naturale dumtaxat hic ponitur, quod poenam damni, vel carentiam visionis beatificæ non excludit.

## QUESTIO I.

Apud Nicolajum LXXII.

De qualitate animarum que in purgatorio propter peccatum actuæ, vel ejus poenam expiantur.

in sex articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de animabus que post hanc vitam propter actualium peccatorum poenam ignis purgatorii expiantur.

Circa quod quaruntur sex.

Primo, utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem hujus vitæ.

Secundo, utrum illa poena sit voluntaria.

Tertio, utrum animæ in purgatorio per demones puniantur.

Quarto, utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

Quinto, utrum ignis purgatorii liberet à reatu poenæ.

Sexto, utrum ab illa poenâ unus alio citius liberetur.

(a) Quæ sequuntur, ex proprio poenâ addidit Nicolajus.



## ARTICULUS I.

*Utrum pena purgatorii excedat omnem penam temporalem hujus vite.*

*S. Thom. IV. Sent. dist. XXI. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & seqq.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod pena purgatorii non excedat omnem penam temporalem hujus vite. Quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si sensum lætionis habeat. Sed corpus est magis passivum quam anima separata, tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem, tum quia habet materiam, quæ est susceptiva qualitatis agentis: quod de anima dici non potest. Ergo major est pena quam corpus patitur in hoc mundo quam pena quæ anima purgatur post hanc vitam.

2. Præterea. Pena purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levisissima peccata, levisissima pena debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo pena purgatorii est levisima.

3. Præterea. Reatus cum sit effectus culpe, non intenditur, nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est, pro qua non plene satisfecit, reatus non creabitur in morte. Sed in hac vita non erit ei reatus respectu gravissimæ penæ. Ergo pena quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni pena istius vite.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone (scilicet 1v. de defunctis, qui est 21. de SS. cit. med. & sup. Psalm. xxxv. à princ.) *Ille igitur purgatorii dux erit, quam quidquid in hoc seculo peccatorum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest.*

Præterea. Quanto pena est universalior, tanto major. Sed anima separata, tota punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa pena quæ est animæ separata, est major omni pena quam corpus patitur.

Respondetur dicendum, quod in purgatorio erit duplex pena: una damni, in quantum scilicet retardatur à divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur. Et quantum ad utrumque pena purgatorii minima excedit maximam penam hujus vite. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, & etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret.

ideo de retardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit læsio, sed læsionis sensus, tanto aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quanto magis est sensitivum. Unde læsiones quæ sunt in locis maxime sensitivibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid læsivum agatur, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patitur, hoc ad præsens supponimus: quia de hoc infra dicitur (dist. xl. 1v. quæst. 1. 1. art. 3. quæst. 3. vide Suppl. quæst. lxx. art. 3.) Et ideo oportet quod pena purgatorii, quantum ad penam damni, & sensus, excedat omnem penam istius vite. Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est: quia sic pena damnatorum esset minor post resurrectionem quam ante: quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis: & ubi est major passio sensus, ibi est major dolor, etiam si sit minor passio.

Ad secundum dicendum, quod acerbitas illius penæ non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti, quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic: sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quam alius: & tamen iudex utriusque eisdem plagas pro eisdem culpis inferens, iuste facit.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

## ARTICULUS II.

*Utrum illa pena sit voluntaria.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod illa pena sit voluntaria. Quia illi qui sunt in purgatorio, rectum habent cor. Sed hæc est rectitudo cordis ut quis voluntatem suam voluntati divinæ conformet, ut Augustinus dicit (conc. 12 in Psalm. xxx. 1. à princ.) Ergo cum Deus velit eos puniri, ipsi illam penam voluntarie sustinent.

2. Præterea. Omnis sapiens vult illud, sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra. Nullus petit liberari à pena quam voluntarie sustinere. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quæ in Dialogis (Greg. Lib. IV. cap. xl. & xlv.) narrantur. Ergo non sustinent illam penam voluntarie.

Respondetur dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; & sic nulla pena est voluntaria: quia ex hoc est ratio penæ quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata; sicut usque est voluntaria propter sanitatem consequendam. Et sic aliqua pena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo quia per penam aliquid bonum acquiritur; & sic ipsa voluntas assumit penam aliquam, ut patet in satisfactione: vel etiam quia ille libenter eam accipit, & non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo quia quamvis per penam nullum bonum nobis accrescat; tamen sine pena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali: & tunc voluntas non assumit penam, & vellet ab ea liberari; sed eam supportat: & quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic pena purgatorii est voluntaria.

Quidam autem dicunt, quod non est aliquid modo voluntaria: quia sunt ita absorpti penis quod nesciunt se per penam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum: quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent; quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## ARTICULUS III.

*Utrum animæ in purgatorio per demones puniantur.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod animæ in purgatorio per demones puniantur. Quia, sicut infra dicit Magister (IV. dist. xlvi. in fin.) *Illos habebunt tortores in penis, qui habuerunt incentores in culpa.* Sed demones incitant ad culpam, non solum mortalem, sed etiam venialem, quando illud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquentur.

2. Præterea. Purgatio à peccatis competit iustis & in hac vita, & post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per penas à diabolo inflatas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur à demonibus purgandi.

Sed contra. Injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio, de demonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

Respondetur dicendum, quod sicut post diem iudicii divina iustitia succendit ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc sola iustitia divina electi post hanc vitam purgantur, non ministerio demonum, quorum victores exiterunt, nec ministerio

*S. Th. Op. Tom. VI.*

Angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligent. Sed tamen possibile est quod eos ad loca pœnarum deducant: & etiam ipsi demones, qui de penis hominum lætantur, eos comitantur, & assident purgandis, tum ut eorum penis facientur, tum ut in eorum exitu à corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem seculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines & à malis angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Job; & à bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris Angelo percussente emarcuit. (Gen. xxxii.) Et hoc etiam expresse Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (part. 1v. lect. 18.) quod boni Angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## ARTICULUS IV.

*Utrum per penam purgatorii expiatur peccatum veniale quoad culpam.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod per penam purgatorii non expiatur peccatum veniale quoad culpam. Quia super illud I. Joan. v. *Est peccatum ad mortem, &c.* dicit Glossa (Interl. Gregor. Lib. XVI. Moral. cap. xxxvii.) *Quod in hac vita non corrigitur, frustrat post mortem ejus venia postulat.* Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Præterea. Eiusdem est labi in peccatum, & à peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter, ergo nec à peccato veniali absolvi.

3. Præterea. Gregorius dicit (Lib. IV. Dialog. cap. xxxix. à princ.) quod talis in iudicio quisque futurus est, qualis de corpore exiit, quia *signum ubi ceciderit, ibi erit*: Eccl. x. 3. Si ergo aliquis ex hac vita cum venialiter exit, in iudicio cum venialiter exit: & ita per purgatorium non expiatur aliquid à culpa veniali.

4. Præterea. Supradictum est (Suppl. quæst. 11. art. 3.) quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quæ est adus meritorius, quia tunc non erit meritum, neque demeritum; cum secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. 1v. in fin.) *hoc fit hominibus mors, quod angelis castas.* Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatio veniale quoad culpam.

5. Præterea. Veniale non est in nobis nisi ratione somitis. Unde in primo statu Adam venialiter non peccavit, ut in II. Libro dicitur est (dist. xxi. quæst. 1. 1. art. 3.) Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, somite corruptio in anima separata: quia somes dicitur lex carnis, Rom. vii. Ergo non

*Hbb*

*erit*



erit ibi venialis culpa: & ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xxxix.) & Augustinus (alius Auditor) de vera & falsa penitentia (cap. xv. à princ. & cap. xvii.) quod quedam culpe leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quoad penam: quia sic omnes culpe quantumcumque graves, quantum ad reatum penæ, per ignem purgatorium expiantur: Ergo venialis quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Præterea, I. Corinth. i. i. per lignum, fenem, & stipulam venialis intelliguntur, ut didicimus (IV. dist. xxx. quest. 3. art. 2. q. 1. & 2. q. xxxix. art. 2.) Sed lignum, fenem, & stipulam per purgatorium consumuntur. Ergo ipsæ veniales culpe post hanc vitam remittuntur.

Respondetur dicendum, quod quidam dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam: & si cum mortali culpa quia decedat, damnatur, remissionis non est capax: non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venientem: veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentia corruptione contingit. Unde si gratia omnino concupiscentia corruptionem vincat, sicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus venialis. Et ita cum in morte omnino diminuat, & annihilatur ista concupiscentia, potentia animæ totaliter gratia subiicitur, & veniale expellitur.

Sed hæc opinio frivola est & in se, & in causa sua. In se quidem, quia dictis Satorum, & evangelii adversatur, quæ non possunt exponi de remissione venialium quantum ad penam, ut Magister in littera dicit (IV. dist. xxx. quia sic tam levia, quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem (loc. cit.) leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quod hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros: quia remissio penæ magis auferat gravitatem penarum quam ponat. Quantum ad causam autem frivola apparet: quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitæ, non auferit concupiscentiæ corruptionem, vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum, sicut patet de illis qui graviter infirmantur: nec iterum tranquillat potentiam animæ, ut eas gratia subiiciat: quia tranquillitas potentiarum, & subjectio eorum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quæ legi Dei consueverunt: quod in statu illo

esse non potest; cum actus utramque impediatur: nisi tranquillitas dicatur privato pugna, sicut in dormientibus accidit: nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminvere, aut vires animæ tranquillare, aut eas gratia subdere. Est præterea dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, & vires animæ subdere gratia, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpe venialis iam commissa, quamvis sufficeret ad vitationem futuræ: quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra didicimus (IV. dist. xxxii. quest. 11. art. 2. quest. 3. & Suppl. 2. quest. 11. art. 3.) quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali obdormivit. Et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt, quod si non ponitur actu vel proposito, in generali vel speciali, sit verum in mortale, propter hoc quod veniale sit mortale, dum placet: quia non qualibet placencia peccati venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia omne veniale placet, cum sit voluntarium; sed talis placencia, quæ ad frivolum spectat; in qua omnis humana pervertitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit (Lib. X. de Trinit. cap. x. à princ.) Et sic placencia illa quæ facit peccatum mortale, est actualis placencia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogit de peccato vel dimittendo, vel tenendo; sed cogit forte, quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, & in hac cogitatione obdormiat, & moriatur.

Unde patet quod hæc opinio omnino irrationalis est. Et ideo cum aliis dicendum, quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium: quia pena illa aliquantulum voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem, quæ simul cum gratia stare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa loquitur de peccato mortali.

Vel dicendum, quod quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigetur tamen in merito, quia hic homo meruit ut ibi illa pena sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione somni, qui in anima separata in purgatorio existens re non erit: & ideo non poterit peccatum venialiter. Sed remissio culpe venialis est ex voluntate gratiæ informata, quæ in purgato-

torio erit in anima separata. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt, neque diminuant caritatem, secundum quam mensuratur quantitas gratiæ bonitatis animæ. Et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, vel committuntur, talis manet anima, qualis prius.

Ad quartum dicendum, quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu præmii essentialis, sed respectu alicuius accidentalitatis potest esse, quando manet homo in statu via aliquo modo. Et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpe venialis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis veniale ex prolixitate somni contingat, tamen culpa in mente consequitur: & ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

## ARTICULUS V.

Utrum ignis purgatorius liberet à reatu penæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ignis purgatorius non liberet à reatu penæ. Omnis enim purgatio respicit sedulitatem. Sed penam non importat aliquam sedulitatem. Ergo ignis purgatorius non liberat à penæ.

1. Præterea. Contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed penam non contrariatur penæ. Ergo per penam purgatorii non purgatur aliquis à reatu penæ.

3. Præterea. I. Corinth. i. i. super illud, *Silvius erit, sic tamen, &c.* dicit Glossa: *Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est: Vasa figuli probat fornax, &c.* (Ecclesi. xxvii. 6.) Ergo homo expiatur ab omni penæ per penam huius mundi, saltem per mortem, quæ est maxima penarum, & non per purgatorium ignem.

Sed contra est quod penam purgatorii est gravior quam penam quolibet huius mundi, ut supra didicimus (art. 3. huius quest.) Sed per penam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur à debito penæ. Ergo multo fortius per penam purgatorii.

Respondetur dicendum, quod quicumque est debitor alicuius, per hoc à debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quam debitum penæ, per hoc quod aliquis penam sustinet quam debet, à reatu absolvitur: & secundum hoc penam purgatorii à reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quod reatus quamvis non importet sedulitatem, quan-

tum in se est; tamen habet ordinem ad sedulitatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum, quod penam quamvis non contrariatur penæ, tamen contrariatur reatu ad penam: quia ex hoc manet obligatio ad penam, quod penam non sustinuit quam debet.

Ad tertium dicendum, quod in eisdem verbis sacre Scripturæ laet multo intellectus: unde ignis ille potest intelligi & tribulatio presens, & penam sequens: & per utramque venialia purgari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficit, supra didicimus (IV. dist. xx. quest. 1. art. 1. quest. 3. ad 3.)

## ARTICULUS VI.

Utrum ab illa penam unus liberetur alio citius.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ab illa penam unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior est culpa, & major reatus, tanto acerbior penam imponitur in purgatorio. Sed quæ est proportio penam acerbioris ad culpam graviorum, eadem est proportio penam levioris ad culpam leviorum. Ergo ita cito liberatur unus à penam illa, sicut alius.

2. Præterea. Inæqualibus meritis redduntur æquales retributiones & in calo, & in inferno quantum ad durationem. Ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenem, & stipulam significavit (I. Cor. iiii.) Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenem, & stipulam. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio quam aliud.

Respondetur dicendum, quod venialia sunt majoris adhaerentiæ quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, & fortius in eis figitur. Et quia ea que sunt majoris adhaerentiæ, tardius purgantur; ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia sunt magis immeriti.

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas penam propriæ responderet quantitati culpe; sed diuturnitas responderet radicaliori culpe in subiecto: unde potest contingere quod aliquis diutius moreretur qui minus affligitur; & è converso.

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, & caritas, cui debetur præmium paradysi, post hanc vitam radicantur immobiliter in subiecto: & ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique. Secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur.







gi: narrat (Lib. IV. cap. xi.) quod Germanus Episcopus Capuanus Paschafum qui in balneis purgatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra est quod Gregorius dicit (id hab. August. Lib. I. de civit. Dei cap. viii. ad fin.) quod sicut sub eodem igne aurum ruitur, & pelis fumat; ita sub eodem igne peccator crematur, & electus purgatur. Ergo idem est ignis purgatorii, & inferni: & sic in eodem loco sunt.

Præterea, Sancti patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo nunc purgantur animæ post mortem, quia non erat ibi aliqua pena sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus: alias Christus ad limbum descendens non diceretur ad inferos descendisse. Ergo & purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

Respondet dicendum, quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura; nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, & secundum quod consonat magis Sanctorum dictis, & revelationi sacre multo, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem: & sic locus purgatorii est locus inferior, inferno conjunctus; ita quod idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno, & qui justos in purgatorio purgat: quavis damnati, secundum quod sunt, inferior-

res merito, & loco inferiores ordinati sint. Alius est locus purgatorii secundum dispensationem: & sic quandoque in diversis locis aliqui purgantur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena immotescens per suffragia Ecclesie mitigaretur. Quidam tamen dicunt, quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat. Quod non videtur probabile: quia simul potest homo puniri pro peccatis quæ in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt, quod puniuntur supra nos, secundum legem communem: quia sunt medii inter nos & Deum, quantum ad statum. Sed hoc nihil est: quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infirmum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgatorius est æternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purificationis.

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est ad affligendum: & ideo nominatur ab omnibus illis qui hic nos affligere consueverunt. Sed poena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati: & ideo sola poena ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare, & consummere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem specialem, & non secundum legem communem.

FINIS TOMI VI.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®



